

**État et minorités religieuses: les représentations des catholiques au Burkina Faso et
au Sénégal**

Ismaila Kane

**Thèse soumise à la faculté des études supérieures et post-doctorales dans le cadre des
exigences du programme de doctorat en science politique**

École d'Études Politiques
Faculté des Sciences Sociales
Université d'Ottawa

© Ismaila Kane, Ottawa, Canada, 2015

RÉSUMÉ

Les rapports entre État et minorités religieuses constituent un grand enjeu dans le monde d'aujourd'hui qui est traversé par des crises politiques et sociales dont le soubassement est confessionnel. Beaucoup d'auteurs se sont intéressés à cette problématique mais, paradoxalement, peu se sont vraiment concentrés leur analyse sur les minorités, leur ressenti et les perceptions de leur situation.

La présente thèse se propose d'étudier les représentations des minorités catholiques dans deux pays d'Afrique de l'Ouest: le Burkina Faso et le Sénégal. Ces deux pays sont également situés au Sahel qui connaît des bouleversements politiques en raison de la résurgence de l'islam politique, ce qui légitime d'autant plus une étude sur les minorités religieuses de cette région. En outre, les communautés catholiques au Burkina Faso et au Sénégal sont peu étudiées en science politique. Cette thèse révèle des représentations centrales pour chacun de deux pays. Au Burkina Faso, les catholiques se représentent l'État comme un ensemble d'institutions qu'ils dominent tandis qu'au Sénégal, les catholiques se représentent l'État comme un ensemble d'institutions qui sont dominées par les musulmans et desquelles ils sont marginalisés. La présente étude montre aussi des représentations périphériques relativement convergentes. Dans les deux pays, dans leurs interactions avec l'État, les membres de ces communautés catholiques se représentent celui-ci comme une entité qui les traite généralement comme des citoyens de plein droit.

Ainsi, en mettant l'accent sur les minorités religieuses et leurs représentations de l'État, la thèse apporte une grande contribution à la littérature existante. Elle représente dès lors une première étape fructueuse pour une cartographie plus complète des relations entre État et minorités religieuses au Sahel.

Mots-clés: Représentations, représentations sociales, catholiques, Église catholique, catholicisme, État, politique, minorité religieuse, majorité religieuse, Burkina Faso, Sénégal, religion, Afrique, Sahel, Islam, musulman.

REMERCIEMENTS

Un grand merci, du fond du cœur, à toutes les personnes qui m'ont aidé à mener ma recherche. Je remercie d'abord ma famille, mon père, ma mère, ma sœur et mes deux frères qui m'ont toujours supporté et tant apporté. Je ne serai rien sans votre aide et appui, sans votre amour et tendresse. Cette thèse vous est dédiée.

J'adresse également mes remerciements à la famille Crenganis, particulièrement mon ami Sebastian Alex. Vous m'avez tant apporté depuis que je vous connais. Vous êtes comme une seconde famille pour moi.

Je tiens à remercier la famille Nikiéma au Burkina Faso, particulièrement Apolline Nikiéma dont l'aide a été des plus précieuses durant tout mon séjour dans un pays, le Burkina Faso, que je ne connaissais pas au début et que j'adore maintenant. Merci également au frère Henri Biram Ndong, au frère Alphone Tine, au frère Jean-Marie Thior, au frère Rémi Ndong, à Max, aux prêtres de la Paroisse Notre-Dame du Liban à Dakar, à Madame Rose Ndiaye. Votre aide a été déterminante au Sénégal.

Un petit clin d'œil aussi à Mor Sall, Mbacké, Baba et tous les gars de la bijouterie de Ouagadougou (vous vous reconnaissez) mais aussi à Rémi et Chloé, mes premiers amis à Ouagadougou, Sept et Sarah et leur fils Samuel chez qui j'ai logé et qui ont été d'une si grande gentillesse à mon égard. Merci au frère Adrien Marr, au frère Maurice Diouf, à l'abbé Jacob Yoda, à tous ceux qui travaillent à l'Archevêché de Ouagadougou et à vous tous qui m'avez apporté votre aide au Burkina Faso et au Sénégal.

Et comment pourrais-je oublier mes chers professeurs de l'École d'études politiques? Je remercie le professeur André Laliberté avec qui j'ai eu des échanges formidables et très constructifs. J'exprime également ma très grande gratitude au professeur Frédéric Vairel que j'ai côtoyé durant tout mon doctorat et qui est toujours disponible. Il a beaucoup stimulé ma réflexion sur des sujets divers et toujours intéressants. Et, le meilleur pour la fin, un immense merci au professeur Cédric Jourde, mon directeur de recherche et mentor. Sur tous les aspects, théoriques, méthodologiques, empiriques et même personnels, le professeur Jourde m'a tellement apporté qu'un *dieuredieuf* serait trop peu de chose!

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ - MOTS-CLÉS	ii
REMERCIEMENTS	iii
TABLE DES MATIÈRES	iv
LISTE DES SIGLES ET ACRONYMES	viii
BURKINA FASO: CARTE ADMINISTRATIVE	xi
SÉNÉGAL: CARTE ADMINISTRATIVE	xii
INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
La gestion du pluralisme religieux: une trame historique récurrente	1
Précisions préalables, contributions et plan de la thèse	4
CHAPITRE I	
ÉTAT ET MINORITÉS RELIGIEUSES: DES RAPPORTS AUX REPRÉSENTATIONS	12
Des rapports entre État et minorités religieuses	12
<i>Dépeindre les rapports entre État et minorités religieuses</i>	12
<i>Entre l'État protecteur et l'État prédateur: minorités à protéger ou à léser?</i>	15
<i>Perceptions de l'État par les minorités religieuses</i>	27
Question de recherche et présentation des résultats	31
CHAPITRE II	
CONCEPTUALISER ET APPRÉHENDER LES REPRÉSENTATIONS SOCIALES	37
L'instrumentalisation de l'identité religieuse par l'État	37
La théorie du capital social	41
L'approche de la stratification sociale: systèmes stratifiés et systèmes non stratifiés	46
Les approches cognitives de l'identité	50
Cadre théorique: Une approche structurale des représentations sociales	54
<i>Remarques préalables</i>	54
<i>Définition de concepts</i>	58
<i>Une approche structurale des représentations sociales: représentations centrales et représentations périphériques</i>	61
Méthodes de collecte des données	67
<i>Entrevue semi-dirigée</i>	69
<i>Observation participante</i>	70
<i>Recueil de données secondaires</i>	72
CHAPITRE III	
L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET LE BURKINA FASO: HISTOIRES LIÉES	74
Une histoire politique du Burkina Faso	74
<i>De l'époque coloniale à l'indépendance (1895-1960)</i>	74
<i>Le Burkina Faso contemporain</i>	78
<i>De la Haute-Volta au Burkina Faso (1960-1987).</i>	78

<i>Le Burkina Faso sous Blaise Compaoré.</i>	85
L'Église catholique au Burkina Faso	91
<i>Des premières missions à l'établissement d'un clergé indigène (1899-1960)</i>	91
<i>L'Église catholique dans le Burkina Faso contemporain (1960 à nos jours)</i>	95
CHAPITRE IV	
LES CATHOLIQUES AU BURKINA FASO: UNE COMMUNAUTÉ RELIGIEUSE QUI SE REPRÉSENTE COMME UNE MINORITÉ DOMINANTE	105
La conviction de contrôler du pouvoir temporel	106
<i>Un accès privilégié au dispositif étatique: l'éducation comme pivot de domination politique</i>	106
<i>Un enseignement privilégié aux yeux des catholiques</i>	108
L'"Esprit du christianisme" au cœur de l'État et de l'Histoire	110
Une domination politique et démographique?	125
L'Autre chrétien ou le péril <i>merca</i>	127
Une crainte de la montée de l'islamisme	131
Conclusion: une communauté qui se pense dominante	137
CHAPITRE V	
LES REPRÉSENTATIONS PÉRIPHÉRIQUES DES CATHOLIQUES AU BURKINA FASO: L'ÉTAT AU QUOTIDIEN, UN ACTEUR RELIGIEUSEMENT NEUTRES	139
Représentations des forces de police, de gendarmerie et de la justice: des institutions religieusement neutres	140
Dénonciation du système judiciaire et des forces de l'ordre	142
Catholiques burkinabè et représentations de l'État au quotidien: documents administratifs, soins sanitaires et enseignement public	145
Des mesures coercitives conciliables avec la foi catholique	147
Des médias publics perçus comme égalitaristes	149
État, représentations des catholiques burkinabè et lieux de culte: une implantation sans contrainte	151
État, fêtes, célébrations et pèlerinages catholiques	155
Les catholiques burkinabè et l'espace politique	159
<i>Les catholiques burkinabè et le processus électoral</i>	160
<i>La politique comme domaine de corruption matérielle et spirituelle</i>	161
<i>Dénonciations de la IVème République</i>	164
Conclusion: catholiques et citoyens	165
CHAPITRE VI	
L'ÉGLISE CATHOLIQUE AU SÉNÉGAL	167
Une histoire politique du Sénégal	167
<i>Le Sénégal colonial (XIXème siècle - 1960)</i>	167
<i>Le Sénégal contemporain (1960 à nos jours)</i>	170
Une histoire de l'Église catholique au Sénégal	179
<i>Des premières missions à l'indépendance</i>	179
<i>L'Église catholique au Sénégal (1962 à nos jours)</i>	185

CHAPITRE VII**LES REPRÉSENTATIONS CENTRALES DES CATHOLIQUES SÉNÉGALAIS:
UNE MINORITÉ POLITIQUEMENT DOMINÉE**

	191
Une minorité qui se représente comme politiquement marginalisée	192
Le paradoxe de l'enseignement catholique	195
<i>Un enseignement réputé aux yeux des catholiques</i>	195
<i>Un enseignement déconsidéré selon les catholiques</i>	197
"L'islam a pris l'État au Sénégal": la représentation d'un État sous domination musulmane	201
<i>Un "Esprit de l'islam" au cœur de l'État?</i>	201
<i>Wade et les catholiques</i>	206
Les protestants: entre méfiance et rapprochement	212
La crainte d'une domination exacerbée des musulmans: le spectre de l'islamisme	215
Conclusion: les représentations centrales des catholiques sénégalais	220

CHAPITRE VIII**CATHOLIQUES SÉNÉGALAIS ET REPRÉSENTATIONS PÉRIPHÉRIQUES DE
L'ÉTAT: DES INSTITUTIONS GÉNÉRALEMENT NEUTRES SUR LE PLAN
RELIGIEUX**

	224
Représentations d'un État religieusement neutres: forces de l'ordre, justice et mesures coercitives	225
Représentations de l'État à travers l'accès aux documents administratifs, l'enseignement et les hôpitaux publics	228
Représentations des médias publics: avantage aux musulmans	230
L'accès à la terre et la construction des lieux de culte: plusieurs portraits	232
Célébrations et pèlerinages religieux	234
Conclusion: des catholiques qui se représentent comme des citoyens malgré tout	237

CHAPITRE IX**AUX RACINES DES REPRÉSENTATIONS DES CATHOLIQUES AU BURKINA
FASO ET AU SÉNÉGAL**

	241
De la cause des représentations: des tendances de longue durée	241
L'importance des premières conversions, des groupes ethniques convertis et du poids du nombre	245
L'Église catholique au Burkina Faso et les confréries musulmanes sénégalaises: destins parallèles	249
<i>Une influence naissante</i>	250
<i>Âge d'or, crises et renouveau</i>	256
<i>Au Sénégal.</i>	256
<i>Au Burkina Faso.</i>	261

Des représentations centrales intelligibles au regard de l'histoire	267
L'existence d'un État laïque	269
CONCLUSION GÉNÉRALE	275
BIBLIOGRAPHIE	282
ANNEXE	
Listes des personnes interrogées	304

LISTE DES SIGLES ET ACRONYMES

ADF (Alliance pour la Démocratie et la Fédération) (Burkina Faso)

ADF-RDA (Alliance pour la Démocratie et la Fédération-Rassemblement Démocratique Africain) (Burkina Faso)

AFP (Alliance des Forces de Progrès) (Sénégal)

AJ/PADS (And Jëf/ Parti Africain pour la Démocratie et le Socialisme) (Sénégal)

AOF (Afrique Occidentale Française)

APR (Alliance Pour la République) (Sénégal)

BDS (Bloc Démocratique Sénégalais)

BFEM (Brevet de Fin d'Études Moyennes)

BJP (Bharatiya Janata Party)

CCB (Communautés Chrétiennes de Base)

CCRP (Conseil Consultatif sur les Réformes Politiques) (Burkina Faso)

CDP (Congrès pour la démocratie et le Progrès) (Burkina Faso)

CDR (Comités de Défense de la Révolution)

CENI (Commission électorale nationale indépendante)

CNEC (Conseil National de l'Enseignement Catholique)

CSE (Conseil Économique et Social)

CESE (Conseil Économique, Social et Environnemental)

CMRPN (Comité Militaire de Redressement pour le Progrès National)

CNOE (Commission nationale d'organisation des élections)

CNR (Conseil National de la Révolution)

CR (Comités Révolutionnaires)

CREI (Cour de Répression de l'Enrichissement Illicite)

CSP (Conseil de Salut du Peuple)

DDEC (Directions Diocésaines de l'Enseignement Catholique)

FIDES (Fonds d'Investissement pour le Développement Économique et Social)

Franc CFA (Franc de la Communauté Financière africaine)

LD/MPT (Ligue Démocratique/Mouvement pour le Parti du Travail) (Sénégal)

MACO (Maison d'Arrêt et de Correction de Ouagadougou)

MDV (Mouvement Démocratique Voltaïque)

MFDC (Mouvement des Forces Démocratiques de Casamance)

MLN (Mouvement de Libération Nationale) (Burkina Faso)

MPA (Mouvement Populaire Africain) (Burkina Faso)

MPP (Mouvement du Peuple pour le Progrès) (Burkina Faso)

MRV (Mouvement de Regroupement Voltaïque)

OCADES (Organisation Catholique pour le Développement et la Solidarité)

ODP/MT (Organisation pour la Démocratie Populaire/Mouvement du Travail) (Burkina Faso)

ONEL (Observatoire National des Élections)

PAI (Parti Africain de l'Indépendance) (Sénégal)

PDP (Parti pour la Démocratie et le Progrès) (Burkina Faso)

PDS (Parti Démocratique Sénégalais)

PDU (Parti Démocratique Unifié) (Burkina Faso)

PDU-RDA (Parti Démocratique Unifié-Rassemblement Démocratique Africain) (Burkina Faso)

PIT (Parti de l'Indépendance et du Travail) (Sénégal)

PRA (Parti du Rassemblement Africain) (Sénégal)

PRA (Parti du Regroupement Africain) (Burkina Faso)

PSEMA (Parti Social d'Éducation des Masses Africaines) (Burkina Faso)

PS (Parti Socialiste Sénégalais)

PSS (Parti de la Solidarité Sénégalaise)

RDA (Rassemblement Démocratique Africain) (Burkina Faso)

RFI (Radio France Internationale)

RTB (Radiodiffusion Télévision du Burkina)

RTS (Radiodiffusion Télévision Sénégalaise)

SEP (Société des Éditeurs de la Presse privée)

SNEC (Secrétariat National de l'Enseignement Catholique)

TNB (Télévision nationale du Burkina)

TPR (Tribunaux populaires de la Révolution)

UCAO (Université Catholique d'Afrique de l'Ouest)

UDF/Mbolomi (Union pour la démocratie et le fédéralisme/Mbolomi) (Sénégal)

UDIVH (Union pour la Défense des Intérêts de la Haute-Volta)

UDV-RDA (Union Démocratique Voltaïque-Rassemblement Démocratique Africain)

UNDD (Union nationale pour la défense de la démocratie) (Burkina Faso)

UNEC (Union Nationale des Établissements Catholiques)

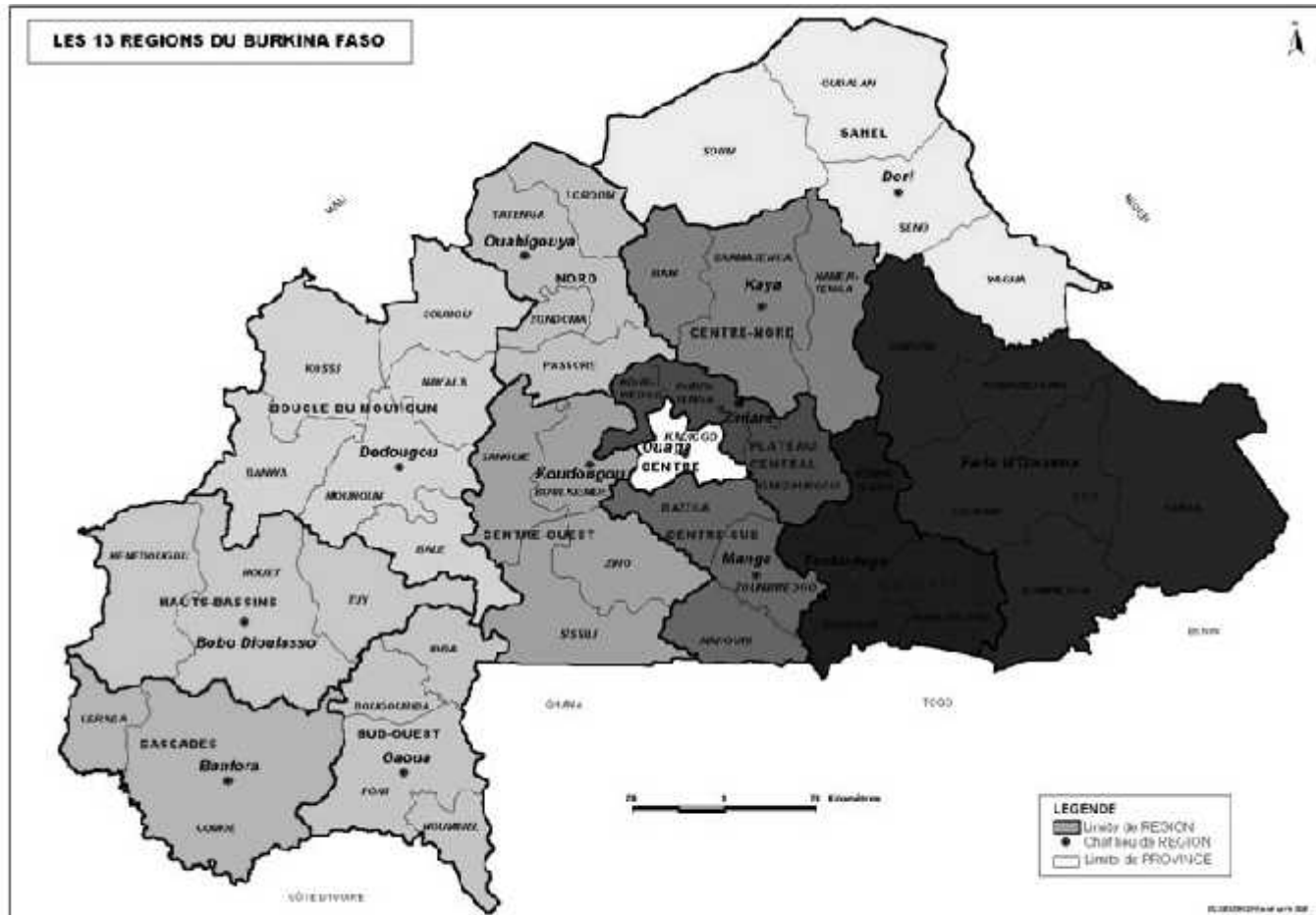
UPC (Union pour le progrès et le changement) (Burkina Faso)

UPS (Union Progressiste Sénégalaise)

URD (Union pour le renouveau démocratique) (Sénégal)

UV (Union Voltaïque)

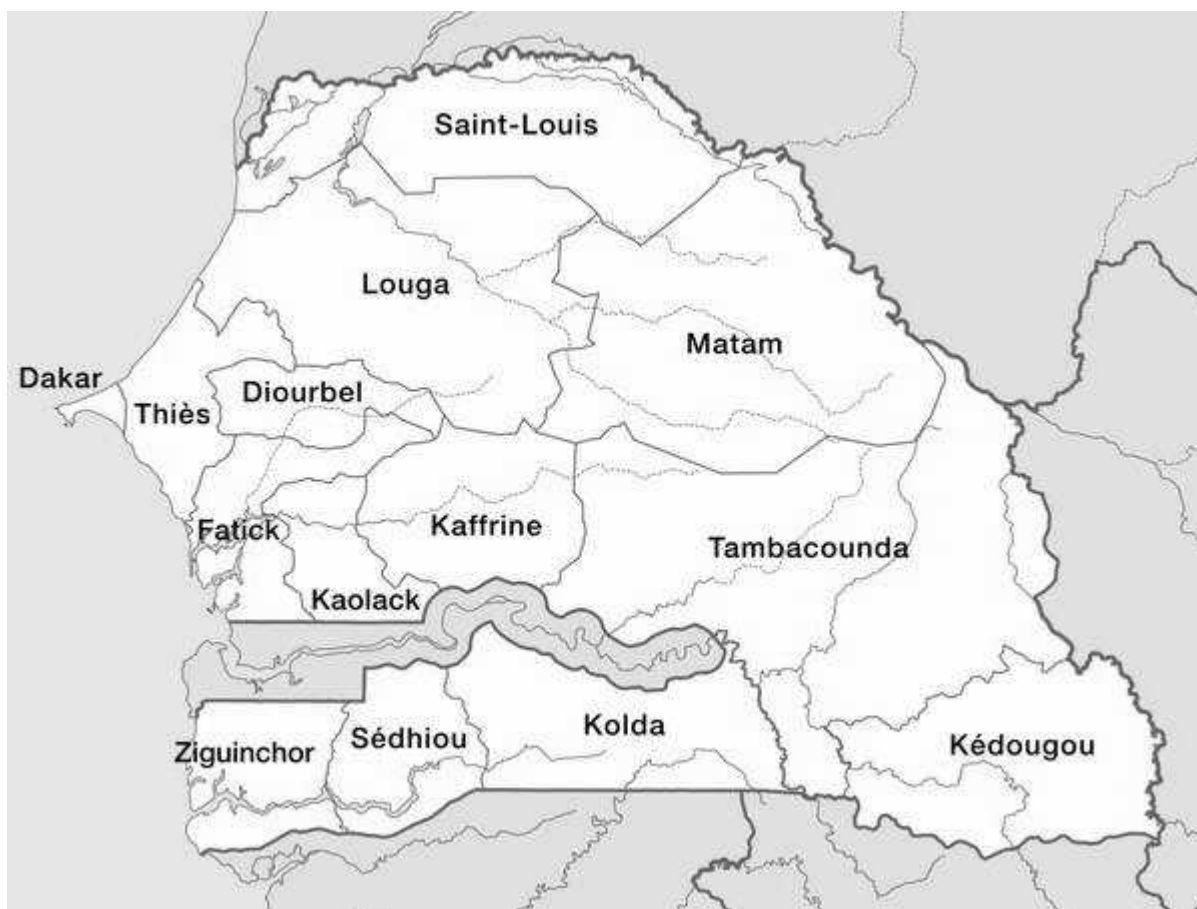
BURKINA FASO: CARTE ADMINISTRATIVE



Source:

<http://www.insd.bf/n/index.php/burkina/carte-du-burkina-faso/12-le-burkina>

SÉNÉGAL: CARTE ADMINISTRATIVE



Source:

http://www.senegal-online.com/wpcontent/uploads/2014/12/Regions_du_Senegal.jpg

INTRODUCTION GÉNÉRALE

La gestion du pluralisme religieux: une trame historique récurrente

Imaginatifs ont été tous les conquérants pour faire face à la diversité religieuse dans les empires qu'ils ont créés. La gestion de la diversité religieuse, c'est-à-dire celle des différentes communautés religieuses présentes dans un territoire donné, a historiquement constitué un casse-tête pour les autorités politiques de toute époque. Pour réguler le religieux, celles-ci ont recouru à une pluralité de méthodes, allant de la répression la plus dure à la tolérance la plus bienveillante. Les exemples sont légions. Au Proche-Orient ancien, l'Assyrien Assurbanipal procédait à de vigoureuses représailles sur les peuples qui montraient des velléités d'autonomie en prenant le soin de détruire leurs objets de culte ou en les prenant en otage (Arnaud, 2007)¹. En Perse, durant la période achéménide, Cyrus II le Grand, faisait preuve d'une politique de tolérance religieuse consacrée dans sa fameuse Cylindre où il laissait aux peuples subjugués une relative liberté de culte (Briant, 1996). À Rome, le religieux était fort régulé et l'importation de cultes suscitait la crainte des dirigeants qui n'hésitaient pas à recourir à une répression sévère lorsqu'ils menaçaient l'ordre comme l'a montré l'exemple célèbre des Bacchanales (Salles, 2008). Au Moyen-Âge, les conquérants mongols ont, quant à eux, alterné répression et tolérance à l'égard de la prodigieuse diversité religieuse qui caractérisait leur empire (Roux, 1993). En France, au XVI^{ème} siècle, au lendemain des guerres entre protestants et catholiques, Henri IV proclama l'édit de Nantes qui consacra l'égalité de conscience et une plus grande tolérance pour les protestants (Cazaux, 1986). À l'époque moderne, les Britanniques et les Français ont fait face au même défi de la gestion de la diversité religieuse au sein de leurs empires

¹ Au Proche-Orient ancien, l'enlèvement d'une statue qui est objet d'adoration pouvait signifier l'enlèvement de la divinité représentée. Ainsi, plus qu'un symbole de conquête, il s'agissait de ravir un artefact religieux à des communautés conquises qui ne pouvaient ainsi plus s'adonner à leurs cultes.

coloniaux. Une fois la phase de la conquête terminée, ils feront preuve d'une relative accommodation à l'égard des communautés religieuses locales en autant que celles-ci ne mettent pas en cause le nouvel ordre politique et social.

Partie intégrante des relations entre les communautés religieuses et le pouvoir politique, les rapports entre minorités religieuses et l'État peuvent aussi revêtir les mêmes aspects. Ces rapports peuvent être très conflictuels surtout à une époque caractérisée par une remarquable effervescence religieuse (Gill, 2001; Filoramo, 2002). Et, ici aussi, les exemples foisonnent. En Birmanie, la minorité musulmane est persécutée par les bouddhistes parfois avec la complicité de l'État (surtout la police) qui ferme les yeux. En Chine, les Ouïghours (qui constituent une minorité musulmane) et les Tibétains (bouddhistes pour la plupart) sont parfois pris à partie par la police et l'État qui les traite de "bandits" voire de "terroristes". En Égypte, les Coptes ont régulièrement été pris pour cible sous les divers régimes. D'ailleurs, dans le contexte du Printemps arabe, d'aucuns se sont interrogés sur le sort des minorités religieuses surtout dans des pays qui sont passés sous un gouvernement islamiste (Abu-Munshar, 2012). En Irak, après la chute du régime de Saddam Hussein, les Assyriens, une minorité chrétienne, ont été victimes d'attaques multiples sans que l'État ne puisse les protéger. Suite aux différents bouleversements allant du renversement de François Bozizé par la Séléka (une coalition hétéroclite de rebelles) au départ de Michel Djotodja, la République Centrafricaine a connu une flambée de violence et des membres de la minorité musulmane sont massacrés par les milices chrétiennes qui les accusent d'avoir été complices de la Séléka, responsable de multiples exactions, sous le regard passif de ce qui reste de l'État centrafricain. Dans d'autres contextes, les rapports entre l'État et les minorités religieuses semblent plus apaisés. C'est le cas au Mali avec la communauté catholique ou la Tunisie avec la communauté juive.

La présente recherche a pour but d'étudier les rapports entre État et minorité religieuse. Plus particulièrement, elle se propose d'investiguer les représentations de l'État qu'ont les communautés catholiques dans deux pays africains: le Burkina Faso et le Sénégal. Elle s'intéresse ainsi à deux communautés qui constituent des minorités religieuses dans leurs pays respectifs. Au Sénégal, selon le recensement de 1988 (le dernier à fournir des chiffres sur la répartition de la religion dans le pays), les chrétiens (catholiques et protestants inclus) représentent 4,3% de la population totale. Au Burkina Faso, on recensait 20,6% de catholiques en 1994 (Otayek, 1997, p.223) puis 19 % en 2006. Dans les deux pays, les musulmans constituent la majorité religieuse (93,8% de la population sénégalaise en 1988 et 60,5% de la population burkinabè en 2006).

La question qui orientera la présente recherche est la suivante : *Comment les membres des communautés catholiques au Burkina Faso et au Sénégal se représentent-ils respectivement les États burkinabè et sénégalais?* La période analysée va de l'indépendance, 1960, à l'année de mon terrain, 2013. De manière générale, les résultats du travail de terrain effectué au Burkina Faso et au Sénégal sont les suivants : les représentations centrales des interlocuteurs catholiques burkinabè sont celles d'un État qu'ils dominent, à la fois grâce à une supériorité éducative insufflée par les écoles catholiques et à un 'Esprit du christianisme' qui veillerait (via la sanction et la récompense) sur les catholiques. Par contre, la représentation centrale des interlocuteurs catholiques sénégalais est celle d'un État "que l'islam a pris", notamment par l'entremise des puissantes confréries soufies. Les résultats de l'enquête de terrain montrent aussi que, dans leurs interactions quotidiennes avec l'État, donc avec les institutions et agents qui incarnent l'État dans ses rapports les plus ordinaires, c'est-à-dire la police, les juges, les préfets, ou encore les instituteurs, mes interlocuteurs catholiques au Burkina Faso et au Sénégal se

représentent généralement cet État au quotidien comme un ensemble d'institutions neutres sur le plan religieux. Je développerai chacun de ces arguments au prochain chapitre.

Avant de poursuivre, il convient d'apporter quelques précisions et de faire état des contributions de cette thèse à la littérature existante.

Précisions préalables, contributions et plan de la thèse

Il faut dès ici insister sur le fait que la recherche porte sur une identité bien particulière : l'identité religieuse. Celle-ci est différente de l'ethnicité², de l'identité raciale ou encore régionale. Elle est souvent construite sur des préceptes et des traditions (organisés dans un Texte ou des « Écritures » dans les religions abrahamiques) plus rigides que certains marqueurs ethnolinguistiques par exemple. Toutefois, la religion, à part certaines exceptions comme l'hindouisme (on naît hindou, on le devient difficilement) (Thual, 2003, p.194), permet généralement la conversion. Cette conversion, d'ailleurs relativement rapide pour le christianisme et surtout pour l'islam, est difficile, voire impossible dans certains cas, en ce qui concerne l'identité ethnique ou raciale. De plus, l'identité religieuse place généralement le croyant dans une communauté aux frontières qui se veulent universelles. En ce sens, il appartient à un ensemble composite qui dépasse souvent son appartenance à d'autres groupes identitaires. Ceci peut avoir un impact sur plusieurs aspects de sa vie comme les ressources à mobiliser. En effet, le croyant peut en principe solliciter l'aide de ses coreligionnaires de partout dans le monde. L'identité religieuse se distingue donc des autres types d'identité, même si elle partage avec celles-ci certains traits comme l'appartenance à un groupe spécifique ou l'existence de significations

² Ceci, bien que Donald L. Horowitz (1985) tende à regrouper divers types d'identités sous le seul vocable de l'ethnicité.

partagées, une culture (Ross, 1997), qui unissent les membres d'un groupe et les distinguent des autres.

La présente étude, comme l'indique la question de recherche, s'intéresse aux représentations sociales et non aux attitudes ou opinions. Selon Moscovici (1984, p.24), le but des représentations sociales est de rendre quelque chose de non familier, voire la non familiarité elle-même, familier. Les représentations sociales constituent des systèmes de croyances structurés (Fraser, 1994, p.3) permettant d'interpréter la réalité pour les groupes sociaux qui les élaborent (Abric, 2001, p.43). Certains auteurs comme Garoscio (2006, p.35) définissent les représentations sociales comme des ensembles organisés et hiérarchisés des jugements, attitudes et informations qu'un groupe social donné produit à propos d'un objet donné. Même si pour Garoscio et d'autres auteurs comme Farr (1994) et Bergamaschi (2011), les représentations sociales et les attitudes sont très intimement corrélées, il est coutume, dans la littérature, de différencier représentations sociales et attitudes. Fraser (1994) note que, là où les représentations sociales sont des compréhensions largement partagées et structurées à propos de domaines spécifiques de la vie sociale, les attitudes sont plus limitées, plus discrètes et plus étroitement focalisées. Pour lui, les représentations sociales sont utilisées pour l'étude des similarités dans les visions du monde largement partagées à l'intérieur d'un groupe alors que les attitudes mesurent les différences à l'intérieur d'un groupe. Selon Fraser (1994), des différences méthodologiques existent également : les représentations sociales sont souvent étudiées par le biais de méthodes descriptives et les résultats (*findings*) sont présentés de manière non quantifiée et qualitative; les attitudes étant étudiées dans des contextes expérimentaux puis évaluées et analysées avec des techniques quantitatives sophistiquées.

Dans cette thèse, recourir à une étude des représentations sociales me semble plus prometteur qu'une étude des attitudes. Comme le souligne Bergamaschi (2011, p.95), les attitudes sont des évaluations psychologiques d'un objet selon un certain degré de faveur ou de défaveur. Elles s'expriment dans les points de vue fugaces ou, dans le langage des sondages, les opinions d'un individu ou d'un groupe. D'où d'ailleurs leur compatibilité avec le formalisme des méthodes quantitatives. Une étude des attitudes, dans une recherche comme celle-ci, ne serait pas des plus appropriées dans la mesure où elle ne permettrait pas de saisir en profondeur la façon dont les catholiques burkinabè et sénégalais perçoivent l'État dans leurs pays respectifs.

Comme je le développerai plus loin, la présente recherche souhaite s'inscrire dans la littérature sur les rapports entre minorités religieuses et État. L'analyse de ces rapports ne pourrait se passer des convictions profondes, des compréhensions largement partagées, donc des représentations sociales, qu'ont les membres des minorités religieuses à propos de l'État. Cette thèse ne peut donc pas se contenter d'une étude sur les attitudes et faire l'économie d'une étude des représentations qui, seule, permet de faire la lumière sur le "réservoir socio-cognitif" (Bergamaschi, 2011, p.94) des groupes étudiés. D'ailleurs, comme le remarque Bergamaschi (2011, p.94), même une étude des attitudes serait incomplète si elle ne prenait pas en compte les représentations sociales qui structurent cognitivement les objets sociaux et autorisent l'expression des évaluations spontanées que sont les attitudes. Une étude des représentations nécessite des méthodes de collecte de données comme l'entrevue ou l'immersion dans des groupes spécifiques et une démarche d'analyse descriptive comme cela sera le cas ici.

La contribution de cette thèse est à la fois d'ordre empirique et théorique. Sur le plan empirique, la thèse comporte deux apports. D'abord, les deux cas sont des pays du

Sahel, région dont la population est à majorité musulmane et qui, depuis quelques années, est fortement marquée par la résurgence de l'islam politique. De nouveaux mouvements politiques, certains violents (Al-Qaida au Maghreb Islamique, Mouvement pour l'unicité et le Jihad en Afrique de l'Ouest, Boko Haram), d'autres non-violents, qu'ils soient d'orientation soufie ou islamistes (réformistes) (Samson, 2006; Fourchard et Mary, 2005; Soares, 2006), ont émergé et affichent une vision socio-politique qui remet en question l'État post-colonial actuel. Les rapports entre les groupes religieux, entre l'islam, le christianisme et mêmes les pratiques religieuses locales (incluant les pratiques islamiques, notamment soufies, considérées comme hétérodoxes par certains mouvements islamistes) s'en voient ainsi bouleversés. Les États du Sahel doivent eux-mêmes se positionner face à ces nouveaux mouvements et leurs revendications. Ce qui a un impact sur la manière dont les minorités se représentent et vont se représenter l'État. Les cas du Mali et du Nord-Nigeria sont ceux qui exemplifient les plus le défis que l'islam politique pose à l'État. Mais ces développements concernent également les autres pays sahéliens, dont le Burkina Faso et le Sénégal. Aussi, est-il important, dans ce contexte où le religieux est porteur de tensions politiques, d'étudier les représentations des communautés catholiques qui forment l'une des plus larges minorités religieuses dans les États du Sahel. Ceux-ci font, en outre, partie d'un contexte mondial marqué par une transnationalisation des mouvements religieux (Laliberté, 2009; Fourchard, Mary et Otayek, 2005) et une demande effrénée de biens de salut (Filoramo, 2002).

La seconde contribution empirique consiste à faire la lumière sur une dimension très peu étudiée à ce jour par les politologues, à savoir les rapports entre l'État et les communautés catholiques du Sahel, notamment celles du Burkina Faso et du Sénégal. Certes, la communauté catholique burkinabè a déjà fait l'objet de quelques études. Mais

elles sont limitées en nombre, ainsi qu'au niveau des problématiques analysées (Otayek, 1997; Somé, 2001). Quant à la communauté catholique sénégalaise, aucun politologue ne s'y est intéressé. Il n'existe pratiquement pas d'ouvrage ou d'article scientifique sur les catholiques sénégalais et leurs rapports avec l'État. Tout le contraire de la communauté musulmane qui a fait l'objet d'une pléthore d'études, que ce soit pour son histoire ou ses relations avec l'État (O'Brien, 1971; Villalon, 2004; Dozon, 2010; Jourde, 2010).

Sur le plan théorique, cette étude est motivée par le manque relatif de travaux systématiques sur les perceptions qu'ont les groupes religieux minoritaires à l'égard de l'État dans les pays non-occidentaux. Plus spécifiquement, la façon dont les minorités religieuses se représentent l'État n'a pas fait l'objet d'études alliant approche théorique rigoureuse et travail minutieux de terrain. Beaucoup de travaux (Planhol, 1997; Charbonnier, 2002) existants sont de nature descriptive. Certains auteurs (Brass, 1997; Brass, 2003; Varshney, 2002; Wilkinson, 2004) se sont concentrés sur les rapports potentiellement conflictuels voire violents entre un État et ses minorités et les facteurs qui peuvent inciter le premier à protéger ou faire violence à ces dernières. D'autres auteurs (O'Fahey, 1996; Zeidan, 1999) se sont intéressés aux perceptions de ces minorités à l'égard de l'État mais leurs arguments souffrent de quelques tares. D'une part, ils ont tendance à uniformiser les perceptions des membres de groupes minoritaires comme si ces dernières constituent des blocs monolithiques et cohérents, alors qu'il faudrait escompter que ces perceptions soient plurielles voire, parfois, divergentes. D'autre part, ces auteurs supposent (souvent sans le démontrer) qu'on peut déduire les représentations d'une minorité religieuse à partir des actions de l'État. L'absence, chez ces auteurs, d'étude ethnographique sérieuse leur est préjudiciable.

Le relatif manque d'études sur la façon dont les minorités religieuses se représentent l'État constitue un grand problème pour bien comprendre les rapports qu'elles entretiennent avec celui-ci. L'analyse des représentations de ces minorités permet de bien saisir les comportements de ses membres envers l'État et ainsi l'évolution des relations qu'elles ont avec ce dernier. Il est connu que les représentations influent sur les pratiques et comportements individuels et collectifs (Abric, 2001, p. 43), lesquels influencent, en retour, les représentations (Moscovici, 1984, p.13; Abric, 1994a, p.18). Ainsi, ce n'est qu'en investiguant ces représentations qu'on sera plus en mesure de savoir pourquoi et comment les rapports entre ces minorités et l'État peuvent varier. Cela est des plus pertinents dans le contexte sahélien marqué par l'émergence de nouveaux mouvements islamistes dont les actions et revendications sont susceptibles de polariser les diverses communautés religieuses.

Enfin, il faut mentionner que le but de l'étude sera aussi d'effectuer une comparaison entre deux pays fort analogues mais présentant certaines caractéristiques différentes. En effet, le Burkina Faso et le Sénégal sont deux pays francophones, se situant en Afrique de l'Ouest. Tous deux ont connu la crise économique des années 1980-1990 et ont entamé un processus de démocratisation politique. Leurs populations respectives sont plurielles sur les plans ethnolinguistique et religieux; les deux pays abritant les mêmes confessions : islam (essentiellement sunnite et qui peut se décliner en plusieurs mouvements), catholicisme, protestantisme, et croyances dites traditionnelles (ou « animismes »). Dans les deux cas, les communautés catholiques sont en position de minorité. Au Sénégal, les chrétiens (catholiques et protestants inclus) formaient 4,3% de la population totale en 1988. Au Burkina Faso, on recensait 19 % de catholiques en 2006. Mais c'est sur le plan politique qu'il faut chercher les principaux traits de différence entre

les deux pays. En effet, si le Sénégal est un État relativement démocratique³, le Burkina Faso a toujours été sous la gouverne de régimes autoritaires ou autoritaires compétitifs (André et Hilgers, 2009). Certes, le Sénégal a connu un régime à parti unique (ou unifié) de 1960 à 1974, mais les deux alternances politiques pacifiques (2000 et 2012), le degré de compétition électorale, et le degré plus élevé de respect des droits civiques et politiques le situent dans une catégorie distincte du Burkina Faso. Ainsi, en procédant à une étude comparative, le but est de voir si les traits analogues et les traits de contraste (dont le type de régime politique) ont quelque influence sur les représentations que les catholiques burkinabè et sénégalais ont de l'État.

Ceci étant, le prochain chapitre consistera en une revue de la littérature sur les relations entre groupes religieux minoritaires et État. Cela permettra de dégager les lacunes de la littérature existante ainsi que certaines tendances analytiques qui pourront servir à construire le cadre d'analyse. Au sortir de cette recension, la question de recherche ainsi que les résultats de la recherche seront présentés.

Un cadre théorique, s'inspirant d'éléments issus de la sociologie politique et de la psychologie sociale, sera élaboré au chapitre II. Ce chapitre sera également l'occasion d'exposer les méthodes de collecte des données qui ont été retenues pour la présente recherche. Dans le chapitre III, on dressera les grandes lignes de l'histoire politique et de l'histoire de l'Église catholique au Burkina Faso. Le chapitre IV s'intéressera au fait que mes interlocuteurs catholiques burkinabè représentent l'État comme un appareil qu'ils dominent. Dans le chapitre V, on verra que, dans leurs interactions avec l'État, mes

³ De la fin des années senghoriennes aux débuts de la présidence d'Abdou Diouf, Christian Coulon (1988) qualifiait le Sénégal de « semi-démocratie ». L'alternance de 2000 qui porta Abdoulaye Wade au pouvoir fit dire à Sheldon Gellar (2005) que le Sénégal était devenu une démocratie. Et, aux débuts des années 2000, Larry Diamond (2002) considérait volontiers le Sénégal comme une « démocratie électorale ».

interlocuteurs catholiques burkinabè se représentent celui-ci comme un ensemble d'institutions qui les traitent comme des citoyens de plein droit. Les grandes lignes de l'histoire politique et de l'histoire de l'Église catholique au Sénégal seront rappelées au chapitre VI. Dans le chapitre VII, on constatera que mes interlocuteurs catholiques au Sénégal ont la conviction que les musulmans dominant l'appareil d'État et qu'ils constituent ainsi une minorité marginalisée sur le plan politique. Toutefois, dans le chapitre VIII, on verra que cela n'empêche pas que, dans leurs interactions avec l'État, ils se représentent celui-ci comme un ensemble d'institutions qui les traitent comme des citoyens de plein droit, dans un certain nombre de domaines. Le chapitre IX consistera à une présentation des facteurs (le poids démographique des catholiques dans les deux pays étudiés, l'importance de l'Église catholique au Burkina Faso et des confréries soufies au Sénégal, l'existence d'un État laïque dans ces deux pays) qui, selon moi, pourraient expliquer les représentations de mes interlocuteurs catholiques au Burkina Faso et au Sénégal. La présente thèse sera clôturée par une conclusion générale qui présentera un résumé de différentes étapes de l'étude, en exposera certaines limites et dressera quelques pistes de réflexion.

CHAPITRE I

ÉTAT ET MINORITÉS RELIGIEUSES: DES RAPPORTS AUX REPRÉSENTATIONS

Des rapports entre État et minorités religieuses

La littérature s'intéressant aux rapports entre minorités religieuses et État peut être divisée en trois catégories. Il y a d'abord des travaux de type descriptif qui se contentent de dresser un portrait des rapports entre un État donné et un ou plusieurs groupes religieux minoritaires. Ces travaux font souvent l'économie d'une analyse poussée de ces rapports. Il existe ensuite, des écrits qui évoquent les facteurs qui incitent l'État à protéger ou faire violence sur ses minorités. Finalement, il est des études qui s'intéressent aux représentations des minorités à l'égard de l'État mais sans pour autant effectuer d'études systématiques, d'analyse de terrain ou recourir à un cadre théorique particulier.

Dépeindre les rapports entre État et minorités religieuses

Les rapports État et minorités religieuses ont fait l'objet de plusieurs écrits à caractère descriptif. Parmi ceux-ci, on note les œuvres généralistes portant sur les minorités religieuses dans contextes aussi divers que l'Indonésie (Van Klinken, 2003), la région du Caucase ou la Chine (Feillard et Allès, 2001). Il y a par exemple l'ouvrage monumental de Xavier de Planhol (1997) qui décrit les relations parfois très tumultueuses des minorités religieuses dans certains États à majorité musulmane. Dans cet ouvrage qui porte essentiellement sur les pays du monde arabe, Planhol remarque par exemple que les rapports entre les chrétiens syriens et le parti Ba'th au pouvoir n'ont pas toujours été au beau

fixe. En effet, les chrétiens syriens se sont d'abord laissés séduire par l'attitude pro-minorités du pouvoir laïciste qu'ils vont contester en 1967 à la suite de la fermeture des écoles religieuses (Planhol, 1997, p.381). Le géographe français montre aussi l'évolution de la vie des Coptes dans l'Égypte du XXème siècle au courant duquel ils sont passés du statut de groupe religieux influent (les Coptes représentaient 44% des membres de la fonction publique en 1910) au statut de groupe religieux discriminé sur plusieurs plans (la police, la défense, l'éducation et les affaires étrangères sont des domaines qui leur sont fermés depuis les années 1940).

Jean Charbonnier (2002) a aussi écrit un ouvrage important sur l'histoire des chrétiens en Chine. En Chine, la présence des chrétiens date au moins de la dynastie des Tang qui a régné entre les VIIème et XXème siècles. Charbonnier (2002, p.280) rapporte notamment qu'ils furent très influents après l'invasion du pays par les troupes gengiskhanides (Roux, 1993) et que l'avènement des communistes à la tête du pays en 1949 coïncida avec un rejet des missionnaires étrangers présent sur le territoire. À partir de 1958, les évêques de l'Église catholique de Chine sont élus et consacrés sans l'accord de Rome (Charbonnier, 2002, p.289). Lors de la Révolution culturelle, "toutes les églises sont fermées, détruites ou transformées en hangar, prison, atelier, dépôt de bois, etc." (Charbonnier, 2002, p.292). Les membres de la hiérarchie religieuse sont pris à partie, certains d'entre eux sont arrêtés et envoyés aux travaux forcés, d'autres sont emprisonnés (Charbonnier, 2002, p.292). Les églises rouvrirent leurs portes et les membres du clergé commencèrent à retrouver leurs postes à la faveur de la politique d'ouverture qui suivit l'arrivée de Deng Xiaoping au pouvoir (Charbonnier, 2002, pp.337-342).

Dans un tout autre contexte, en Amérique latine et dans les Caraïbes, où les catholiques sont cette fois majoritaires, les musulmans constituent une minorité religieuse

dont on entend peu parler. D'abord importé par les Africains durant la traite des esclaves, puis par des Indiens, des Indonésiens et des Arabes, l'Islam s'y caractérise par une très grande diversité avec des communautés présentes un peu partout mais souvent assez isolées les unes des autres (Delval, 1992). En Amérique latine et dans les Caraïbes, les musulmans sont dans une position démographique précaire et ont une influence très limitée. Toutefois, les rapports entre les États latino-américains et des Caraïbes, d'une part, et les musulmans, de l'autre, sont apaisés, même à Trinidad et Tobago où, de façon surréaliste, un petit groupe de musulmans a effectué une tentative de coup d'État en 1990 (Delval, 1992, pp.176-180).

Ces écrits retracent l'histoire et la vie de minorités religieuses dans des contextes étatiques différents. Ils peuvent ainsi se concentrer sur une observation des rapports entre celles-là et les États sans aller au-delà de la simple description. En Ouganda, Pirouet (1980) parle des rapports entre l'État et les musulmans (5% de la population du pays) où ceux-ci ont été pris à partie par le régime sous Idi Amin; au Ghana, Ryan (1996) dépeint relations entre la communauté musulmane et l'État. Dans un autre contexte africain, au Malawi, Bone (1982) dresse un portrait de l'islam qui est une religion très minoritaire dans ce pays (les musulmans représentant environ 10% de la population). Selon son texte, l'islam serait arrivé au Malawi bien avant le christianisme par l'intermédiaire des Arabes Swahili et la dispersion d'une communauté musulmane d'origine asiatique dans le pays. Au Malawi, la liberté de culte est garantie par la Constitution mais Bone note qu'aucune fête musulmane n'y est jour de fête légale (*public holiday*). Bone (1982, pp.135-136) constate aussi que les musulmans malawites démontrent un bas niveau d'éducation, ce qui les a jusqu'à récemment empêchés de participer pleinement à la vie économique, administrative et politique.

Tous ces écrits, bien que fort intéressants pour leur richesse informationnelle, se cantonnent à l'observation et à la description. Au regard de la présente étude, ils ne présentent pas beaucoup d'utilité du fait du manque relatif d'analyse sur les rapports qu'ils présentent. Une autre catégorie d'écrits est plus explicite à ce propos en essayant de montrer pourquoi l'État choisit de protéger ou de léser ses minorités religieuses.

Entre l'État protecteur et l'État prédateur: minorités à protéger ou à léser?

La thématique de la relation de protection ou de prédation entre l'État et les minorités religieuses est certainement une des plus étudiées par les analystes. En effet, l'une des questions centrales que pose cette littérature est de savoir dans quelles conditions l'État agira comme protecteur ou comme prédateur. Plusieurs études sur les violences dites communautaires⁴ en Inde s'intéressent à cette question. Lors de ces violences, les musulmans, groupe religieux minoritaire dans le pays, sont régulièrement pris à partie. En plus du fait que l'imaginaire de la nation hindoue associe l'Islam à un élément étranger mais aussi hégémonique (en raison de sa place privilégiée sous l'empire Moghol), les militants hindous (et certains non militants) les tiennent pour responsables de la partition des Indes et d'avoir ainsi empêché le pays d'occuper la place qu'il mérite parmi les grands États du monde (Brass, 1997, p.38; Brass, 2003, p.36). Selon Paul Brass (2003), le maintien des tensions entre hindous et musulmans, notamment la violence faite à ces derniers, est utile pour certains partis et organisations politiques voire pour les gouvernants et demeure essentiel pour le maintien du nationalisme hindou⁵. S'intéressant plus particulièrement au

⁴ Je traduis le terme anglais "*communal*" par "communautaire".

⁵ D'après Brass, le maintien des tensions communautaires peut aussi bénéficier aux entrepreneurs politiques musulmans mais, pour les buts de cette revue de la littérature, il faudra s'en tenir aux élites politiques et étatiques hindoues qui d'ailleurs concentrent l'essentiel de l'attention de l'auteur.

Nord de l'Inde où les émeutes communautaires peuvent prendre des proportions considérables, Brass note que la violence anti-musulmane comporte une certaine utilité politique pour des organisations politiques comme le Bharatiya Janata Party (BJP) qui s'affirma dans l'Uttar Pradesh, l'État le plus peuplé du pays, et domina la coalition dirigeante en Inde en 2001 (Brass, 2003, p.6). Le BJP, qui a construit l'essentiel de son idéologie par l'affirmation de l'identité hindoue, est l'héritier de plusieurs mouvements politiques (l'Arya Samaj, le Hindu Mahasabha, le Rashtriya Swayamsevak Sangh qui s'est décliné dans le Bharatiya Jana Sangh) qui ont basé leur légitimité sur un rejet total des musulmans indiens (Jaffrelot, 1992).

En outre, lors des émeutes, les musulmans sont souvent tués par des membres de la police (Brass, 2003, p.9). Brass remarque surtout que, dans les lieux où les émeutes se déroulent continuellement comme dans la ville d'Aligarh, elles sont planifiées et provoquées par certains individus dont des officiels de l'État souvent à des fins électorales. Aussi, ces lieux sont-ils caractérisés par l'existence de "systèmes d'émeutes institutionnalisés" (*institutionalized riot systems*) dans lesquels des personnes et des groupes connus occupent des rôles spécifiques dans la répétition et la production des émeutes (Brass, 2003, p.32). Ces "spécialistes des émeutes" (Brass, 1997, p.16) prennent part à une production de la violence qui a les allures d'un drame théâtral décliné en trois phrases: la préparation/répétition, l'activation/mise en scène, l'explication/interprétation⁶ (Brass, 2003, p.15). Cette conception de la production de la violence rappelle certaines idées développées par la littérature sur les mouvements sociaux que Brass évoque

⁶ Pour Brass, la préparation/répétition représente une activité continue des instigateurs de violence. L'activation ou la mise en scène des émeutes à grande échelle prend place dans un contexte d'intense mobilisation politique ou de compétition électorale où les émeutes servent à consolider l'appui de groupes ethniques ou religieux en mettant l'accent sur le besoin de solidarité en présence d'un groupe communal rival. Après la violence, il y a une lutte plus large, dépassant le contexte où les émeutes ont pris place, pour contrôler l'explication ou l'interprétation des causes de la violence.

volontiers puisque, selon lui, les émeutes constituent une forme d'action collective (Brass, 1997, p.11). Benford et Hunt (1992) évoquent par exemple quatre techniques de pièce dramatique que les mouvements sociaux utilisent pour construire collectivement et communiquer le pouvoir: le *scripting*, le *staging*, le *performing* et l'*interpreting*⁷.

Selon Brass, dans des contextes de compétitions partisans, les officiels de l'État sont susceptibles d'avoir recours à la violence contre une minorité religieuse s'ils peuvent en tirer des bénéfices électoraux et se maintenir au pouvoir. Leurs challengers peuvent également faire de même si cela leur permet d'accéder au pouvoir. Mais au-delà des seuls intérêts électoraux, Brass (1997, p.28) croit que les émeutes sont souvent utilisées dans les États du monde en développement pour justifier une centralisation plus accrue du pouvoir, pour abolir un système politique compétitif et le transformer en système autoritaire afin de consolider le pouvoir d'un groupe identitaire sur d'autres. Avec tout ceci, il apparaît que, chez Brass, l'État fera violence sur une minorité s'il y voit quelque intérêt instrumental.

Fidèle à ces précédents travaux (Brass, 1991), Brass met ainsi l'accent sur la manipulation de l'identité à des fins instrumentales. Ses idées ne sont pas si éloignées de celles de Wilkinson (2004), pour qui le choix de protéger une minorité ou de déclencher la

⁷ Le *scripting* se réfère au développement d'un ensemble de directions qui définissent la scène, identifient les acteurs et expose le comportement escompté. Ce ne sont pas des textes rigides mais des guides émergeant de façon interactionnelle pour la conscience et l'action collectives, guides qui sont suffisamment circonscrits pour fournir des signaux de comportement quand des événements non anticipés arrivent, suffisamment flexibles pour permettre l'improvisation. Le *staging* se réfère à l'appropriation, la gestion, la direction des matériels, des audiences, des aires de jeux-performances. Le *performing* implique la manifestation et la mise en action du pouvoir. Il concrétise les idées concernant la lutte entre protagonistes et antagonistes et révèlent aux audiences des moyens de réaliser ou préserver des relations de pouvoir désirables. L'*interpreting* est différent fondamentalement des autres techniques car c'est la base des toutes les activités sociales. Il rend le scripting, le staging et le performing du mouvement possibles. Les interprétations ne sont pas seulement centrales pour produire les drames théâtraux (*dramas*) de mouvements, elles sont aussi l'objet même de ces productions.

violence contre elle dépend d'abord de la volonté puis de la capacité du gouvernement⁸. S'intéressant également aux violences inter-communautaires entre la majorité hindoue et la minorité musulmane⁹ en Inde, Wilkinson (2004, p.1) note que les émeutes, loin d'être des éruptions spontanées de colère, sont souvent planifiées par les politiciens pour des objectifs électoraux. Son argument central est que les États démocratiques protègent les minorités quand leurs gouvernements ont l'intérêt électoral de le faire (Wilkinson, 2004, p.6). La clé de l'énigme, pour Wilkinson, se trouve donc en grande partie à la confluence de l'architecture institutionnelle de chacun des États de la fédération indienne (dont le système de partis) et de la structure démographique (notamment du poids électoral de chaque groupe religieux).

Un haut degré de compétition politique et la dépendance du parti ou de la coalition au pouvoir sur le vote des minorités incitent les gouvernants à garantir la sécurité aux groupes minoritaires (les musulmans indiens dans ce cas-ci). Wilkinson propose une approche centrée sur la stratégie des acteurs politiques dont les choix (protéger ou non les minorités) dépendent fortement des structures institutionnelles (le système électoral et partisan) en place.

Varshney, pour sa part, considère que la clé pour expliquer les violences entre communautés religieuses en Inde ne se situe pas au niveau des préférences des élites étatiques, contrairement à ce que pense Wilkinson. Pour contrer l'argument de celui-ci, il donne l'exemple de l'État de Gujarat où le Congress Party, qui courtise souvent les suffrages musulmans dont il dépend beaucoup, a gouverné jusqu'en 1995 alors que

⁸ À noter que Wilkinson, comme Varshney d'ailleurs, est intéressé par la question de savoir pourquoi dans certaines localités indiennes, il y a de violentes émeutes inter-communautaires alors que dans d'autres, il n'y en a pas.

⁹ Suivant Varshney (2002, p.56), selon les chiffres de 1991, les hindous constituent 82% de la population en Inde alors que les musulmans y représentent 12,1% de la population totale.

plusieurs émeutes y ont pris place (Varshney et Gubler, 2012, p.193). Plus encore, il note que le Congress Party dirigeait l'Uttar Pradesh lors des violentes émeutes qui ont secoué cet État dans un contexte où Indira Gandhi, qui a souvent sollicité le vote musulman, était au pouvoir à New Delhi (Varshney et Gubler, 2012, p.194). Finalement, il observe que les émeutes de 1961 eurent lieu lorsque Nehru, très impliqué dans la sécurité et le bien-être des musulmans indiens, était Premier ministre de l'Inde (Varshney et Gubler, 2012, p.194). Varshney (2002) pense que l'explication des violences entre hindous et musulmans ne peut négliger le rôle des réseaux civiques¹⁰ qui peuvent faciliter ou contraindre les stratégies de ces élites¹¹. À la suite de Putnam (1994), Varshney note que les formes associationnelles et des formes quotidiennes d'engagement civique¹², lorsqu'elles sont robustes et intercommunautaires, promeuvent la paix; à l'opposé, leur absence ou leur faiblesse est propice à la violence intercommunautaire¹³. L'action des élites politiques et des agents de l'État vis-à-vis de la minorité musulmane est contrainte par les liens et réseaux civiques. L'existence de ceux-ci peut rendre caduque la volonté de certains leaders partisans de polariser hindous et musulmans pour des buts électoraux, alors que leur absence entraîne l'effet inverse.

À l'instar d'autres auteurs (Froystad, 2009, p.449), Varshney reconnaît que les gouvernements indiens ont leur part de responsabilité dans les massacres anti-minorités

¹⁰ Pour Varshney (2002, pp.4 et 44), la « société civile » ou « vie civique » est la partie de notre vie qui existe entre l'État d'une part et les familles de l'autre, qui permet aux gens de se regrouper pour une panoplie d'activités publiques, et qui est relativement indépendante de l'État.

¹¹ Varshney veut ainsi aller au-delà des institutions (le cadre institutionnel national notamment) comme seules contraintes à l'action des élites. Pour lui, une vie associative vigoureuse, si elle est intercommunautaire, agit comme une contrainte sérieuse sur les stratégies de polarisation des élites politiques (Varshney, 2002, pp.4 et 12).

¹² Pour l'auteur, la différence entre ces deux formes d'engagement est que les formes associatives d'engagement sont formées dans des contextes organisationnels, alors que les formes quotidiennes ne requièrent aucune organisation (Varshney, 2002, p.9).

¹³ À ce niveau, Varshney affiche sa préférence pour les formes associationnelles qui s'avèrent plus robustes que l'engagement quotidien, surtout quand les individus sont confrontés à des tentatives de politiciens qui cherchent à polariser les communautés ethniques.

comme le montre l'exemple des violences à Delhi en 1984 et à Gujarat en 2002 (Varshney et Gubler, 2012, p.198). Toutefois, cela ne permet pas de dire que les États sont toujours intéressés par la production d'émeutes pour les objectifs électoraux du parti au pouvoir (Varshney et Gubler, 2012, p.198).

Il faut dire que Wilkinson semble aussi occulter le fait que les gouvernants, en protégeant les minorités, peuvent avoir d'autres préoccupations que la victoire aux élections et leur maintien au pouvoir. En effet, leur but peut aussi être le maintien d'une certaine paix civile ou le fait de bénéficier des services que peuvent fournir les institutions d'une minorité religieuse. Par exemple, dans les pays sahéliens, l'Église catholique est très active dans les domaines de l'éducation et de la santé, ce qui peut lui attirer des sympathies de l'État.

L'utilité ou l'inutilité d'un groupe religieux est un facteur mis de l'avant par Wilson (1973). Selon, cet auteur (Wilson, 1973, p. 145), si les Témoins de Jéhovah ont été bannis en Éthiopie, en Tanzanie, au Malawi et en Ouganda, et brièvement au Kenya (en avril 1973)¹⁴, c'est probablement parce qu'ils sont considérés comme "inutiles" par les gouvernants en place. Au Kenya par exemple, les Témoins de Jéhovah, contrairement à d'autres missions, n'ont pas d'œuvre médicale, n'établissent pas d'école et n'ont aucun programme éducatif; ils ne sont pas engagés dans l'œuvre de bien-être social (Wilson, 1973, p.134). En plus, ils incarnent le bouc-émissaire idéal, aisément identifiable, socialement suspect et politiquement sans défense, pour des régimes autoritaires comme en Zambie et au Malawi (Wilson, 1973, p.146). Chez Wilson, la protection accordée à une

¹⁴ Au Malawi par exemple, on a persécuté les Témoins de Jéhovah, ce qui a mené à un exode de 35000 témoins environ.

minorité et la violence qui lui est faite varient en fonction de son "utilité" sociale aux yeux de l'État.

D'autres auteurs comme Zeidan (1999) ou Mahmoud (2007) arguent que le désir d'hégémonie de certains leaders politiques les pousse à léser certaines minorités religieuses. Selon Zeidan (1999, p.54), en Égypte, les violences et les discriminations dont la minorité chrétienne copte¹⁵ est l'objet sont en grande partie causées par la tendance de politiciens peu scrupuleux à manipuler la division religieuse dans un effort de renforcer leur propre position. Pour lui, les coptes, qui représenteraient quelque 10 à 16% de la population égyptienne (Zeidan, 1999, p.53), sont victimes de l'intensification de la religiosité à tous les niveaux de la société. Cela est stimulé par les leaders du gouvernement et les élites partisans qui se concurrencent dans les expressions du zèle islamique, manipulant ainsi la religion pour consolider leur pouvoir (Zeidan, 1999, pp.54-55).

Iskander (2012) évoque également l'instrumentalisation de la religion par l'État égyptien sous Mubarak. En examinant le traitement des conflits parfois violents entre les musulmans et les coptes par le journal officiel *Al-Ahram*, Iskander met en lumière un des moyens par lesquels l'État construit un discours sur l'unité nationale. *Al-Ahram* reporte rarement la violence interreligieuse en termes communautaires ou sectaires, rejetant ainsi toute histoire de tensions entre les deux principales communautés religieuses en Égypte (Iskander, 2012, p.37). Par l'intermédiaire de cette plateforme publique, le but poursuivi par l'État est de représenter une nation égyptienne composée de musulmans et de chrétiens et de garder ainsi un contrôle sur la définition identitaire (Iskander, 2012, p.40). Et s'il le faut, l'État créera des "autres" qui, selon les circonstances, seront des "extrémistes" (Frères musulmans, membres de la diaspora copte) ou l'"étranger" qui voudrait semer la discorde

¹⁵ Les Coptes représentent la plus large communauté chrétienne du Moyen-Orient (Henderson, 2005).

au sein de la nation (Iskander, 2012, pp.38-39). Pour protéger cette nation religieusement composite de ces "outsiders et traîtres à l'unité nationale", l'État a pu compter sur l'appui du clergé copte, ce qui permet à son Patriarche Chenouda III de s'imposer comme représentant principal de la communauté copte et figure nationale égyptienne (Iskander, 2012, p.42; Roussillon, 2011). Iskander note que le journal *Al-Ahram* évite d'ailleurs de critiquer l'Église copte et ne publie que rarement un contenu suggérant des désaccords entre celle-ci et l'État. Ceci permet de préserver les relations entre les deux institutions; ce qui est aux antipodes des animosités qu'on a vu sous la présidence de Sadate lorsque celui-ci exila le Pape copte dans couvent du Wadi-Natroum (Roussillon, 2011). Toutefois, le discours étatique destiné à intégrer la communauté copte dans le récit identitaire national n'est pas toujours bien accueilli par les membres de cette minorité chrétienne qui y voit une entreprise d'euphémisation de leur situation dans le pays (Iskander, 2012).

Au Soudan¹⁶, depuis l'arrivée des islamistes au pouvoir en 1989, aux yeux du régime de Khartoum, le Sud est devenu l' « autre » par excellence : l'autre religieux, l'autre culturel et l'autre linguistique (Mahmoud, 2007, p.276). C'est ainsi que le conflit entre le Sud et le Nord revêtit les allures d'une guerre sainte (*djihad*). C'est dans ce contexte que les non-musulmans durent subir des pressions pour se convertir à l'islam (Mahmoud, 2007, p.277). Le *Criminal Act* de 1991 ainsi que la Constitution de 1998 sont traversés par des références à la Charia, prônant le Coran comme source de droit (Mahmoud, 2007, pp.279-280). Les rédacteurs de la Constitution de 1998 voyaient leur document comme s'appliquant à tous les Soudanais, peu importe la religion ou la région. Et suivant le *Criminal Act*, là où les non-musulmans ont le droit de se convertir à l'islam, renoncer à l'islam pour embrasser une autre religion est un acte criminel qui requiert l'intervention

¹⁶ Il s'agit ici du Soudan d'avant l'indépendance du Sud-Soudan.

immédiate de l'État pour administrer un processus de repentance, dont l'échec mène à l'imposition d'une sentence de mort (Mahmoud, 2007, p.280). En outre, la minorité chrétienne au Soudan se plaint souvent que les autorités rejettent leurs demandes pour des permis de construire de nouveaux lieux de culte (Mahmoud, 2007, p.283). Il n'est donc pas étonnant que Mahmoud (2007, p.282) souligne que sous le régime soudanais, il y a une claire "hiérarchie de la croyance" qui affirme constamment la suprématie et l'hégémonie de la langue et des symboles de l'islam.

En plus du Soudan, les rapports entre chrétiens et musulmans au Nigeria ont concentré l'attention de plusieurs spécialistes comme Kenny (1996) ou Ryan (2006). Kirwin (2009) s'est intéressé au rapport que les populations des États fédérés appliquant la Charia ont avec la législation islamique. Il existe dans ces États des communautés non-musulmanes dont des chrétiens. Kirwin s'est rendu compte que les élites de ces États ont adopté la Charia en raison des demandes populaires à cet égard mais aussi pour avoir accès aux prébendes et avoir leur part du pouvoir et de la richesse nationale. Kirwin note également que ces élites ont vu dans la Charia un moyen de rester d'une certaine façon autonome du gouvernement fédéral qu'elles avaient dominé pendant 20 ans avant que le processus de démocratisation ne mette un chrétien yoruba, Obasanjo, au pouvoir. Quant à la minorité chrétienne de ces États, son étude tend à trouver que certains de ses membres ont appuyé la Charia entre 2001 et 2007 mais il n'est pas capable de trouver une explication de ce phénomène. Il note simplement que, malgré l'augmentation des tensions religieuses, on a observé une conversion massive de chrétiens (et de non-musulmans en général) à l'islam pour avoir un plus grand accès à l'administration étatique et aux contacts dans le milieu des affaires. Ainsi, malgré la mise en place d'une législation qui les lèse

manifestement mais fait les affaires des dirigeants politiques, certains membres des minorités religieuses ont trouvé un moyen de tirer profit de la situation.

Dans un tout autre contexte, en Chine, la volonté d'établir une hégémonie des han et du mandarin est probablement une des raisons pour lesquels l'État s'oppose tant à la minorité musulmane ouïgour très bien implantée dans le Xinjiang (Reny, 2009). En fait, d'après Reny, l'État chinois, tout comme l'État indien (pour les Sikhs), est plus enclin à satisfaire les revendications linguistiques des Ouïghours que leurs demandes religieuses. C'est ainsi que des lois donnant plus d'autonomie linguistique et culturelle aux Ouïghours furent adoptées et beaucoup d'écoles ouïghours furent ouvertes dans le Xinjiang qui adopta une politique d'éducation bilingue (Reny, 2009, p.502). L'État indien, pour sa part, autorisa la création de l'État du Punjab en 1966, où le punjabi était la langue officielle, pour accommoder les demandes linguistiques des Sikhs (Reny, 2009, p.505). Dans les deux cas, l'État peut accommoder les revendications d'ordre linguistique car cela permet de résoudre certains conflits sans remettre en cause l'intégrité territoriale (Reny, 2009, p.507).

Quant à elle, l'idéologie du Parti Communiste Chinois s'accommode très mal à certaines pratiques religieuses, comme l'Islam, qui sont considérées comme un obstacle à l'avancement sociétal et à la modernité (Reny, 2009, p.504). Ainsi, les portes de l'administration et des secteurs contrôlés par l'État sont fermées aux Ouïghours pratiquants (Reny, 2009, p.508). Pour Reny, que ce soit en Chine ou en Inde, l'État est sourd aux demandes religieuses par souci de préserver l'intégrité territoriale. Le fait est que les revendications religieuses des Sikhs et des Ouïghours sont vues comme des facteurs potentiels de séparatisme (Reny, 2009, p.507). Le traumatisme de la Grande Partition de 1947 est resté dans la mémoire des dirigeants indiens qui sont réticents à répondre aux requêtes d'accommodation religieuse de la part de leurs minorités (Reny, 2009, p.513). Ceci

peut, en retour, provoquer la radicalisation de certains groupes comme les nationalistes sikhs dont les manifestations furent durement réprimées¹⁷ (Reny, 2009, p.514; Gayer, 2006).

Toujours en Asie, mais en Thaïlande cette fois-ci, les musulmans malais, qui forment une petite minorité dans un pays majoritairement bouddhiste (plus 90% de la population), sont essentiellement cantonnés dans les provinces de la frontière sud (McCargo, 2011). Malgré leur statut officiel de citoyens, ils sont perçus par les bouddhistes comme une communauté déloyale envers l'État thaïlandais qui lui-même tend à les considérer de la même façon (McCargo, 2011, p.826). Ainsi, malgré les quelques mesures destinées à mieux les inclure dans la société thaïlandaise (permission d'établissements privés islamiques, entrée des élites musulmanes malaises dans le gouvernement et dans le parlement), les musulmans malais sont victimes de diverses formes de harcèlement surtout avec le retour de la violence dans le sud du pays (McCargo, 2011, p.840)¹⁸. En fait, si les musulmans malais font l'objet de tant de discrimination de la part de l'État, c'est qu'ils n'entrent pas dans les critères de la "thaïlandité" qui est une notion qui gravite autour du triptyque "Nation, Religion, Roi"; la nation impliquant notamment la connaissance et l'attachement à la langue thaïlandaise, la religion signifiant que le bouddhisme est la religion d'État de facto et le roi, garant de la monarchie thaïlandaise et disposant de beaucoup de pouvoirs (McCargo, 2011, pp.842-843).

¹⁷ Il faut souligner que la formation de l'État du Punjab en 1966 obéissait à une logique d'accommodation linguistique, la langue officielle de l'État du Punjab devenant ainsi le punjabi. Selon Reny, les Sikhs sont stratégiquement recouru à des demandes d'ordre linguistique pour avoir plus d'autonomie. Mais, il est vite apparu que certains d'entre eux n'étaient pas entièrement satisfaits de la réponse du gouvernement central et ont commencé à formuler des demandes d'ordre religieux.

¹⁸ D'après McCargo, les musulmans malais affichent souvent une certaine défiance à l'égard des autres Thaïlandais et de l'État central. Ils pensent par exemple être un peuple indigène qui a été colonisé.

À l'instar de certains dirigeants égyptiens, en Malaisie, plusieurs premiers ministres durent agir à l'encontre des intérêts des minorités religieuses pour faire face aux pressions des islamistes. Camilleri (2013) montre comment trois premiers ministres malaisiens, Mahathir Mohamad (1997-2003), Abdullah Ahmad (2003-2009) et Najib Abdul Razak (2009-), ont affirmé la centralité de l'Islam dans l'appareil d'État et dans l'identité nationale accentuant ainsi la domination politique des musulmans malais majoritaires dans le pays face aux minorités chinoise et indienne (parmi lesquelles il y a des musulmans). Les minorités religieuses payent le prix fort des gestes posés par l'État malaisien pour satisfaire la croissance du sentiment islamique. C'est ainsi qu'en 1998, l'État reconnut que les tribunaux islamiques avaient un statut égal aux tribunaux civils (Camilleri, 2013, p.228). L'année précédente, il était déjà obligatoire pour les étudiants à l'université d'étudier la Civilisation Islamique (Camilleri, 2013, p.230). La prédominance de l'Islam marginalisa encore plus les non-musulmans de la Fédération. En Malaisie, la stratégie qui consiste à contenir la montée de l'islamisme par ces multiples concessions s'est faite au détriment des minorités religieuses.

Comme on peut le constater, cette littérature propose des hypothèses intéressantes pour expliquer des situations dans lesquelles les minorités religieuses sont soit prises à parti par l'État ou, au contraire, protégées par celui-ci. Contrairement aux ouvrages revus précédemment, l'effort analytique est ici très présent; les auteurs ne se contentant pas de décrire des situations mais bien de les analyser. Toutefois, le problème principal se situe au niveau de l'objet d'étude. En effet, généralement, la littérature recensée jusqu'ici, à quelques exceptions près, se concentre uniquement sur le rôle de l'État (ou du moins ceux de ses représentants), ses intérêts, ses calculs, ses stratégies, les contraintes et les opportunités auxquelles il fait face. En somme, cette littérature ne se préoccupe pas beaucoup des

représentations que les minorités peuvent avoir à l'égard de l'État et ses agents. En fait, dans l'analyse, elle omet même les groupes sur lesquels l'État agit: les minorités religieuses. Il existe toutefois des écrits qui s'y sont intéressés mais souvent de manière peu adéquate.

Perceptions de l'État par les minorités religieuses

Les textes qui évoquent les perceptions des groupes minoritaires s'inscrivent dans la continuité des études évoquées précédemment : lesdites perceptions sont inférées à partir des agissements de l'État qui sont motivés par divers facteurs.

Selon O'Fahey, par exemple, le régime islamiste de Khartoum est perçu par les *zurq* (les groupes noirs du Soudan) comme hostile, du point de vue racial et religieux (O'Fahey, 1996, p.265). Ceci serait dû, comme nous l'avons vu avec Mahmoud (2007), par la volonté des dirigeants soudanais d'ériger ce que Horowitz (1985) appelle un "système ethnique stratifié". Dans un tel système, les Soudanais du Nord dominant et cherchent à contrôler ce qui est possible d'être contrôlé au Soudan (O'Fahey, 1996, p. 259), et ce au détriment des autres groupes, ethniques et religieux, minoritaires. C'est en ce sens que l'État cherche à établir la Charia comme source de droit (O'Fahey, 1996, p.263); ce qui brime les minorités religieuses, lesquelles perçoivent alors le gouvernement comme un ennemi.

Zeidan rend également compte des perceptions de la communauté copte en Égypte. Dans une section intitulée "Coptic perceptions", Zeidan (1999, p.56) note que les coptes "voient généralement leur histoire comme une longue série de persécutions, massacres, conversions forcées et églises détruites; comme le triste récit d'un peuple subjugué, survivant de façon précaire parmi une majorité dominante et hostile" (ma traduction). Leur manque de participation ainsi que leur marginalisation dans le processus de prise de décision politique, indissociables de l'orientation islamique grandissante de l'État, sont

ressentis comme une humiliation. Les programmes de nationalisation et de réforme foncière initiés par Nasser entravèrent le pouvoir de la haute bourgeoisie parmi laquelle il y avait un grand nombre de coptes (Zeidan, 1999, p.57). Toutefois, Nasser combattit ce que Zeidan considère comme l'ennemi des coptes en ce moment-là, les Frères musulmans¹⁹. Il donna également la permission de construire 25 églises, incluant la nouvelle Cathédrale de St-Marc. Sous Sadate, le régime accusa l'Église copte d'avoir des ambitions séparatistes et de collaborer avec les ennemis de l'Égypte; ce qui enflamma les groupes extrémistes musulmans et causa une intensification de la violence intercommunautaires (Zeidan, 1999, p.57, Henderson, 2005, pp.158 et 168). Généralement, Zeidan (1999, p.57) pense que les coptes "se sentent spécialement humiliés par les marqueurs spécifiques de discrimination" mis en œuvre par l'État égyptien qui les dépouille de leurs droits et les discrimine dans plusieurs aspects de la vie²⁰. Ce sentiment de discrimination a poussé les coptes, notamment ceux de la diaspora, à demander plus d'inclusion dans la vie politique, une séparation totale de la religion et de l'État et une affirmation du caractère laïque de celui-ci (Roussillon, 2011).

Cela n'est pas sans rappeler les écrits de Schumann (1991), Breiner (1991) ou encore Walters (2007) à propos des minorités religieuses en Malaisie²¹. En Malaisie, le groupe ethnique majoritaire, les Malais²², jouit de privilèges spéciaux, ce qui est dû surtout

¹⁹ Ces mêmes Frères musulmans deviendront plus modérés envers les coptes sous Moubarak (Zeidan, 1999, p. 62).

²⁰ Les coptes se plaignent notamment du manque de permis pour construire de nouvelles églises (ils ont recouru à l'érection d'églises clandestines) ou de la confiscation de terres coptes pour des buts islamiques (terres distribuées à des organisations musulmanes) (Zeidan, 1999, pp.57-58).

²¹ Selon le recensement de 2000, les chrétiens représentaient 9,1% de la population, les hindous 6,3%, les bouddhistes 19,2%, les confucéens/taoïstes/autres personnes ayant une confession traditionnelle chinoise 2,6% (Walters, 2007, p.68). Selon Breiner (1991), la communauté chrétienne en Malaisie est estimée entre 2 et 5%.

²² Selon Schumann (1991), ils ne constituent pas plus de 55% de la population.

à leur position légale mais aussi économique (1991, p.243)²³. Dans le pays, l'appartenance au groupe malais est indissociable de l'appartenance à la religion musulmane²⁴.

Si les gouvernements fédéraux successifs de Malaisie évitèrent souvent la poursuite d'une forme politique d'islamisation (Schumann, 1991, p.247)²⁵, l'arrivée du Dr Mahathir Mohamad comme Premier ministre en 1981 changea la donne. Acculé par les pressions des islamistes (Camilleri, 2013), en 2001, celui-ci affirma que la Malaisie était déjà un État islamique, ce qui créa une certaine préoccupation parmi les musulmans et les non-musulmans (Walters, 2007, p.69). Selon Walters (2007, p.71), le sentiment commun chez les chrétiens est que de plus grandes restrictions seront imposées sur la pratique de leur religion en raison de l'engagement profond de l'État envers l'islam et l'atmosphère islamique prévalant. Ceci provoque, chez les minorités religieuses en Malaisie, la représentation d'un État non protecteur voire adversaire. Cette représentation est renforcée avec la destruction de certaines églises, la marginalisation dont les non-musulmans (surtout les chrétiens) font l'objet, la réticence des autorités à donner des permis fonciers ou de construction aux non-musulmans (notamment pour leurs lieux de culte et leurs cimetières) et l'introduction de cours d'histoire et de civilisation islamique comme composantes obligatoires des programmes universitaires. Et Schumann (1991, p.260) de dire qu'en Malaisie comme aux Philippines, la peur des minorités face aux groupes religieux

²³ Selon Walters (2007, pp.68-69), ces *bamiputras* (« fils du sol ») sont privilégiés dans divers domaines (économique, politique, social ou éducatif).

²⁴ D'après Breiner (1991), un malais qui se convertit à une religion en dehors de l'islam cesse d'être malais par définition constitutionnelle. En Malaisie, comme en Égypte, il est difficile pour un musulman de se convertir à une autre religion. Selon Schumann, dans la première Constitution du pays, les malais sont obligés d'être, et restent, musulmans et il est interdit de faire de la propagande religieuse envers les malais pour les convertir à une autre religion. Suivant Walters (2007), en Malaisie, les musulmans représentaient 60,4% de la population en 2000.

²⁵ Selon Schumann, la Nouvelle Constitution de 1963 établit en son article 3 que « l'islam est la religion de la Fédération; mais les autres religions peuvent être pratiquées en paix et harmonie dans toute partie de la Fédération ». Walters (2007, p.68) est du même avis. Selon Camilleri (2013, p.227), en 1959, le premier chef de gouvernement du pays, Abdul Rahman, s'était clairement engagé dans une politique de tolérance religieuse.

majoritaires au pouvoir est un phénomène profondément enraciné. Il n'est donc pas étonnant que Camilleri (2013) pense que les communautés non-musulmanes en Malaisie se sentent aliénées. Un sentiment partagé par les musulmans malais des provinces du sud de la Thaïlande qui ont le sentiment d'être marginalisés par l'État et leurs compatriotes bouddhistes dont ils n'ont d'ailleurs jamais vraiment cherché la reconnaissance (McCargo, 2011, p.843).

Dans le cas des minorités ouïghour et sikh, Reny note que les politiques d'accommodation linguistiques tendent à générer un sentiment de satisfaction chez les individus et groupes qui sont visés par elles c'est-à-dire ceux qui privilégiaient les demandes linguistiques sur les demandes religieuses (Reny, 2009, pp.505 et 507). Les autres, quant à eux, se retrouveront complètement aliénés et marginalisés et vont tendre à développer un sentiment de mécontentement qui ne sera tari que par une plus grande accommodation linguistique, une réponse adéquate aux demandes religieuses et/ou la sécession (Reny, 2009, p.507).

En Syrie, où les chrétiens constitueraient 10 à 12% de la population, tous les citoyens sont constitutionnellement égaux et les différences ethniques et religieuses sont soit non pertinentes soit une menace potentielle à l'idéologie pan-arabe officiellement portée par le parti ba'th au pouvoir (Rabo, 2012). Ainsi, bien qu'ils évoluent en contexte autoritaire, les chrétiens syriens semblent avoir une bonne opinion de l'État en Syrie (Rabo, 2012, p.87); et ce malgré les controverses qu'a suscitées la loi sur le statut personnel²⁶. Il faut aussi souligner que les dirigeants syriens sont issus d'une minorité religieuse.

²⁶ La manière dont l'État organise la loi sur le statut personnel privilégie les musulmans sur les chrétiens. Il est légalement possible pour un homme musulman de se marier avec une femme chrétienne mais pas vice-versa, à moins que l'homme chrétien ne se convertisse d'abord à l'Islam. Et les enfants héritent automatiquement de l'affiliation religieuse de leur père. Pour beaucoup de chrétiens, le mariage entre homme et femme devrait être possible peu importe leur background religieux (Rabo, 2012, p.88).

Contrairement à la Malaisie où un membre du groupe malais est et doit demeurer légalement musulman (Breiner, 1991, p.272), en Syrie, l'affiliation religieuse transcende les classifications ethniques et linguistiques. On ne peut donc parler d'un clivage entre musulmans et chrétiens qui constitueraient deux blocs homogènes, l'un dressé contre l'autre (McCallum, 2012, p.5).

Ces divers écrits s'intéressent ainsi à la façon dont les minorités religieuses perçoivent l'État dans des contextes différents. Contrairement aux travaux qui mettent l'accent sur les facteurs qui poussent les États à protéger ou faire violence sur ses minorités, ces écrits souhaitent lever le voile sur les représentations des groupes religieux minoritaires qui constituent souvent leur objet d'étude. Pourtant, comme nous allons le voir, ils affichent des lacunes qui légitiment la présente étude.

Question de recherche et présentation des résultats

Dans la littérature existante, les auteurs étudiant les rapports entre minorités religieuses et État ne se sont pas beaucoup intéressés aux représentations que les premières peuvent avoir du second. S'ils l'ont fait, c'est souvent en inférant des représentations à partir de l'action (ou l'inaction) de l'État : lorsque l'État entreprend une action qui lèse ses minorités, celles-ci devraient avoir une opinion "négative" à son égard; par contre, si l'État protège et ne discrimine pas ses minorités, elles auraient tendance à le percevoir "positivement". Ces auteurs affichent un présupposé théorique qu'ils n'arrivent pas toujours à démontrer empiriquement. Ceci est notamment dû à la relative absence d'études ethnographiques, qui peuvent inclure de l'observation participante, et des entrevues effectuées dans une tradition ethnographique, pour recueillir et analyser les perceptions des membres d'un groupe minoritaire vis-à-vis de l'État. Plus encore, ces auteurs, pour autant

qu'ils s'intéressent aux représentations, négligent souvent de conceptualiser ces représentations à l'aide d'un cadre théorique approprié, réduisant ainsi les possibilités de comparaison avec d'autres cas.

La plupart des écrits précédemment exposés tendent, souvent implicitement, à amalgamer État et groupe religieux majoritaire présent dans un territoire donné. D'une part, ils tendent à omettre le fait que l'État et les membres du groupe majoritaire puissent avoir des intérêts différents et des idées divergentes à propos des minorités. D'autre part, il est possible que les regards que les membres d'une minorité portent sur la majorité soient différents des perceptions qu'ils peuvent avoir vis-à-vis de l'État. Plus encore, ces auteurs semblent occulter que l'État a souvent en son sein ou à sa tête des représentants issus des minorités religieuses; ce qui n'est d'ailleurs pas toujours gage de sécurité pour celles-ci²⁷.

En outre, la littérature recensée, à l'exception de certains auteurs comme Roussillon (2011) ou Reny (2009), affiche un autre défaut : la tendance à uniformiser les groupes religieux (majoritaires comme minoritaires) ainsi que les perceptions des groupes, ce que Brubaker (2002) appelle "groupisme". C'est là un raisonnement risqué dans la mesure où il existe des clivages à l'intérieur de tout groupe, fut-il minoritaire. Une communauté religieuse est composée d'une pluralité d'acteurs allant du clergé à la masse des croyants (dont les pratiques et croyances peuvent varier énormément), en passant par les leaders non cléricaux de la communauté. Chacun de ces acteurs collectifs (comportant d'ailleurs des clivages en leur sein) peut avoir des intérêts qui vont l'encontre des intérêts de leurs coreligionnaires; ce qui peut générer des conflits intra-communautaires comme le rapporte Shaham (2010) dans son étude à propos du débat entre le clergé (*religious leaders*) et les

²⁷ On l'a vu dans le cas de l'Ouganda où les musulmans représentent environ 5% de la population. Idi Amin, qui s'était converti à l'islam, s'en est pris violemment tant aux musulmans qu'aux chrétiens (Pirouet, 1980).

leaders laïcs (*lay leaders*) coptes sur les bases du divorce en Égypte. Si une communauté particulière peut renfermer des intérêts différents voire divergents, ses membres peuvent aussi avoir des représentations différentes de l'État (Reny, 2009), surtout que les actions de celui-ci peuvent être différentes selon qu'il fait face au clergé ou aux leaders non cléricaux, par exemple.

Sachant tout cela, il est légitime de s'interroger sur les représentations des groupes religieux minoritaires vis-à-vis de l'État. C'est ce que la présente thèse se propose de faire en prenant en compte deux communautés religieuses minoritaires peu étudiées: les catholiques burkinabè et sénégalais. La question de recherche qui a orienté l'étude a été la suivante : *Comment les membres des communautés catholiques au Burkina Faso et au Sénégal se représentent-ils respectivement les États burkinabè et sénégalais?*

Les résultats du travail de terrain effectué au Burkina Faso et au Sénégal montrent une différence fondamentale de représentations. De façon générale, les membres de la communauté catholique avec lesquels je me suis entretenu au Burkina Faso se représentent l'État comme un ensemble d'institutions qu'ils dominent alors que ceux de la communauté catholique au Sénégal se représentent l'État comme un ensemble d'institutions qui sont dominées par les membres de la communauté musulmane. Ainsi, à l'issue de l'étude de terrain, il est apparu que mes interlocuteurs catholiques au Burkina Faso se perçoivent comme une minorité dominante sur le plan politique alors que mes interlocuteurs catholiques au Sénégal se perçoivent comme une minorité marginalisée sur le plan politique. Ces représentations centrales ont des implications notables sur la façon de se représenter l'histoire politique, dans le cas des catholiques burkinabè, et l'appui octroyé par l'État aux organisations religieuses, dans le cas des catholiques sénégalais. Ainsi, mes interlocuteurs burkinabè croient que l'histoire politique de leur pays est marquée par un

"Esprit du christianisme" qui en dicte littéralement le cours. Mes interlocuteurs sénégalais ont, quant à eux, la conviction que l'État offre son appui considérable aux confréries musulmanes pour leurs événements religieux et la construction de leurs lieux de culte, souvent au détriment de leur communauté religieuse. Les représentations centrales ont aussi des incidences sur la manière dont les membres des deux communautés peuvent se représenter les menaces potentielles à leur position politique dominante, pour les uns, et à leur situation politique déjà précaire, pour les autres. En ce sens, aux yeux de mes interlocuteurs au Burkina Faso, un développement des églises protestantes et une montée de l'islamisme pourraient ébranler leur domination politique alors que, selon mes interlocuteurs au Sénégal, cela pourrait accentuer leur marginalisation politique.

Les résultats de l'enquête de terrain révèlent également que, dans leurs interactions avec l'État, mes interlocuteurs catholiques au Burkina Faso et au Sénégal se représentent généralement celui-ci comme un ensemble d'institutions neutres sur le plan religieux. Ainsi, ils croient généralement que des institutions comme les forces de l'ordre et la justice, les hôpitaux et les établissements scolaires publics les traitent de la même façon que les membres des autres communautés religieuses, c'est-à-dire comme des citoyens de plein droit. De même, ils disent pouvoir avoir accès aux documents administratifs et prendre part aux élections (comme candidats ou électeurs) sans que leur religion ne pose problème. Ils pensent aussi qu'en général, l'État ne prend pas des mesures coercitives (lois, décisions du gouvernement et de la justice) qui portent atteinte à leurs croyances. Toutefois, les représentations centrales déjà évoquées structurent aussi ces représentations contextuelles ou périphériques, plus dépendantes des interactions avec l'État. Aussi, n'est-il pas étonnant d'entendre de mes interlocuteurs catholiques burkinabè que les différentes communautés religieuses de leur pays ont un accès égal aux médias publics alors que mes interlocuteurs

catholiques sénégalais soulignent un net avantage des musulmans à cet égard. De la même manière, mes interlocuteurs catholiques burkinabè pensent qu'en ce qui concerne les événements religieux et l'implantation des lieux de culte, l'État offre le même appui aux différentes organisations religieuses mais tend tout de même à favoriser leur communauté. Mes interlocuteurs catholiques sénégalais, comme on l'a mentionné, croient que, dans ces domaines, l'État offre davantage son appui à la communauté musulmane.

Comme l'indique la question de recherche, ma démarche est essentiellement descriptive dans la mesure où je relate la façon dont mes interlocuteurs se représentent l'État au Burkina Faso et au Sénégal; ce qui est l'objectif principal de la thèse. Toutefois, à l'issue du travail de terrain, je me suis interrogé sur les facteurs qui seraient susceptibles d'avoir généré de telles représentations chez mes interlocuteurs. Aussi, après avoir exposé les résultats de ma recherche, je consacrerai un chapitre à une tentative d'explication des représentations des catholiques dans les deux pays étudiés. Dans ce chapitre, je mettrai l'accent sur deux facteurs spécifiques qui pourraient expliquer les représentations centrales de mes interlocuteurs: le poids démographique des catholiques dans les deux pays, d'une part, et l'importance de l'Église catholique et de l'enseignement privé catholique au Burkina Faso et le poids des confréries musulmanes au Sénégal, d'autre part. En ce qui concerne les représentations périphériques, je me concentrerai sur un facteur: le caractère laïc de l'État au Burkina Faso et au Sénégal.

La présente recherche se distingue de la littérature recensée pour plusieurs raisons. D'abord, il ne s'agira pas de décrire les rapports entre État et minorités religieuses. Ensuite, les facteurs qui incitent ou motivent l'État à protéger la minorité catholique ne feront pas l'objet d'une analyse. De plus, la recherche a consisté moins à déduire la façon dont les minorités catholiques se représentent l'État à partir des actions de celui-ci qu'à un travail de

terrain dont le but était de collecter des informations sur les représentations en question. Enfin, notre recherche se démarque de la littérature existante car elle propose un cadre théorique original alliant des idées issues de la science politique et de la sociologie politique à des réflexions provenant de la psychologie sociale. L'élaboration de ce cadre théorique est l'objet du prochain chapitre.

CHAPITRE II

CONCEPTUALISER ET APPRÉHENDER LES REPRÉSENTATIONS SOCIALES

Ce chapitre consistera à présenter un cadre théorique et des instruments méthodologiques qui permettront de recueillir et d'analyser les représentations des catholiques au Burkina Faso et au Sénégal. Avant cela, j'exposerai des approches alternatives et montrerai en quoi elles s'avèrent insuffisantes pour les buts que se propose la présente recherche. L'instrumentalisme constitue une première approche qui est d'ailleurs très prisée dans la littérature sur les identités. La deuxième qui sera proposée, la théorie du capital social, a été utilisée par Varshney dans le cas de l'Inde et ce n'est que par extrapolation qu'on pourrait vraiment y recourir dans une étude sur les représentations. La troisième approche, celle de la stratification sociale religieuse, est plus utilisée, mais souvent de façon implicite, dans la littérature qui s'intéresse aux perceptions de l'État par les minorités religieuses. La quatrième, celle des perspectives cognitives dans l'étude de l'identité, est plus porteuse mais demeure insuffisante. Ainsi, un cadre théorique, mettant l'accent sur la structure des représentations tout en incorporant certains éléments des approches alternatives, sera adopté et permettra de recourir à des méthodes particulières de collecte de données.

L'instrumentalisation de l'identité religieuse par l'État

Dans la littérature sur la culture (Bayart, 1996) et les identités nationales (Gellner, 1989; Brass, 1991; Cadiot, 2007), ethniques (Barth 1995; Posner 2007), raciales (Marx 1996) ou encore religieuses (Roy 2004), l'approche instrumentaliste est une des approches

qui a pris l'ascendant sur l'approche primordialiste (Gill-White, 1999, p.789; Gazibo et Jenson, 2004, p.291; Smith, 1994, p.377). Dans la littérature précédemment recensée, des auteurs comme Brass ou Wilkinson mettent l'accent sur la manipulation de l'identité religieuse à des fins instrumentales. Pour les tenants de cette approche, les dirigeants étatiques protègent ou font violence sur les minorités religieuses en fonction de leurs intérêts.

En général, cette approche soutient que des circonstances ou des structures particulières incitent les acteurs à utiliser une identité particulière dans la poursuite de leurs intérêts. Blaydes et Linzer (2008), par exemple, étudient comment certaines conditions structurelles poussent les femmes musulmanes à adhérer à l'identité religieuse de l'Islam fondamentaliste afin d'en retirer des bénéfices matériels. Dans un contexte d'opportunités économiques limitées, l'identité religieuse, telle une devise, sert de monnaie d'échange sur le marché du mariage: se draper du voile fondamentaliste est un gage de mariage, porte d'accès vers une certaine sécurité matérielle. L'approche instrumentaliste a été beaucoup utilisée pour expliquer l'émergence et la diffusion de l'identité nationale. Gellner (1989), par exemple, pense que l'industrialisation et la modernisation érodent les sociétés agraires traditionnelles et « touchent » différentes aires du globe de façon inégale²⁸. Des zones non encore touchées par l'industrialisation, arrivent des masses de travailleurs qui viennent grossir les rangs du prolétariat d'un espace urbain qui est déjà la scène où se déroule une compétition de classe. Selon Gellner, le nationalisme émerge comme mouvement de sécession lorsqu'une intelligentsia urbaine se trouve exclue des meilleurs emplois et

²⁸ La description suivante rendra compte de la seconde « trajectoire » (comme le rappelle Smith) qui provoque l'émergence de l'identité nationale (ou du nationalisme) chez Gellner. L'autre « trajectoire » qui mène à l'avènement du nationalisme implique l'existence d'un système éducatif « universellement standardisé » et de « type générique » qui, supporté par l'État, produit une « haute culture », laquelle forge le nationalisme (Smith, 1983; Gellner, 1989).

mobilise les nouveaux arrivants (qui sont également exclus des avantages et de la prospérité) avec qui elle partage certains traits (comme le territoire, la langue parlée, la religion ou la couleur de peau) (Gellner, 1964; Smith, 1983).

Dans un contexte de modernisation rapide, lorsque la mobilité sociale des élites est bloquée, celles-ci trouvent dans la construction d'une identité nationale un outil de mobilisation et un moyen de satisfaire leurs buts. La même logique est présente chez Brass (1991) pour qui le processus de formation de la nationalité est un processus dans lequel les différences objectives entre les groupes ethniques acquièrent une signification subjective et symbolique, sont traduites en une conscience de solidarité de groupe, et deviennent la base pour des revendications politiques réussies. Cela s'opère par une congruence de symboles multiples qui consiste à accentuer les marqueurs de ressemblance (à l'intérieur du groupe) et les marqueurs de différence (par rapport aux autres groupes) pour favoriser la cohésion de groupe. Cette congruence s'effectue autour d'un symbole central (langue ou religion par exemple) afin de produire une identité nationale particulière. Elle est surtout le fait d'élites frustrées de ne pas profiter des bénéfices de la modernisation et de l'industrialisation.

Certains tenants de l'approche instrumentaliste vont même jusqu'à dire que le primordialisme (la conviction d'avoir des liens affectifs ineffables avec les membres d'une communauté particulière) que ressentent les acteurs est lui-même une invention destinée à constituer des loyautés collectives, à légitimer les gouvernements, à mobiliser les gens à combattre, tuer et mourir pour leur pays (Suny, 2001, p.870)²⁹. Selon eux, certains types d'identités constituent des exemples de "tradition inventée". Ainsi, suivant Hobsbawm

²⁹ Selon Suny (2001), construire le primordialisme (c'est-à-dire "les croyances en la caractéristique réelle et essentielle des nations") est une nécessité pour les leaders (intellectuels, leaders activistes, administrateurs étatiques) qui façonnent l'identité nationale : puisque les nations sont des catégories inhéremment instables et l'identité s'avère fluide, le primordialisme et l'essentialisme font le travail difficile de réifier la nation et rendre l'identité immuable pour des raisons stratégiques. Stern (1995, pp. 229-230) pense aussi que les leaders construisent le primordialisme pour mobiliser les peuples dans l'effort de guerre, par exemple.

(1983) par exemple, les nations revendiquent généralement être à l'opposé du nouveau et à l'opposé du construit, et affirment être enracinées dans une antiquité éloignée, représentant des communautés humaines "naturelles". En d'autres termes, pour reprendre la remarque colorée de Bayart (1996, pp.99 et 102), les élites de groupes identitaires "font du vieux avec du neuf", ils façonnent un discours qui parle du présent en fabriquant du passé (Martin, 1998, p. 25).

Des auteurs comme Brass (1997; 2003), Wilkinson (2004), Wilson (1973) ou encore Zeidan (1999) admettent que l'État protège ou lèse les minorités religieuses s'il y voit quelque intérêt. Certains auteurs comme Schuman (1991), Walters (2007), Mahmoud (2007) ou Rabo (2012) ont inféré les représentations de minorités religieuses à partir des actions de l'État, lequel pose une action (de violence ou de protection) en fonction de ses intérêts. Dans leurs textes, il apparaît ainsi que les membres de communautés religieuses minoritaires auraient des perceptions "négatives" d'un État qui les prend à partie et des perceptions "positives" d'un État qui assure leur sécurité. Toutefois, comme je l'ai précédemment dit, il s'agit d'un présupposé qui tend à homogénéiser les perceptions des membres de groupes religieux minoritaires. Les perceptions ne peuvent donc pas être saisies dans leur pluralité et dans leur complexité. En outre, une telle approche inférer les perceptions à partir des actions ou inactions de l'État lesquelles sont motivées par des intérêts divers. Ceci ne permet pas d'appréhender et d'apprécier les représentations dans leur pleine mesure.

Déduire les représentations des membres d'un groupe à partir des gestes de l'État peut ainsi s'avérer contreproductif. Il faut donc recourir à une approche comportant moins de défauts. La prochaine section concernera la théorie du capital social qui affiche les mêmes tares que l'approche instrumentaliste.

La théorie du capital social

À l'instar de l'approche instrumentaliste, dans le cadre d'une étude comme celle-ci, recourir à la théorie du capital social reviendrait à dire, à la suite de Varshney, que l'établissement de réseaux soutenus de confiance entre les membres du groupe religieux majoritaires et ceux des groupes religieux minoritaires pourrait inciter l'État à protéger ces derniers qui, en retour, auraient des perceptions plutôt positives de celui-ci. L'absence de tels réseaux serait préjudiciable aux minorités dont les membres auraient des perceptions assez "négatives" d'un État qui verrait quelque intérêt à leur faire violence.

Selon plusieurs auteurs la théorie contemporaine du capital social a été créée et élaborée par Bourdieu, Coleman et Putnam (Smart, 2008, p.410; Paxton, 2011, p.46). Bourdieu (1980, p.2) définit le capital social comme "l'ensemble des ressources actuelles ou potentielles qui sont liées à la possession d'un *réseau durable de relations* plus ou moins institutionnalisées d'interconnaissance et d'interreconnaissance; ou, en d'autres termes, à *l'appartenance à un groupe*, comme ensemble d'agents qui ne sont pas seulement dotés de propriétés communes (susceptibles d'être perçues par l'observateur, par les autres ou par eux-mêmes) mais sont aussi unis par des *liaisons* permanentes et utiles³⁰". Cette définition met d'abord l'accent sur l'existence de liens, pouvant être formels ou informels, existant entre des individus qui finissent par former un groupe en raison des liens en question. Elle met aussi en exergue l'utilité de ces liens (et l'intérêt éventuel qu'on peut en tirer) qui, en premier lieu, explique leur existence. Bourdieu (1980, p.2) dira même que "les profits que procure l'appartenance à un groupe sont au fondement de la solidarité qui les rend possibles". En outre, affirme-t-il, l'existence d'un réseau de liaisons est le produit du travail

³⁰ C'est l'auteur qui souligne.

d'instauration et d'entretien qui est nécessaire pour produire et reproduire des liaisons durables et utiles propres à procurer des profits matériels ou symboliques.

Ainsi défini, le capital social comporte des caractéristiques qui semblent beaucoup rejoindre la conception des institutions qu'ont les néo-institutionnalistes (Hall et Taylor, 1997; Gazibo et Jenson, 2004). Pour les néo-institutionnalistes du choix rationnel, la création et la survie des institutions ne dépendent que des bénéfices que les acteurs peuvent en tirer. Pour les néo-institutionnalistes historiques qui adoptent une perspective calculatrice, les individus adhèrent à des modèles de comportement institutionnel car ils perdraient plus à s'en écarter qu'à y adhérer. Les néo-institutionnalistes sociologiques, quant à eux, ont une définition très large des institutions qui incluent les règles, procédures et normes formelles mais aussi des systèmes de symboles, des schémas cognitifs et des modèles moraux importants pour l'action humaine (Hall et Taylor, 1997; Helmke et Levitsky, 2004). Ainsi, on pourrait dire que le capital social constitue un ensemble de liens institutionnels, formels ou informels, établis par des acteurs qui peuvent en tirer des bénéfices.

Coleman rejoint Bourdieu lorsqu'il déclare que le capital social est défini par sa fonction (Coleman, 1988, p.598). Pour lui, le capital social consiste en une variété de différentes entités qui facilitent certaines actions pour les acteurs dans une structure sociale. Il ajoute d'ailleurs qu'un groupe dans lequel il y a plus de confiance (la confiance étant, pour lui, une forme de capital social) est plus à même d'accomplir des choses qu'un groupe comparable qui n'a pas cette confiance (Coleman, 1988, p.5101). Putnam abonde dans le même sens lorsqu'il affirme sans détour que la confiance est une composante essentielle du capital social (Putnam, 1994, p.170) qu'il définit comme les traits de la vie sociale, c'est-à-dire, les réseaux, les normes et la confiance, qui permettent aux participants d'agir ensemble de façon plus effective pour poursuivre des objectifs communs (Putnam, 2011, p.8). Les

normes sont également un aspect central du capital social pour Coleman (1988, pp.S104-105). Pour celui-ci, une des normes les plus importantes à cet égard est la prescription que les membres du groupe de solidarité ne devraient pas suivre leurs intérêts égoïstes mais doivent, au contraire, agir dans les intérêts du groupe. Pour Coleman (1988, p.S105), ces normes peuvent être internalisées mais elles sont souvent assorties de récompenses pour les actions non égoïstes et de sanctions pour les actions égoïstes.

Putnam croit que les liens de solidarité et les gains qui en découlent peuvent permettre de corriger certains dilemmes de l'action collective. Pour lui, les normes de réciprocité généralisées et les réseaux d'engagement civique promeuvent la confiance sociale et la coopération, réduisant de ce fait les avantages de la défection ainsi que l'incertitude tout en fournissant des modèles pour la coopération future (Putnam, 1994, p.177). De plus, selon lui, le capital social est porteur de bénéfices en engendrant une plus grande performance politique et économique: il crée de fortes sociétés, de fortes économies et de forts États (Putnam, 1994, p.176)³¹. Pour Putnam, le constat est sans appel: l'histoire suggère que l'État et le marché opèrent plus efficacement dans des lieux où les liens civiques sont plus développés (Putnam, 1994, p.181). Coleman est plus réservé quant aux

³¹ Et pour convaincre ses lecteurs, Putnam nous propose une analyse historique de l'Italie du Nord qu'il contraste avec l'Italie du Sud. Selon lui, depuis le Moyen-Âge, les localités du Nord de l'Italie ont développé des liens de confiance, des normes et des réseaux afin d'améliorer l'efficacité de la société en facilitant les actions coordonnées. Définie par des liens horizontaux (des liens verticaux existant davantage au sud de la péninsule), cette tradition civique n'a plus quitté le Nord du pays depuis lors. Elle a constitué l'« ethos » qui a soutenu le dynamisme économique et la performance politique. Elle a fleuri en fonction des besoins du moment et du danger environnant: par exemple, si les associations d'aide mutuelle du Moyen-âge servaient à affronter l'insécurité élémentaire de l'époque (la menace de la violence physique), celles du XIX^{ème} siècle représentaient une solidarité collective face aux insécurités économiques de l'âge moderne. Ces institutions informelles et formelles semblent résister au temps: les formes de sociabilité et de réciprocité présentes dans l'Italie moderne et contemporaine sont des réminiscences de celles des communes médiévales. Il dira d'ailleurs que là où les Italiens, un siècle en arrière, étaient plus engagés dans de nouvelles formes de solidarité sociale et de mobilisation civique, c'est exactement encore là où les Italiens d'aujourd'hui sont plus civiques dans leur vie politique et sociale. D'ailleurs, c'est là que la vie publique était distinctement civique, un millénaire plus tôt, avec un extraordinaire épanouissement de la vie communautaire (Putnam, 1994, p.139 et p. 150).

gains mutuels que peut rapporter le développer le capital social. Pour lui, le capital social peut être bénéfique pour certaines actions et être inutile voire dangereux pour d'autres (Coleman, 1988, p.S98). Coleman pense que certains individus peuvent avoir plus de capital social que d'autres en termes d'"obligations" (sortes de dette que des individus doivent à une personne donnée pour des services rendus). L'exemple extrême est le patriarche ou le parrain d'une organisation criminelle qui, détenant de beaucoup d'obligations, peut solliciter n'importe qui à tout moment. Servon (2003, p.14) abonde dans le même sens en affirmant que les gangs produisent aussi du capital social car ils sont caractérisés par la confiance, les normes et les réseaux.

Dans l'exemple de Coleman, on voit bien un des problèmes du capital social, c'est-à-dire l'élasticité du concept. L'image du parrain comme détenant beaucoup de capital social aurait été récusée par Putnam; cette image caractérisant par ailleurs l'Italie du Sud où règne l'absence de coopération et de liens civiques selon sa lecture. En outre, du fait de son extensibilité, le concept de capital social semble pouvoir être appliqué à plusieurs objets ou types de groupes. Discutant de la norme qui prescrit la poursuite des intérêts collectifs, Coleman note qu'il s'agit d'une norme qui, renforcée par l'appui social, le statut, l'honneur et d'autres récompenses, est le capital social qui construit les jeunes nations, renforce les familles, facilite le développement de mouvements sociaux naissants (Coleman, 1988, pp.S104-S105). Plus encore, Putnam donne parfois l'impression que l'existence de normes de réciprocité et de réseaux civiques aboutit au développement du capital social, débouchant ainsi sur une analyse qui tend à expliquer le capital social par lui-même. Smart (2008, p.411) a bien vu ses différents défauts et pense que cette confusion conceptuelle est due aux élaborateurs de la théorie eux-mêmes. Servon (2003, p.13) pense la même chose lorsqu'elle note que depuis l'étude de Putnam portant sur l'Italie, le concept est devenu vide

de sens, étant utilisé par tout un chacun et assimilé à toutes les choses positives comme la communauté ou encore l'autonomisation (*l'empowerment*).

Dans le cadre de cette étude, nous avons vu que, dans le cas de l'Inde, Varshney pense que les formes associationnelles et des formes quotidiennes d'engagement civique, si elles sont fortes et intercommunautaires sont propices à une cohabitation pacifique entre communautés religieuses; leur manque pouvant mener à la violence communautaire. Ces liens et réseaux civiques intercommunautaires peuvent contraindre l'action des élites politiques. L'existence de ceux-ci peut empêcher certains leaders étatiques et partisans de polariser les hindous et les musulmans pour des buts électoraux, alors que leur absence entraîne l'effet inverse. Dans certaines études comme celle de McCargo sur la vie des musulmans malais en Thaïlande, il apparaît que l'existence ou l'absence (dans le cas qu'étudie McCargo) de réseaux de confiance (ou de confiance, tout court), de liens de solidarité ou de sociabilité entre les membres de groupes religieux minoritaires et ceux du groupe religieux majoritaire a un impact sur la façon dont les groupes minoritaires seront traités par l'État et, *in fine*, sur la manière dont ses membres percevront celui-ci. Ainsi, on pourrait avancer que le développement du capital social, par le renforcement de réseaux de confiance, de solidarité et d'intérêt entre les membres de la majorité religieuse et ceux d'une minorité religieuse, pourrait faire en sorte que les derniers cités aient des perceptions positives (en tout cas pas négatives) vis-à-vis de l'État; celui-ci n'ayant pas la possibilité de les brimer. À l'inverse, l'absence d'un capital social entre les membres de ces communautés pourrait engendrer chez ceux des communautés minoritaires des perceptions moins positives de l'État, lequel pourrait les prendre à partie.

Bien entendu, le présupposé de cet argument est que l'État est sans doute contrôlé par la majorité religieuse; ce qui est un premier défaut. De plus, comme je l'ai évoqué, le

concept de capital social est trop imprécis pour être de quelque utilité pour la présente étude. Plus encore, y recourir serait tomber dans le même travers que l'approche instrumentaliste qui tend à homogénéiser les groupes religieux et à déduire les représentations de leurs membres à partir des actions de l'État. Enfin, ce concept ne permet pas d'appréhender directement les représentations individuelles et collectives qui ne peuvent, au mieux, qu'être extrapolées à partir de relations inter-communautaires.

Aux côtés de la théorie du capital social, il est une autre approche qu'il est possible d'envisager dans une étude portant sur les représentations, c'est celle de la stratification sociale.

L'approche de la stratification sociale: systèmes stratifiés et systèmes non stratifiés

L'analyse de Karl Marx et Friedrich Engels (1893[1848]) s'est beaucoup intéressée à la stratification sociale qui est, selon eux, une constante dans l'histoire humaine et dont l'aboutissement est sans doute la société bourgeoise moderne dans laquelle les bourgeois, en tant que classe sociale, dominant économiquement et politiquement les prolétaires. Cependant, il existe des contextes comme certaines sociétés non occidentales où la stratification sociale, pensée en termes de classes sociales, tend à suivre d'autres clivages identitaires comme l'ethnicité. Ainsi, souhaitant dissiper la confusion entre ethnicité et classe, Donald Horowitz (1985), effectue une distinction entre les systèmes stratifiés (*ranked*) et les systèmes non stratifiés (*unranked*). Selon lui, cette distinction repose sur la coïncidence ou la non coïncidence de la classe sociale avec les origines ethniques. Là où les deux coïncident, il est possible de parler de groupes ethniques stratifiés (*ranked*); lorsque les membres de différents groupes ethniques se retrouvent dans diverses classes, il convient

de parler de groupes ethniques non stratifiés (*unranked*) (Horowitz, 1985, p.22). Il note que ces deux éléments sont des idéaux-types car dans la réalité, la distinction entre les deux systèmes peut être floue. Il va sans dire que les systèmes stratifiés reposent sur une logique hiérarchique et encouragent, selon Horowitz, la subordination ethnique. Dans ces systèmes verticaux et hiérarchiques, la stratification est synonyme de l'ethnicité; l'accès à l'appareil d'État et la mobilité sociale étant restreintes par des critères attributifs comme la couleur ou le phénotype (Horowitz, 1971, p.232). Les systèmes non stratifiés, au contraire, ne sont pas ordonnés sur une échelle hiérarchique et sont plus égalitaristes : il n'y pas de barrière à la mobilité sociale³². Selon Horowitz (1971, p.232), dans les systèmes horizontaux, des structures ethniques parallèles existent, chacune avec ses propres critères de stratification. Des transactions peuvent ainsi exister entre les différents groupes sans nécessairement impliquer des relations basées sur la hiérarchie.

Dans les aires post-coloniales, surtout en contexte africain, une telle stratification ne peut s'apprécier sans référence à l'État. Jean-François Bayart (1989, p.87) note très bien que "l'État est un lieu primordial d'engendrement de l'inégalité" en Afrique. En effet, dans des situations politiques caractérisées par le néo-patrimonialisme, l'État représente le lieu principal d'accumulation des ressources politico-économiques (Schatzberg, 1988, p.19). Dans ces contextes, "rechercher le pouvoir, c'est aussi rechercher la richesse, et rechercher la richesse, c'est rechercher le pouvoir, puisque l'un mène à l'autre et réciproquement"³³(Médard, 1991). Pouvoir politique et pouvoir économique y sont intimement liés (Médard, 1990). De ce fait, Bayart a raison de déclarer que "c'est

³² S'il conçoit que les groupes ethniques stratifiés sont les composantes d'une même société, Horowitz (1985, pp.23 et 31) pense que les groupes ethniques non stratifiés peuvent constituer de véritables sociétés plus ou moins autonomes dans lesquels il existe une certaine stratification interne (puisque chaque groupe a son élite et sa « base ») qui n'empêche pas une mobilité sociale.

³³ Cela rejoint Horowitz (1985, p.22) pour qui dans les systèmes stratifiés, les statuts économique, politique et social tendent à être cumulatifs.

effectivement la relation à l'État qui, au premier chef, confère aux acteurs la capacité de s'enrichir et de dominer l'espace social [...], l'État africain entretient un rapport privilégié avec la stratification sociale" ((Bayart, 1989, p.119; Médard, 1991, p.345). De là, transparaît la substance même de la stratification ethnique c'est-à-dire la congruence entre la stratification sociale et les clivages ethniques : un système ethnique stratifié s'institue dans un tel contexte lorsqu'un groupe ethnique donné domine le pouvoir étatique. Elle peut dès lors entraver l'accès aux autres groupes ou coopter sélectivement certains de ses membres. En tout état de cause, le groupe ethnique qui contrôle l'État exerce sa domination sur les autres sur les plans politique, social et économique. À l'inverse, lorsque plusieurs groupes ethniques sont réellement inclus dans le jeu politique et dans l'appareil d'État, on peut parler d'un système ethnique non stratifié.

Horowitz, a une conception très élastique de l'ethnicité. Dans un autre ouvrage (Horowitz, 2001, p.1), il affirmait que les émeutes dites ethniques incluent les troubles "communautaires", "raciaux", "linguistiques" ou "tribaux". Sa définition de l'ethnicité peut comprendre la couleur, la langue, la religion, les tribus, les races, les nationalités et les castes (Horowitz, 1985, p.53). D'autres sociologues partagent une définition aussi large de l'ethnicité. Noel (1968), par exemple, y inclut la race, la religion et la nationalité. D'ailleurs, pour lui, la stratification ethnique se caractérise par un système de stratification sociale dans lequel l'appartenance à un groupe racial, religieux ou national est utilisée comme critère majeur pour déterminer des positions sociales (Noel, 1968, p.157). Ainsi, lorsqu'il s'agit de religion, on peut parler de système religieux stratifié ou de système religieux non stratifié. C'est d'ailleurs ce dont rend compte Davidson lorsqu'il note que, sous certaines conditions, certains groupes religieux peuvent développer un accès inégal au pouvoir, au privilège et au prestige. Ces groupes peuvent ainsi passer des lois, développer des idéologies et créer des

coutumes visant à préserver leurs avantages sur les autres groupes: l'inégalité est ainsi transformée en un pattern plus permanent de stratification (Davidson, 2008, p.374). Afin de perpétuer leur domination, ces groupes religieux peuvent aussi développer des comportements (par exemple le favoritisme à l'égard des coreligionnaires et la discrimination ouverte et sans complexe) qui leur permettent d'accumuler des ressources et de les passer à leurs enfants et petits-enfants (Davidson, 2008, p.375).

Parmi les écrits recensés, nous avons vu que beaucoup d'auteurs font référence à des systèmes religieux stratifiés, même s'ils n'invoquent pas les concepts d'Horowitz. Ces auteurs infèrent les représentations des minorités religieuses qu'ils étudient à partir de l'existence de systèmes religieux stratifiés. J'ai parlé des cas du Soudan, de la Malaisie, de l'Égypte où la domination politique d'un groupe religieux, souvent majoritaire, provoque presque mécaniquement des perceptions très négatives des minorités religieuses à l'égard de l'État. Ces études mettent d'ailleurs à l'avant le fait que ces minorités aient l'impression d'être dans une position politique très marginale.

Si l'on suit la logique de ces écrits qui se focalisent souvent sur les systèmes religieux stratifiés, l'existence de systèmes religieux non stratifiés, favorisant davantage l'inclusion politique des minorités religieuses, provoquerait chez les membres de celles-ci des perceptions positives à l'égard de l'État. Malgré des atouts évidents, l'approche de la stratification sociale n'est pas appropriée pour l'étude des représentations. D'abord, sa logique excessivement mécanique ignore la diversité des perceptions qui peuvent varier selon l'enjeu et le domaine où les membres de groupe minoritaire interagissent avec l'État, même lorsqu'il est question d'un système religieux stratifié. Découlant de cela, on peut constater que cette approche est caractérisée par un certain "groupisme" que la présente thèse récuse. Nonobstant la prudence d'Horowitz, elle peut conduire à essentialiser les

groupes religieux en les traitant comme des blocs homogènes dressés les uns contre les autres. Finalement, l'approche de la stratification sociale ne permet pas de conceptualiser les représentations.

Cette approche comporte toutefois des points forts qu'il faudra considérer lorsqu'on abordera les représentations de nos interlocuteurs. L'existence d'une stratification religieuse ou son absence a sûrement une incidence sur la façon dont ceux-ci perçoivent l'État et perçoivent leur communauté sur le plan politique. Néanmoins, cela n'est qu'une des facettes de ces représentations. À ce stade, il est évident qu'il faut une approche qui mette l'accent sur les subjectivités.

Les approches cognitives de l'identité

Dans la littérature sur les identités (ethnique, nationale, religieuse, raciale, entre autres), les auteurs dits primordialistes ont été parmi les premiers à parler des perceptions comme étant à la base de l'appartenance à un groupe identitaire. Ils ont ainsi ouverts la voie en insistant sur le ressenti des membres de communautés identitaires: ce sont les pionniers des approches cognitives de l'identité. En général, ces auteurs étudient les sources de la solidarité entre membres d'un groupe et comment les groupes se forment. Selon des auteurs comme Murat Bayar (2009, p.1641), l'utilisation première du primordialisme revient à Edward Shils. D'après Shils (1957, p.131), le socle de la société moderne est constitué d'une infinité d'attachements personnels, d'obligations morales dans des contextes concrets, de fierté professionnelle et créative, d'ambition individuelle, d'affinités primordiales et d'un sens civil. Intéressé avant tout par les groupes primaires (*primary groups*) et les groupes de parenté (*kin*) (Scott, 1990, p.150), Shils (1957, p.142) note que l'attachement à un autre membre d'un groupe de parenté (*kinship*) n'est pas seulement

fonction d'une interaction, c'est parce qu'une certaine *signification* ineffable est attribuée au lien du sang³⁴. Cependant, il souligne que même lorsque l'affection n'est pas grande, la tangibilité de l'attachement à l'autre personne, en vertu de la *perception* de son appartenance dans le groupe de parenté, est une évidence (Shils, 1957, p.142).

Dans le sillage de Shils, Geertz étendit le concept de primordialisme à des groupes plus larges (Scott, 1990, p.150). Tout comme Shils, Geertz (1963, p.110) pense que, pour virtuellement chaque personne, dans toute société, en tout temps, certains attachements semblent provenir plus d'un *sens* d'affinité naturelle – certains diraient spirituelle – que de l'interaction sociale³⁵. Mais, là où Shils affirme d'abord l'importance des liens du sang dans le sentiment d'appartenance au groupe, Geertz va au-delà. C'est ainsi qu'il se concentre sur l'attachement primordial c'est-à-dire celui qui provient de "donnés" (*givens*) comme le lien de parenté, la religion, la langue ou la tradition³⁶. Chez Geertz (1963, p.109), il y a une solidarité dans le groupe car ces congruités du sang, de la langue, de la coutume et ainsi de suite, sont *vues* comme ayant une coercivité ineffable, et parfois surpuissantes, par elles-mêmes³⁷.

Ainsi, comme il est évident que Shils et Geertz sont moins des chercheurs naturalisant l'ethnicité (*analytical naturalizers*) que des analystes de ceux qui naturalisent l'ethnicité (Gil-White, 1999, p.803). La distinction est de taille. Comme le note Grosby (1994), les « attachements » et les « liens » dont ils rendent compte impliquent

³⁴ L'accent mis sur la "signification" qui est "attribuée" est fondamental.

³⁵ Ici aussi le terme "sens" est très important.

³⁶ Geertz (1963, p.109) dira que les attachements primordiaux proviennent des « donnés » (ou plus précisément, comme la culture inévitablement impliquée ici, les « donnés » assumés) de l'existence sociale : la contiguïté immédiate et la connexion de parenté principalement, mais au-delà d'elles, le « donné » (dans le sens de *givenness*) qui provient du fait d'être né dans une communauté religieuse particulière, de parler une langue particulière, ou même le dialecte d'une langue, et de suivre des pratiques sociales particulières. L'aspect « assumé » de ces « donnés » ou objets des attachements primordiaux, mal compris par ses critiques, est d'importance ici.

³⁷ Souligné dans le présent texte.

nécessairement des croyances (en un ancêtre commun, par exemple) à propos des objets (territoire d'origine, connexion biologique, par exemple) desdits attachements et liens. Ces objets supposent une perception cognitive (*cognized*) pour devenir objets d'attachement: ce sont les individus qui leur attribuent leur signification (Grosby, 1994, p.168). N'en déplaisent à leurs détracteurs comme Eller et Coughlan (1993)³⁸, pour les primordialistes, les émotions accompagnent la perception cognitive de l'objet (Grosby, 1994). Et, chez Geertz, l'ineffabilité des congruités du sang, de la religion ou de la coutume est attribuée par les individus³⁹. Dans le primordialisme tel que le conçoivent des auteurs comme Shils et Geertz, ce sont les acteurs qui ressentent que leur communauté est primordiale⁴⁰. Et, poursuit Grosby (1994 : 168), ce point sociologique évident n'a pas été compris par leurs détracteurs. Il a par contre été bien compris par des sociologues comme Rogers Brubaker.

Dans un célèbre texte qui a fait école, Brubaker et ses collègues Loveman et Stamatov (2004) auteurs ont compris que c'est à partir de mécanismes cognitifs que les individus font la distinction entre ceux qui appartiennent à la communauté et ceux qui n'en font pas partie. Se référant aux non moins célèbres écrits de Barth (1995), ils pensent que l'ethnicité (et l'identité en général) est une affaire de pratiques de classifications et de

³⁸ Eller et Coughlan semblent penser que le primordialisme est essentiellement une question d'émotion (celle-ci étant directement déterminée par l'attachement à un objet). Selon eux, l'ethnicité, comme tout attachement émotionnel, naît de l'interaction sociale (Eller et Coughlan, 1993, pp.184 et 198). Ils pensent que le primordialisme tel que véhiculé par Shils et Geertz n'admet aucune interaction sociale préalable et n'offre aucun mécanisme pour la genèse de son phénomène, les liens primordiaux. Pour eux, dans le primordialisme, le simple fait d'être membre du groupe incite à avoir des passions ethniques fortes. Ils croient que, chez les primordialistes, c'est la congruité du sang, du discours, de la coutume qui fait émerger l'attachement, lequel ne résulte pas nécessairement d'une interaction. Selon Gil-White (1999 : 803), les critiques d'Eller et Coughlan participent de la tendance générale des auteurs circonstancialistes à caricaturer l'approche primordialiste

³⁹ C'est la raison pour laquelle il fallait souligner le fait que pour Geertz, il y a une solidarité dans le groupe car ces congruités du sang, de la langue, de la coutume et ainsi de suite, sont vues comme ayant une coercivité ineffable, et parfois surpuissantes, par elles-mêmes (Geertz, 1963, p.109; Bayar, 2009, p.1642).

⁴⁰ Dans le primordialisme de Geertz, note Grosby, ce sont les individus qui *attribuent* les propriétés qu'ils voient comme constitutives de la famille à la collectivité plus large, par exemple par l'utilisation des termes comme « home » dans « homeland », « father » dans « fatherland » ou « mother » dans « motherland ». Les propriétés primordiales sont vues comme fondamentales dans la collectivité plus large de même que dans la famille [c'est nous qui soulignons] (Grosby, 1994, p.165).

catégorisations dont l'auto-catégorisation et la catégorisation des (et par les) autres (Brubaker *et al.*, 2004). En effet, l'appartenance à une communauté identitaire donnée suppose que l'individu se catégorise comme membre de ladite communauté. Toutefois, il faudrait que d'autres acteurs (les membres de la même communauté, les membres d'autres communautés et d'autres types d'acteurs comme l'État) le catégorisent comme faisant partie de la communauté en question. Mieux appréhender ces processus de catégorisation est l'un des buts des perspectives cognitives dont Brubaker s'est fait le porte-drapeau.

Si les acteurs se catégorisent et catégorisent les autres, ils le font souvent suivant un modèle primordialiste, c'est-à-dire ethno-biologique (Gil-White, 1999). En ce sens, le primordialisme concerne davantage les acteurs ethniques (qui considèrent l'ethnicité comme donnée naturelle et immuable) et non les analystes de l'ethnicité. C'est ce qui transparaît chez des auteurs primordialistes comme Geertz et même Shils lorsqu'ils parlent d'acteurs qui *ressentent* des liens primordiaux vis-à-vis des membres de leur groupe. Ces liens primordiaux sont davantage psychologiques que physiques; il s'agit moins d'entités dans le monde que de perspectives sur le monde (Brubaker *et al.*, 2004, pp.31-32). Ainsi, les membres d'une communauté ethnique, nationale, religieuse, raciale ou autre ont des conceptions subjectives et des significations intersubjectives produites à partir de dispositifs mentaux qui identifient, distinguent, classent, catégorisent (Brubaker *et al.*, 2004). Ils ont des catégories identitaires, des conceptions de qui est membre de leur communauté et qui ne l'est pas, qui parfois se démarquent radicalement des catégories utilisées par les analystes (Brubaker, 2001, p.70). Empiriquement, les catégories du sens commun tendent à être essentialisantes et naturalisantes (Brubaker, 2002, p.166). Ainsi, Bayart (1996, p.101) a raison de déclarer que "d'une certaine façon, les identités primordiales "existent", mais en tant que faits de conscience et comme régimes de

subjectivité, non en tant que structures". Connor (1978, p.379) abonde dans le même sens en soulignant que l'essence d'une communauté nationale (si elle en a) est un lien psychologique qui réunit un peuple et le différencie, dans la conviction subconsciente de ses membres, des autres peuples, de la manière la plus vitale⁴¹.

Les approches cognitives de l'identité présentent un grand intérêt pour la présente recherche. Elles permettent de saisir comment et pourquoi les membres d'un groupe identitaire se représentent comme tels et représentent les autres groupes. Malgré leur grande contribution et l'accent mis sur le monde social comme un construit cognitif, elles se focalisent principalement sur les sujets (les membres des groupes identitaires); les objets étant souvent les membres d'autres groupes identitaires par rapport auxquels les sujets cherchent à se distinguer. Dans la présente étude, je propose de recourir à un cadre théorique qui puisse incorporer les apports des approches cognitives de l'identité tout en permettant de mieux conceptualiser les représentations subjectives et intersubjectives par rapport à des objets qui vont au-delà des seuls groupes identitaires. Pour ce faire, je vais m'inspirer de la littérature sur les représentations sociales.

Cadre théorique: Une approche structurale des représentations sociales

Remarques préalables

Mon but ici n'est pas d'élaborer une approche psychologique ou "psychologisante" mais de présenter une perspective qui permettra d'appréhender comment les catholiques burkinabè et sénégalais se représentent l'État c'est-à-dire le contenu de leurs

⁴¹ Brubaker récuserait l'idée que l'identité ait une "essence", toutefois, il serait d'accord avec Connor pour dire qu'une communauté identitaire est formée de membres qui ont la *conviction* de former un groupe distinct des autres groupes.

représentations. Une telle perspective devrait également permettre de mieux expliquer ce qui a généré ces représentations.

À la suite des arguments issus de la littérature constructiviste et instrumentaliste (Bayart, 1996; Posner, 2007), il faut souligner que les catholiques au Sénégal et au Burkina Faso ne sont pas *que* catholiques. Selon les circonstances, un(e) catholique peut aussi s'identifier à son groupe ethnique (wolof ou mossi par exemple). Toutefois, suivant les perspectives cognitives de l'identité, j'assume qu'il existe, chez les catholiques au Burkina Faso et au Sénégal, un sentiment d'appartenance à une communauté religieuse qui constitue une minorité par rapport à d'autres communautés religieuses comme la communauté musulmane qui est majoritaire dans les deux pays⁴². La plupart de mes interlocuteurs dans les deux pays se définissent comme des chrétiens catholiques. Ils se distinguent des musulmans, des adeptes de religions traditionnelles mais aussi des autres communautés chrétiennes comme les témoins de Jéhovah et les protestants⁴³. Ils peuvent se dire "chrétiens" mais se démarquent souvent des autres chrétiens avec qui ils organisent des dialogues œcuméniques et qu'ils convient à leurs cérémonies religieuses en tant que "frères" et "sœurs", au même titre que les musulmans et les adeptes de religions traditionnelles eux aussi invités lors des mêmes cérémonies et avec qui ils entretiennent un dialogue interreligieux⁴⁴. Plus encore, comme je le mentionnerai ultérieurement, plusieurs de nos

⁴² Malgré quelques exceptions (notamment au Burkina Faso), mes interlocuteurs pensent que leur communauté constitue un groupe religieux minoritaire.

⁴³ Quelques interviewés ont souligné que les musulmans sont eux-mêmes divisés en plusieurs tendances mais ils sont peu nombreux. Toujours est-il que ce qui importe ici c'est que la plupart des interviewés ont le sentiment de former une communauté religieuse particulière, la communauté catholique.

⁴⁴ Le Cardinal Philippe Ouédraogo a, dans une homélie prononcée dans le cadre du jubilé d'or de la paroisse Sacré-Cœur de Dapoya, distingué quatre confessions religieuses: les musulmans, les protestants, les adeptes de la religion traditionnelle et les catholiques. On peut aussi consulter Cardinal Philippe Ouédraogo, *Homélie de l'ordination épiscopale de l'intronisation de Monseigneur Justin Kientega*, le 29 mai 2010. Voir aussi *Horizons africains* de décembre 2007 dans lequel le Cardinal Théodore Adrien Sarr remercie les représentants de la "communauté musulmane" et de la "communauté protestante" d'avoir été à ses côtés à Rome où il été officiellement créé cardinal.

interlocuteurs, surtout au Burkina Faso mais aussi au Sénégal à un degré moindre, développent une certaine méfiance vis-à-vis des protestants et des témoins de Jéhovah qu'ils voient comme des compétiteurs sur le marché du religieux (dans les deux pays) et sur le plan politique (surtout pour le cas du Burkina Faso).

Ainsi, mes interlocuteurs affichent un sentiment d'appartenance à leur communauté religieuse, la communauté catholique. Certains de mes interlocuteurs sénégalais pensent même, qu'en plus des religions traditionnelles, il existe deux communautés religieuses bien établies au Sénégal: la communauté musulmane et la communauté catholique. Les autres communautés, incluant ce qu'ils appellent les "sectes" et les autres "églises" chrétiennes, sont perçues comme exogènes. Concernant le Burkina Faso, l'Abbé Sandwidé, auteur d'un remarquable ouvrage sur l'histoire de l'Église catholique dans le pays, parlant des catholiques, a littéralement affirmé qu'ils constituent un "bloc massif sociologique vis-à-vis du monde animiste, du monde musulman et tout le reste" (Sandwidé, 1999, p.271).

Les membres de ces deux communautés catholiques, par le fait même de s'identifier à elle, développent un ensemble de représentations par rapport à divers objets (dont l'État qui m'intéresse ici), représentations potentiellement distinctes de celles que peuvent avoir d'autres communautés par rapport aux mêmes objets. Dans les interactions quotidiennes, les catholiques burkinabè et sénégalais peuvent être définis comme tels par d'autres acteurs. Ceux-ci peuvent même considérer que les catholiques forment un groupe compact et "naturel" (Hamilton et Sherman, 1996). En effet, d'après Brubaker (2002, 2004), selon la situation, les acteurs sociaux regardent le monde avec des cadres ethniques, nationaux, raciaux ou religieux. Pour lui, ces catégories structurent la perception et l'interprétation dans l'interaction quotidienne; elles canalisent également les classifications officielles et les routines organisationnelles. Ainsi, l'État peut utiliser les catégories religieuses (pour les cas

qui m'intéressent) pour allouer des droits, réguler des actions, distribuer des bénéfices et des charges par exemple (Brubaker, 2002, p.184). L'État peut alors recourir, implicitement ou explicitement, à la catégorie religieuse "catholique" lorsqu'il déploie une action (octroi de services, sanctions) envers ce qu'il perçoit comme la "communauté catholique". Au Burkina Faso, le recensement de 2006 comportait quatre catégories pour la religion: Islam, Religion Catholique, Religion Animiste et Religion Protestante. L'islam est considéré comme la "religion dominante avec 60,5% de la population résidente. La religion catholique vient en 2ème position avec 19,0% de la population ensuite la religion animiste avec 15,3% et la religion protestante 4.2%⁴⁵". Ainsi, l'État burkinabè, depuis l'époque coloniale, distingue les catholiques des protestants qui sont tous deux subsumés dans la catégorie "chrétiens" dans le recensement de 1988 au Sénégal. Ce parti pris de l'État sénégalais est peut-être intelligible au regard de la proportion très réduite de chrétiens dans la population (environ 5%) mais dans laquelle les catholiques sont sans doute plus nombreux que les protestants et les autres chrétiens. D'ailleurs, l'État sénégalais offre un soutien très ostentatoire à l'Église catholique lors de ses cérémonies et ne se prive pas de remercier l'institution ecclésiastique pour toutes ses œuvres, notamment dans les domaines de l'éducation et de la santé; ce qu'il ne fait pratiquement pas pour les autres églises chrétiennes⁴⁶. Ainsi, avec l'auto-catégorisation (par les catholiques) et la catégorisation par les autres acteurs (surtout l'État) (Barth, 1995), il n'est donc pas abusif de parler de

⁴⁵ Comité national du recensement du Ministère de l'économie et des finances, Institut national de la statistique et de la démographie, *Recensement général de la population et de l'habitation de 2006*.

⁴⁶ Il arrive que les leaders spirituels de ces églises se disent marginalisés dans le pays, surtout après les saccages dont leurs lieux de culte ont fait l'objet. Voir par exemple le site Seneweb, "Saccages de Sept églises évangéliques à Dakar: les pasteurs évangéliques accusent les imams et l'église catholique", http://www.seneweb.com/news/Societe/saccages-de-sept-eglises-evangeliques-a-dakar-les-pasteurs-evangeliques-accusent-les-imams-et-l-eglise-catholique_n_47503.html (page consultée le 8 janvier 2014).

l'existence, non physique ou concrète mais subjective et inter-subjective (c'est-à-dire dans l'esprit des individus⁴⁷), d'une communauté catholique.

Avant d'élaborer davantage le cadre théorique, il convient de définir d'abord quelques concepts clés.

Définition de concepts

Je définirai ici certains concepts essentiels à cette étude comme "État", "communauté catholique", "minorité religieuse", "citoyens" et "État laïque". Et, comme on le verra, ces définitions concordent souvent avec les conceptions de mes interlocuteurs⁴⁸.

L'État est le concept central de la présente étude. En s'inspirant de Max Weber (1963 [1919]), l'État est défini ici comme l'ensemble des institutions "qui, dans les limites d'un territoire déterminé, revendique[nt] avec succès pour son propre compte le monopole de la violence physique légitime"⁴⁹. Cependant, suite aux divers écrits qui ont porté sur l'État en Afrique (Migdal, 1988; Bayart, 1989), il apparaît que d'autres institutions et acteurs peuvent entraver le monopole de la violence physique légitime que l'État doit être le seul à détenir. Aussi, pour mieux opérationnaliser le concept d'État, faut-il amender la définition de Weber comme suit: l'État est l'ensemble des institutions qui, dans les limites d'un territoire déterminé, sont *censés* détenir le monopole de la violence physique légitime. Le terme "sensées" renvoie ici au fait que ces institutions ont formellement, légalement ou constitutionnellement le monopole de la violence physique légitime. Parmi les institutions

⁴⁷ Brubaker (2002, pp.174-175) affirme à cet effet que l'ethnicité, la nationalité et la race (la même chose peut être dite pour les groupes religieux) ne sont pas des choses dans le monde mais des perspectives sur le monde.

⁴⁸ En ce sens, les points de vue de mes interlocuteurs ("emic") concordent souvent avec les concepts forgés par les spécialistes en science sociale ("etic") (Ellis et ter Haar, 1998).

⁴⁹ Une petite modification a été apportée à la définition de Weber. Au lieu de l'"ensemble des institutions", Weber parle de "communauté humaine". Toutefois, le développement qu'il apporte à sa définition met bien l'accent sur les institutions et les individus qui détiennent le monopole de la violence physique légitime.

de l'État, on peut citer le gouvernement national, les assemblées législatives, le pouvoir judiciaire, les gouvernements régionaux, les municipalités, la police, la gendarmerie ainsi que des agences moins coercitives comme l'école publique, les médias publics, les hôpitaux publics. Aussi, me focaliserai-je sur la police et la gendarmerie comme forces de l'ordre, écartant ainsi l'armée. Au Sénégal, l'armée n'intervient que rarement dans la vie politique et sociale intérieure. Au Burkina Faso, il est vrai que l'armée a pu jouer un grand rôle dans la politique intérieure du pays. Toutefois, il s'agissait des circonstances exceptionnelles lors desquelles elle a pris le pouvoir. Dans de telles conditions, l'armée et le gouvernement national faisait un. Et dans ces cas-ci (comme en 1966, en 1980, en 1982 et en 1983), c'est moins de l'armée que du pouvoir exécutif dont il s'agit. Hormis ces circonstances, l'armée burkinabè intervient aussi rarement dans la politique intérieure du pays, ou, en tout cas, si elle intervient, c'est de manière indirecte et peu visible pour les citoyens qui n'ont finalement pas beaucoup d'interactions avec elle contrairement à la police et la gendarmerie.

Il faut aussi préciser que, malgré tout, l'État est un concept plutôt abstrait et polysémique. Par conséquent, au cours de mes entretiens, j'ai demandé à mes interlocuteurs de me parler des institutions précises de l'État, celles avec lesquelles ils peuvent interagir, qui sont tangibles et facilement identifiables, et qui loin de la notion relativement abstraite de l'État, peuvent réellement influencer sur leur vie quotidienne. Et, comme on le verra, les indicateurs apportés à la définition wébérienne de l'État concorde souvent avec la conception de mes interlocuteurs burkinabè et sénégalais.

Le terme "communauté catholique" doit aussi être défini. Ici, il est compris comme l'ensemble des individus qui suivent les enseignements et les préceptes du Prophète Jésus de Nazareth, consignés dans la Bible qui représente leur Livre Saint. Parmi ces individus,

un certain nombre de personnes sont dépositaires du savoir religieux, de l'interprétation (exégèse) des textes saints et de la présidence des rituels et des cérémonies liturgiques. Il s'agit du clergé dont la structure est hiérarchique avec à son sommet le Pape dont le Siège se trouve au Vatican. Le terme "Église" réfère aux institutions et aux individus (souvent le clergé) qui sont en charge des rituels et de l'enseignement religieux. Toutefois, il peut aussi signifier la communauté catholique en tant que telle comme l'ont signifié certains de mes interlocuteurs⁵⁰.

Le concept de "minorité religieuse" est, quant à lui, défini comme une communauté religieuse (c'est-à-dire partageant un certain nombre de croyances comme celle en une divinité et en un au-delà) inférieure en nombre par rapport à, au moins, une autre communauté religieuse. Dans la plupart des cas, mes interlocuteurs burkinabè et sénégalais reconnaissent que leur communauté religieuse constitue une minorité.

Par ailleurs, être "citoyens" signifie que jouir des droits octroyés par la citoyenneté c'est-à-dire les droits de type civil (par exemple les droits à la justice, à la sécurité, à la propriété, à l'éducation, aux soins sanitaires, à la liberté de la personne, à la liberté d'expression et d'avoir accès aux médias publics, à la liberté de croyance et de pratique religieuse), de type politique (par exemple, le droit de participer à l'exercice du pouvoir politique, le droit d'être électeur) et de type social (englobant le droit à un minimum de bien-être et de sécurité économique) (Marshall, 1950). Dans le cadre de la présente étude, je me concentrerai essentiellement sur de droits civils et politiques; le but étant de savoir si les catholiques burkinabè et sénégalais pensent pouvoir jouir de ces droits sans entrave étatique. La présente étude ne s'intéressera pas de près aux droits sociaux en raison de la

⁵⁰ Il faut aussi dire qu'au Burkina Faso comme au Sénégal, la communauté catholique se représente comme une famille, d'où le terme souvent utilisé d'"Église-Famille".

situation économique des deux pays à l'étude qui n'est pas propice à l'établissement d'un État-providence pouvant garantir un minimum de sécurité économique à sa population. De même, les devoirs et obligations, partie intégrante de la citoyenneté (Gülap, 2006, p.2), ne sont pas considérés ici. Par contre, il faudrait ajouter que l'égalité est un élément fondamental de la citoyenneté dans la mesure où les citoyens sont des individus qui sont, en principe, traités de manière égale par l'État, peu importe leurs origines et leurs appartenances identitaires.

Un État laïque est défini comme un État (selon la définition précédente) qui garantit, au moins formellement, l'égalité des cultes à l'intérieur de son territoire et dont la source du droit n'est pas la religion. Mes interlocuteurs conçoivent généralement l'État laïque comme tel. Toutefois, comme tout concept, l'État laïque est un idéal-type. Dans la réalité, l'influence de telle ou telle communauté religieuse peut s'exercer sur l'État à des degrés divers. Dans le cas du Sénégal, cela remet en cause le caractère laïc de l'État, aux yeux de mes interlocuteurs, même si celui-ci satisfait aux critères ci-dessus spécifiés.

Ayant défini les principaux concepts, il me faut maintenant exposer un peu plus en détail le cadre théorique de la présente thèse qui est fortement inspirée de la psychologie sociale.

Une approche structurale des représentations sociales: représentations centrales et représentations périphériques

Les représentations des membres des communautés catholiques sont, en principe, des représentations sociales. En psychologie sociale, plusieurs auteurs (Moscovici et Vignaux, 2000; Moscovici, 1984; Dany et Abric, 2007; Mannoni, 1998; Jodelet, 1989) ont fait de celles-ci leur objet d'étude. Toutefois, Émile Durkheim, un des pères fondateurs de

la sociologie moderne, fut l'un des premiers à considérer le rôle important des représentations sociales dans les sociétés humaines. Pour lui, "la vie collective, comme la vie mentale de l'individu, est faite de représentations" (Durkheim, 1898, p.3). Cherchant à distinguer la sociologie comme science émergente de la psychologie individuelle, Durkheim note que "les états de la conscience collective sont d'une autre nature que les états de la conscience individuelle; ce sont des représentations d'une autre sorte. La mentalité des groupes n'est pas celle des particuliers; elle a ses lois propres" (Durkheim, 1981, XVII). En psychologie sociale, les représentations sociales sont habituellement définies comme "des ensembles organisés et hiérarchisés des jugements, attitudes et informations qu'un groupe social donné élabore à propos d'un objet donné" (Garoscio, 2006, p.35; Abric, 1984, p.180; Abric, 1994a, p.19)⁵¹. Cette définition s'inspire fortement de la conception de Durkheim pour qui "ce que les représentations collectives traduisent, c'est la façon dont le groupe se pense dans ses rapports avec les objets qui l'affectent" (Durkheim, 1981, XVII). Selon Abric, la représentation fonctionne comme un système pour l'interprétation de la réalité qui gouverne les relations que les individus ont avec leurs environnements physiques et sociaux; elle déterminera leur comportement et leurs pratiques (Abric, 2001, p.43).

Résultant d'un processus d'appropriation et de reconstruction de la réalité dans un système symbolique, les représentations sociales sont intériorisées par les membres d'un groupe social, ainsi que collectivement engendrées et partagées (Garoscio, 2006, p.35). Ainsi, "à ce titre, une représentation sociale est toujours dépendante d'une part de l'objet

⁵¹ Reprenant des auteurs comme Jodelet, Roussiau et Renard (2003) notent également que les représentations sociales sont socialement élaborées et partagées. Elles ont une visée pratique d'organisation, de maîtrise de l'environnement et d'orientation des conduites et communications. Elles concourent à l'établissement d'une vision de la réalité commune à un ensemble social ou culturel donné (qu'il s'agisse d'un groupe ou d'une classe).

social qui la suscite (phénomène, événement, fait social, personnes, groupes...), d'autre part de l'individu ou du groupe qui l'exprime et la construit. Elle est ainsi une vision subjective de la réalité, médiatisée par un système subjectif et socialement déterminée" (Garoscio, 2006, p.35). Dans le cadre de la présente étude, cela permet de dire que l'État burkinabè et l'État sénégalais constituent des objets de représentation pour les catholiques au Burkina Faso et au Sénégal. Ceux-ci sont les sujets dont les représentations sont stimulées voire provoquées par les relations qu'ils entretiennent avec l'État mais aussi par l'environnement social dans lequel ils évoluent. Mannoni (1998, p.61) a raison de souligner que, loin d'être le produit d'une rencontre fortuite, les éléments constitutifs des représentations sociales dépendent du contexte, de l'histoire du groupe chez qui elles émergent. Il faut aussi ajouter que les représentations dépendent des communautés elles-mêmes, de leur expérience en tant que groupe et de leur culture⁵².

Par ailleurs, un des écueils de la littérature recensée a été la tendance à homogénéiser les perceptions des groupes étudiés. Pour ne pas tomber dans ce travers, certaines précisions théoriques s'imposent. L'existence de représentations collectivement partagées et convergentes au sein d'une communauté donnée ne signifie pas que tous ses membres ont des représentations similaires à propos du même objet. Au contraire, certains d'entre eux peuvent avoir des représentations différentes voire distinctes des représentations dominantes au sein de la communauté. L'existence de représentations collectivement partagées chez mes interlocuteurs ne produit pas un consensus parmi eux par rapport à l'État qui est, en l'occurrence, l'objet de représentation. Comme le note Hilgers (2007, 2008a) dans ses études sur la ville de Koudougou au Burkina Faso, si les représentations

⁵² Représentations sociales et culture sont intimement liées. Les représentations sociales « s'inscrivent nécessairement dans des cadres de pensée pré-existants » qui sont eux-mêmes dépendants « de systèmes de croyance ancrées dans des valeurs, des traditions, des images du monde et de l'être » (Viaud, 2003, p.18).

sociales peuvent véhiculer des visions partagées par rapport à un objet et fournissent un cadre commun d'interprétation, elles ne sont ni fixes, ni homogènes: elles sont plurielles. On verra au fil des chapitres que des divergences et des désaccords subsistent. Par exemple, l'influence de l'Église catholique au Burkina Faso peut être différemment perçue selon que l'interlocuteur est prêtre ou laïc.

Dans la présente étude, la théorie du noyau central notamment développée par Abric s'avère utile pour conceptualiser ce qui relève des représentations d'ensemble, c'est-à-dire celles qui orientent les visions globales d'un groupe par rapport à un objet donné, et ce qui relève des représentations contextuelles ou périphériques, c'est-à-dire celles qu'un groupe a vis-à-vis d'un objet donné en fonction des interactions plus ou moins continues avec celui-ci. Selon cet auteur, "l'organisation d'une représentation sociale présente une caractéristique spécifique : elle est organisée autour d'un noyau central constitué d'un ou plusieurs éléments qui donnent à la représentation son sens" (Abric, 2001, p.43). Le noyau central est également déterminé par la nature de l'objet représenté, par le type de relations (par exemple, conflictuelles ou non) que le groupe entretient avec l'objet et, enfin, par le système de valeurs et les normes sociales qui constituent l'environnement idéologique du moment et du groupe (Abric, 2001, p.43). Selon Abric, le noyau central a deux fonctions. Il a une fonction génératrice à travers laquelle la signification des autres éléments constitutifs de la représentation s'actualise ou se transforme; autrement dit, c'est à travers le noyau central que ces éléments acquièrent un sens, une valeur (Abric, 2001, pp.43-44). Il a aussi une fonction organisatrice qui détermine la nature des liens qui unissent les éléments de la représentation les uns les autres (Abric, 1994a, p.22). C'est l'élément qui stabilise et unifie la représentation. Il constitue l'élément le plus stable de la représentation, celui qui assure la nature pérenne de la représentation dans des contextes mouvants et évolutifs (Abric,

2001, p.44; Abric, 1994a, pp.20 et 22). La perpétuation des représentations s'explique par le caractère stable du noyau central représentationnel.

Autour du noyau central, des éléments périphériques sont organisés. Ils constituent l'essence du contexte de la représentation : c'est la partie la plus accessible, mais aussi la plus vivante (*lively*) et concrète (Abric, 2001, p.44). Les éléments périphériques constituent l'interface entre le noyau central et la situation concrète dans laquelle la représentation s'élabore et se réalise (Abric, 1994a, p.26). Étant plus flexible que les éléments centraux, les éléments périphériques jouent aussi un rôle essentiel dans l'adaptation de la représentation à l'évolution du contexte (Abric, 2001, p.44). Pour Abric, une nouvelle information ou toute transformation de l'environnement peut être intégrée dans la périphérie de la représentation, sans que cela ne remette en cause les éléments centraux.

Cette approche structurale développée par Abric peut être amendée pour les objectifs de la présente thèse. Les éléments centraux peuvent être conceptualisés comme des représentations centrales et les éléments périphériques des représentations périphériques. L'approche est importante dans la mesure où elle permet de dire que, même s'il existe des représentations collectivement partagées (le noyau central) par les catholiques à l'égard des États burkinabè et sénégalais, il y a des représentations individuelles (les éléments périphériques) qui sont plus dépendantes du contexte immédiat et peuvent parfois être divergentes par rapport au système central. Ainsi, les catholiques sénégalais et burkinabè peuvent généralement se représenter l'État comme un ensemble d'institutions qu'ils dominent (dans le cas des catholiques au Burkina Faso) ou un ensemble d'institutions qui sont dominées par les musulmans (dans le cas des catholiques au Sénégal). Mais, selon l'expérience, le vécu et les interactions avec l'État, certains catholiques peuvent avoir des visions qui ne sont pas mécaniquement induites par ces

représentations centrales. Par exemple, mes interlocuteurs sénégalais croient constituer une communauté religieuse marginalisée sur le plan politique. Intuitivement, on pourrait s'attendre à ce que ces représentations centrales soient intégralement reflétées dans leurs représentations périphériques avec des catholiques sénégalais qui s'estimeraient systématiquement lésés lorsqu'ils interagissent avec l'État. Pourtant, ils admettent être traités comme des citoyens comme les autres, dans leurs interactions avec l'État. Ainsi, il n'y a pas nécessairement de correspondance parfaite entre les représentations centrales et les représentations périphériques. Des représentations périphériques, potentiellement discordantes avec les représentations centrales, peuvent exister et dépendent du vécu de certains catholiques qui en sont les porteurs. Abric a donc raison de penser qu'une représentation unique (donc organisée autour d'un même noyau central) peut donner lieu à des différences, liées à l'appropriation individuelle ou à des contextes spécifiques, et qui se traduiront par des systèmes périphériques et éventuellement des comportements relativement différents, à condition bien entendu que ces différences soient compatibles avec un même noyau central (Abric, 1994a, p.27). À ce propos, Dany et Apostolidis (2007, p.11) pensent à juste titre que c'est ce système périphérique qui contribue à la protection du noyau central en permettant une certaine hétérogénéité de contenu au sein de la représentation et permet l'adaptation aux évolutions du contexte. Dans la présente thèse, il convient de préciser que tant les représentations centrales que les représentations périphériques de mes interlocuteurs, bien qu'elles constituent des représentations collectivement partagées, ne reflètent pas un consensus total comme je l'ai rappelé précédemment.

Chez Abric (1994a, p.28), toute représentation est un double système avec un système central qui garantit une *certaine* homogénéité du groupe et un système

périphérique qui implique une *certaine* hétérogénéité. Ce double système permet de comprendre pourquoi les représentations sociales sont à la fois stables et mouvantes, rigides et souples; elles sont à la fois consensuelles et marquées par de fortes différences inter-individuelles (Abric, 1994a, p.29). Toutefois, le noyau central, en structurant le reste de la représentation (Abric, 1984, p.180), influe tout de même sur les représentations individuelles, les éléments périphériques (Abric, 1994a, p.24). Car, suivant Abric, ces représentations doivent être conciliables avec les représentations centrales qui en structurent la signification. Ainsi, le fait que mes interlocuteurs sénégalais se représentent collectivement comme une minorité religieuse dominée sur le plan politique influe certainement sur leurs croyances selon lesquelles l'État offre un appui négligeable aux organisations catholiques par rapport aux organisations musulmanes. De même, la conviction qu'ont mes interlocuteurs burkinabè d'être une minorité religieuse dominante sur le plan politique n'est pas étrangère au fait qu'ils tendent à considérer que l'État les favorise parfois lors de l'établissement de lieux de cultes ou à l'occasion d'événements religieux.

Ayant établi le cadre théorique, il reste à préciser les méthodes qui permettront de recueillir les représentations des catholiques burkinabè et sénégalais à l'égard de l'État. Diverses techniques devraient permettre de saisir le contenu de ces représentations qui est fondamentalement l'aspect le plus important ici.

Méthodes de collecte des données

Selon Abric (1994b, p.65), l'approche ou l'étude « monographique » (Jodelet, 1989, p.52), si elle est réalisable, est la voie royale de l'étude des représentations sociales : directement inspirée des méthodes de l'anthropologie, elle permet de recueillir le contenu d'une représentation, de la référer directement à son contexte, d'étudier ses relations avec

les pratiques sociales mises en œuvre par les groupes. L'approche monographique consiste à "utiliser et à croiser différentes techniques permettant plusieurs niveaux d'analyse". C'est une approche méthodologique qui allie "les techniques ethnographiques (pénétration progressive du milieu débouchant sur l'observation participante, l'établissement et l'utilisation d'un réseau d'informateurs), enquêtes sociologiques (permettant la connaissance statistique de la population, sa répartition selon les paramètres étudiés), techniques psychosociologiques (entretiens en profondeur, observations directes des comportements et des interactions)" (Abric, 1994b, p.65). Dans le cadre de cette étude, je me suis rendu au Burkina Faso et au Sénégal pour y mener une recherche de type ethnographique alliant observation participante et souci de recueillir les significations que les individus étudiés attribuent à leur réalité sociale et politique (Schatz, 2009, p.5). Aussi, suis-je allé à la découverte du monde intersubjectif des communautés catholiques au Burkina Faso et au Sénégal en recourant à des techniques variées (Jourde, 2009, p.202; Hilgers, 2008b). J'ai concentré ma recherche sur Dakar et Ouagadougou qui sont respectivement les capitales du Sénégal et du Burkina Faso et qui concentrent une grande partie des populations catholiques dans ces pays⁵³. Cela ne m'a pas empêché d'aller, en ce qui concerne le Sénégal, à Thiès et à Popenguine où j'ai assisté au pèlerinage national de la communauté catholique et, en ce qui concerne le Burkina Faso, à Yagma qui abrite le sanctuaire marial, lieu de pèlerinage national pour les catholiques burkinabè. Suivant l'approche "monographique", j'ai collecté des données sur les représentations des communautés catholiques burkinabè et sénégalaise par l'intermédiaire de trois procédés principaux : l'entrevue semi-dirigée, l'observation participante et le recueil de données

⁵³ Selon Otayek (1997), une large part de la population christianisée au Burkina Faso est concentrée à Ouagadougou et, selon le Recensement sénégalais de 1988, la région de Dakar abrite, avec les régions administratives de Fatick et Ziguinchor, la plus grande proportion de chrétiens au Sénégal.

secondaires. Ces méthodes de collecte des données ont permis de recueillir des informations destinées à tester les hypothèses de recherche (Quivy et Campenhoudt, 2006, p.170).

Entrevue semi-dirigée

L'entrevue semi-dirigée est particulièrement bien adaptée à l'étude et l'analyse des représentations sociales (Quivy et Campenhoudt, 2006, p.175). Elle implique des questions ouvertes, courtes, neutres, pertinentes pour la recherche menée (Savoie-Zajc, 2003). L'entrevue semi-dirigée n'est pas rigide structurée car même si les thèmes de ce type d'entrevue sont prédéterminés, ils obéissent à un schéma souple et flexible (Savoie-Zajc, 2003, p.308). Ainsi, je me suis entretenu avec 57 catholiques au Burkina Faso, entrevues que j'ai complétées par 7 entretiens avec des fonctionnaires de l'État (mairies, ministère de l'éducation nationale, médias publics) pour vérifier et trianguler certaines informations. Au Sénégal, je me suis entretenu avec 52 catholiques au Sénégal. Toujours dans une logique de vérification des données, j'ai complété ces entrevues par 4 entretiens avec des fonctionnaires de l'État (mairie, ministère de l'éducation nationale, ministère des affaires étrangères, médias publics). La liste des personnes interrogées, dont les noms ont tous été changés, est en annexe. Dans chaque pays, j'ai essayé autant que possible de diversifier mes interlocuteurs en interrogeant les membres de la communauté catholique qui appartiennent à des groupes ethnolinguistiques aussi variés que les mossis, les dagaras, les samos, les gourousis, les peuls, les gourmantchés ou les bisas (pour le Burkina Faso) et les sérères, les diolas, les mankagnes, les soninkés ou les descendants de migrants capverdiens (dans le cas du Sénégal). Toujours dans cette logique de diversification, les participants de cette étude sont originaires de différentes régions du Burkina Faso et du Sénégal et j'ai discuté

avec des hommes et des femmes, des jeunes et des personnes plus âgées, des membres du clergé de l'Église catholique, des leaders de la communauté catholique, et des croyants de différentes conditions socio-économiques.

Trouver des interlocuteurs ne fut pas chose aisée. Plus d'une fois, j'ai fait face à des individus souvent réticents à parler de religion et de politique, des sujets qu'ils considèrent comme sensibles. La prise de contact ainsi que l'instauration d'une confiance ont constitué un travail de longue haleine. Dans beaucoup de cas, je suis parvenu à les convaincre de participer à mon étude, notamment en leur garantissant l'anonymat pour tout ce qu'ils diront. Ainsi, j'ai changé le nom de tous les interlocuteurs et, en ce qui concerne les individus qui occupent une fonction spirituelle au sein de l'Église, je n'ai mis aucune indication autre que leur position en tant que membres de la hiérarchie, religieux ou religieuses.

Afin de déterminer les représentations centrales de mes interlocuteurs, j'ai observé la fréquence de leurs réponses à propos de leurs représentations en tant que minorité religieuse par rapport à l'État. À un moment donné, les mêmes réponses revenaient dans mes entrevues. J'en étais alors au stade de la saturation qui me permettait de voir qu'elles étaient les représentations centrales de mes interlocuteurs. Même si l'entrevue semi-dirigée a constitué la technique principale pour interroger et recueillir les représentations des catholiques dans les deux pays à l'étude, elle n'est pas été la seule. J'ai aussi recouru à d'autres procédés comme l'observation participante.

Observation participante

L'observation participante de type ethnographique consiste à étudier une communauté donnée durant une période plus ou moins longue, en prenant part à la vie

collective (Quivy et Campenhoudt, 2006, p.178). L'observation participante est importante dans notre étude car, comme le souligne Jodelet (1989, p.366), "certains aspects des représentations sont explicitement véhiculés dans les discours [oraux ou écrits] et d'autres enfouis dans les pratiques". L'observation participante est particulièrement adaptée à la présente étude. Comme le constatent Lichbach et Zuckerman (1997, p.6), elle permet à l'analyste de « pénétrer » les cadres de signification utilisés par les acteurs et, ainsi, voir la manière dont la culture constitue et cause la réalité, l'identité, l'action et l'ordre social (Lichbach, 1997, p.250). Ce qui importe dans une observation participante ce sont « les significations que les acteurs sociaux attribuent à leurs actes [lesquelles] deviennent un élément essentiel de la description adéquate d'une situation (Laperrière, 2003, p.274) ». Il s'agit donc d'une technique particulièrement appropriée pour récolter des informations sur des représentations sociales.

Dans le cadre de cette étude, j'ai participé à des rituels religieux publics catholiques lors desquels l'État (par l'intermédiaire, d'officiels administratifs ou des forces de l'ordre) est présent et dans le cadre desquels j'ai discuté avec des fidèles. Dans le cas du Sénégal, j'ai pris part au pèlerinage national de Popenguine qui s'est déroulé le lundi de Pentecôte et dont c'était la 125ème édition. En dehors des célébrations, je me suis aussi rendu régulièrement dans des lieux de culte catholiques à Dakar. Dans le cas du Burkina Faso, j'ai assisté de façon hebdomadaire à des messes dans plusieurs églises de Ouagadougou (où j'ai d'ailleurs pris part à la messe de Pâques) et je me suis rendu au sanctuaire marial Notre Dame de Yagma après le pèlerinage national qui s'y tient annuellement. Dans ces sites, j'ai eu l'occasion de faire des entrevues dans des conditions plus propices à une conversation qui dépasse la relation formalisée enquêteur-enquêté. En dehors des lieux de culte, il m'est arrivé de participer à quelques cercles de prières. Je me suis régulièrement rendu à des

établissements scolaires catholiques où j'ai discuté avec les responsables (qui peuvent être des religieux ou des laïcs), des étudiants catholiques (majeurs) et des membres du personnel. J'ai séjourné dans des familles catholiques et j'ai, sur une base quotidienne, interagi avec des catholiques dont certains sont devenus des amis. Les données et les impressions issues de l'observation participante ont été consignées dans un journal de bord. Elles ont été croisées avec les informations fournies par mes interlocuteurs lors des entrevues. L'observation participante a ainsi une fonction de triangulation des données.

Aux côtés de l'entrevue semi-dirigée et l'observation participante, j'ai procédé au recueil de données secondaires comme méthode de collecte d'informations.

Recueil de données secondaires

Dans le cadre de cette recherche, j'ai recueilli des données provenant de sources de toutes sortes (journaux, rapports officiels ou documents d'archives) (Laperrière, 2003, p.287) : ce sont les données secondaires (Turgeon et Bernatchez, 2003). J'ai donc collecté des documents auprès d'organismes officiels puissants qui sont les seuls en mesure d'en récolter (Quivy et Campenhoudt, 2006, p.181): données documentaires concernant, de près ou de loin, les communautés catholiques produits par les Assemblées législatives, les ministères de l'intérieur et ceux qui sont chargés de l'éducation ou encore les municipalités.

En outre, j'ai eu à chercher des informations sur les communautés catholiques aux Archives nationales au Burkina Faso et au Sénégal. Il était important d'examiner la littérature produite par les catholiques burkinabè et sénégalais. Goddard (1994) a effectué une revue d'ouvrages pour dégager sur les opinions des musulmans sur le christianisme; et selon Abric, dans la plupart des cas, ce sont les productions discursives (qui peuvent être orales ou écrites) qui permettent d'accéder aux représentations (Abric, 1994a, p.15). En ce

sens, j'ai consulté *Horizons africains* qui est la revue de l'Église catholique au Sénégal et des documents d'archives de l'Église dans les deux pays. À chaque fois que cela était nécessaire, j'ai complété cela par d'autres documents comme des articles de journaux, des articles issus d'Internet et des vidéos. Le recueil des données secondaires et l'observation participante seront donc des techniques complémentaires visant à contrôler, à recouper, ou à approfondir les informations recueillies à partir des entrevues (Abric, 1994b, pp. 61 et 65). Il s'agit de techniques de triangulation améliorant la fiabilité des données récoltées.

En définitive, la présente recherche propose une étude comparative basée sur une analyse qualitative. C'est à l'aide des entrevues semi-dirigées, de l'observation participante et du recueil de données secondaires que je propose de montrer comment les catholiques au Burkina Faso et au Sénégal se représentent leur État.

CHAPITRE III

L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET LE BURKINA FASO: HISTOIRES LIÉES

Ce chapitre consistera, dans un premier temps, à présenter dans les grandes lignes l'histoire politique du Burkina Faso depuis l'époque coloniale. Il faudra ensuite procéder à un résumé des grandes étapes qui ont jalonné l'établissement de l'Église catholique au Burkina Faso. Les lecteurs auront ainsi des repères temporels et événementiels afin de pouvoir mieux apprécier les représentations de mes interlocuteurs catholiques qui se réfèrent maintes fois aux développements politiques et sociaux ayant eu lieu dans leur pays. En outre, ce chapitre montrera comment l'histoire de l'Église catholique au Burkina Faso est si étroitement liée à celle du pays. Cela permettra ultérieurement de comprendre les représentations que mes interlocuteurs se font de l'État et d'eux-mêmes, en tant que communauté.

Une histoire politique du Burkina Faso

De l'époque coloniale à l'indépendance (1895-1960)

Au XV^{ème} siècle, les Portugais découvrirent l'embouchure d'un fleuve dans le Golfe de Guinée et le nommèrent "Rio da Volta", le fleuve du retour (Kaboré, 2002, p.11). C'est ce fleuve, la Volta, qui donnera le nom de Haute-Volta aux territoires conquis à la fin du XIX^{ème} siècle par les Français. La Volta est formée de trois affluents, la Volta Noire, la

Volta Blanche et la Volta Rouge⁵⁴, qui traversent le territoire qui deviendra plus tard le Burkina Faso. Pendant que les navigateurs portugais découvraient la Volta, les conquérants mossi firent leur apparition et établirent un système impérial composé de royaumes liés les uns aux autres et qui sera le cœur du Burkina Faso, c'est le *Moogo*. (Savonnet-Guyot, 1985, pp.29-30, Savonnet-Guyot, 1986, p.89). Le *Moogo* a à sa tête le *Moogo Naaba*, empereur des Mossi et souverain du royaume du centre, celui de Wogodogo (l'actuel Ouagadougou) (Savonnet-Guyot, 1985, p.30).

Les mossi ne furent pas les seuls à s'être établis dans ce qui deviendra le Burkina Faso. Les peuls et les touaregs s'étaient installés au nord du *Moogo*, tandis que les gourmantché avaient leur royaume, le Gourma, à l'est. Vers l'ouest, vivaient d'autres populations comme les Bobo et les Bwa alors que le sud et le sud-ouest étaient peuplés par les gourounsi, les lobi et les dagara⁵⁵.

Au XIXème, la fièvre colonialiste s'était emparée des grandes puissances européennes. À la fin du siècle, Allemands, Français et Anglais se rivalisaient pour prendre pied dans l'est du Burkina Faso actuel (Madiéga, 1995a, p.13). Les Français prirent les Allemands de court en signant un traité avec le *Nunbado*, qu'ils considéraient comme le roi du Gourma (Sandwidé, 1999, p.52). Le 1er septembre 1896, les troupes françaises entrèrent dans le *Moogo* et prirent Ouagadougou, capitale du chef suprême des Mossi (Savonnet-Guyot, 1985, p.31; Sandwidé, 1999, p.57). Déjà, le 18 mai 1895, le royaume mossi du Yatenga était placé sous protectorat français (Sandwidé, 1999, p.56). Le 19 septembre 1896, le pays gourounsi est aussi placé sous protectorat français, de même que l'émirat du

⁵⁴ Durant la Révolution (1983-1987), le nom de ces affluents fut changé et devint Mouhoun pour la Volta Noire, Nakambé pour la Volta Blanche et Nazinon pour la Volta Rouge.

⁵⁵ Une myriade de peuples vivait dans le territoire actuel du Burkina Faso. Je n'en ai retenu que quelques-uns des plus importants en nombre.

Liptako (au nord du pays) le 4 octobre (Sandwidé, 1999, p.57). Le 30 avril 1897, une colonne française occupe Dori où elle affrontera des Touaregs défaits au terme de violents combats (Sandwidé, 1999, p. 59). Le pays lobi fut placé sous protectorat le 11 septembre 1897 (Sandwidé, 1999, p. 61). Le 25 septembre 1897, les troupes françaises entraient à Bobo-Dioulasso, dans l'Ouest du pays (Sandwidé, 1999, p. 61). La convention franco-allemande du 23 juin 1897 avait déjà mis fin aux velléités allemandes à l'est; celle du 14 juin 1898 mirent fin "aux rivalités franco-anglaises sur les pays *moaga* [mossi], gourounsi et lobi" (Madiéga, 1995a, p.16). C'est ainsi, "à partir de 1898, l'on peut dire que la conquête des pays de l'Ouest Volta est achevée, de même que celle des autres pays de Haute-Volta. Il reste à les organiser et à mettre en place le système colonial" (Sandwidé, 1999, p.60-61). L'établissement du gouvernement colonial ne se fera pas sans heurts et le processus de pacification fut très long.

Comme le souligne Savonnet-Guyot (1985, p. 31), "de 1896 à 1904, les anciens royaumes mossi et les territoires environnants constituèrent un ensemble administré par les militaires" français, la Haute-Volta. Le territoire colonial de la Haute-Volta connut une histoire fort mouvementée. De 1904 à 1919, la Haute-Volta fut rattachée à la colonie du Haut Sénégal-Niger, laquelle regroupait alors de grandes parties du territoire actuel du Niger, du Burkina et du Mali (Savonnet-Guyot, 1985, p.31; Kuba et Lentz, 2004, p. 8). Suite aux révoltes de 1915-1916 (Madiéga, 1995a, p. 17), un décret du 1er mars 1919 redonna à la Haute-Volta le statut de territoire colonial directement administré par un lieutenant-gouverneur sous les ordres du Gouverneur général de l'Afrique Occidentale Française (AOF) (Kaboré, 2002, p.11; Savonnet-Guyot, 1985, p.31). Un autre décret, datant du 5 septembre 1932, "démembra la colonie de Haute-Volta et répartissait son territoire entre la Côte d'Ivoire, le Soudan [l'actuel Mali] et le Niger", divisant le pays mossi

(Savonnet-Guyot, 1985, p. 31). Le 4 septembre 1947, la Haute-Volta fut reconstituée dans ses limites de 1932 (Kaboré, 2002, p. 12) notamment sous la pression des chefferies mossi (Savonnet-Guyot, p. 32; Madiéga, 1995a, p.17).

Le *Moogo Naaba* Saga joua en effet un grand rôle dans la reconstitution de la Haute-Volta. Il créa l'Union pour la Défense des Intérêts de la Haute-Volta (UDIVH) pour l'élection de l'Assemblée Nationale constituante de la République française d'octobre 1945, puis l'Union Voltaïque (UV) lors des élections législatives de novembre 1946 (Sandwidé, 1999, pp.84-85). Lors de ces dernières élections, un des candidats du Naaba Saga, Zinda Kaboré, fut élu député de la Côte d'Ivoire aux côtés de Félix Houphouët-Boigny et Ouezzin Coulibaly, tous deux candidats du Rassemblement Démocratique Africain (RDA) (Sandwidé, 1999, p.85). Zinda Kaboré avait pour mission de faire renaître une Haute-Volta autonome (Sandwidé, p.85). Il meurt peu après et fut remplacé par Henri Guissou à qui le *Moogo Naaba* donne la même mission. Toutefois, celui-ci dut s'employer lui-même, avec l'aide de son confident Monseigneur Joanny Thévenoud, pour obtenir la restauration de la Haute-Volta.

La marche vers l'indépendance se fit à pas heurtés. Elle fut notamment marquée par des luttes partisans, entre traditionalistes (favorables aux chefferies) et modernistes (contre les chefferies) ou entre "fédéralistes" (partisans de l'idée du sénégalais Senghor de constituer un ensemble fédéral en Afrique de l'Ouest) et "unitaristes" (contre l'idée d'une constitution fédérale), qui menacèrent encore une fois l'intégrité du territoire voltaïque⁵⁶. Comme le remarque Madiéga (1995b, p.432), l'UV était le parti dominant jusqu'en 1956. À partir de cette date, le RDA lui ravit sa place. Le Parti Social d'Éducation des Masses Africaines (PSEMA), qui est né des cendres de l'UV, fusionne avec le RDA pour former le

⁵⁶ Pour en savoir plus sur cette période, consulter le texte de Savonnet-Guyot (1985, pp.35-38).

Parti Démocratique Unifié (PDU) avec Joseph Conombo comme président du Comité Directeur et le *Moogo Naaba* comme président d'honneur (Madiéga, 1995b, p.434). Le PDU s'entendit avec le MDV (Mouvement Démocratique Voltaïque) pour former le conseil de gouvernement mais, peu après, le PSEMA rompt l'alliance qui le liait au RDA et alla former un front avec MDV et le Mouvement Populaire Africain (MPA) contre le PDU-RDA: le Mouvement de Regroupement Voltaïque (MRV) était né (Madiéga, 1995b, pp.435-441). Le MRV exigea la démission de Ouezzin Coulibaly qui dirigeait le gouvernement de l'époque. Ouezzin Coulibaly ne dû son salut qu'au ralliement de Maurice Yaméogo, transfuge du MDV, qui amena avec lui deux de ses compagnons (Madiéga, 1995b, p.442). Maurice Yaméogo fut ensuite ministre de l'intérieur puis remplaça Ouezzin Coulibaly, qui meurt le 7 septembre 1958, à la tête du gouvernement (Madiéga 1995b, pp. 442-444). Après une période trouble lors de laquelle le *Mogho-Naba* Kougri tenta d'imposer par la force une monarchie constitutionnelle (Madiéga, 1995b, p. 444; Savonnet-Guyot, 1985, p.38; Masson, 1995, p. 496), la Ière République voltaïque fut proclamée le 11 décembre 1958, un peu avant l'indépendance du pays, le 05 août 1960. Au Burkina Faso, la fête nationale est célébrée le 11 décembre de chaque année. Après une brève adhésion à la Fédération du Mali à laquelle Maurice Yaméogo ne croyait absolument pas (Masson, 1995, p. 501), le 27 novembre 1960, la Constitution de la Haute-Volta indépendante fut approuvée par référendum (Kaboré, 2002, p. 59).

Le Burkina Faso contemporain

De la Haute-Volta au Burkina Faso (1960-1987). Le premier président de la République voltaïque fut Maurice Yaméogo. Celui-ci est un ancien membre du Mouvement Démocratique Voltaïque fondé par un officier français, le capitaine Dorange. Il intégra

tardivement le Parti Démocratique Unifié-Rassemblement démocratique africain (PDU-RDA) qui devint plus tard l'Union Démocratique Voltaïque-Rassemblement Démocratique Africain (UDV-RDA) (Kaboré, 2002, p.60) dont il prit les rênes à la mort de Daniel Ouezzin Coulibaly en 1958 ((Savonnet-Guyot, 1985, p.37).

À l'instar d'autres États africains à la même époque, le régime de Maurice Yaméogo prit très vite un tournant autoritaire. Des purges furent effectuées au sein de l'UDV-RDA, parti au pouvoir, et des grandes figures comme Joseph Ouédraogo, maire de Ouagadougou, en firent les frais (Madiéga, 1995b, p.446). Celui-ci fut destitué de sa fonction municipale en 1959 avant d'être arrêté en juin 1960. Libéré et réintégré dans le parti, il fut arrêté de nouveau pour complot contre l'État (Kaboré, 2002, pp. 60-61). C'est à la faveur de ces purges que Maurice Yaméogo "devint le véritable patron de l'UDV-RDA", lequel devint le parti unique du pays (Kaboré, 2002, p. 62). Entre temps, il avait réussi à rallier Joseph Conombo et Gérard Kango Ouédraogo, un ancien du Mouvement de Dorange (Madiéga, 1995b, p. 447).

L'opposition politique ne fut pas épargnée et ses membres les plus influents furent régulièrement arrêtés. Nazi Boni, une des figures de l'opposition à Ouezzin Coulibaly, choisit l'exil (Madiéga, 1995b, p. 447). Maurice Yaméogo entreprit aussi de "réduire le pouvoir et l'influence des chefs traditionnels" (Savonnet-Guyot, 1985, p. 38). Selon Savonnet-Guyot, en 1962, il décréta la suppression de la rémunération des chefs traditionnels et l'interdiction de leur remplacement en cas de décès ou de révocation. En 1964, il décréta l'élection au suffrage universel et direct par les habitants inscrits sur les listes électorales de tous les chefs de village, tous les électeurs étant éligibles et admis à faire acte de candidature (Savonnet-Guyot, 1985, p. 38). Ainsi, il s'aliéna la chefferie traditionnelle car "cela portait atteinte au principe de la désignation, en pays moaga [mossi],

de tous les chefs de village par le Moogo Naaba, seul habilité, selon la tradition, à déléguer le *naam*⁵⁷ (Savonnet-Guyot, 1985, p. 38).

En plus de la chefferie traditionnelle, Yaméogo se mit à dos l'Église catholique en divorçant avec Félicité, sa première femme. Il se remaria, lors d'une cérémonie fort coûteuse, avec Suzanne alors que le pays traversait une grande crise économique forçant l'État à adopter des politiques d'austérité. C'est pourtant dans ce contexte qu'il se fit réélire en octobre 1965 sur le score improbable de 99,98% des suffrages avec un taux d'abstention estimé à 1,65% (Kaboré, 2002, pp.63-64).

À l'annonce des politiques d'austérité, les syndicats se mobilisèrent et mirent en place un Front Inter-Syndical sous la direction de Joseph Ouédraogo (Kaboré, 2002, pp.64-65). La mobilisation syndicale fut déclarée illégale et réprimée. Mais le Front Inter-Syndical ne plia pas. Une grève générale fut convoquée le 3 janvier 1966 et rassembla la jeunesse aux côtés du mouvement syndical (Kaboré, 2002, p.65). Devant la pression de la rue, le Chef d'État-Major, le Lieutenant-Colonel Sangoulé Lamizana prit le pouvoir au soir du 3 janvier 1966 (Kaboré, 2002, p.65-66).

Le 8 janvier 1966, Lamizana institua le Gouvernement militaire provisoire (Savonnet-Guyot, 1985, p.39). Ce gouvernement inclut tout de même des civils provenant notamment de partis comme l'UDV-RDA, le PRA (Parti du Regroupement Africain) ou le MLN (Mouvement de Libération Nationale) (Kaboré, 2002, p.69). Lamizana décida d'une période de transition de quatre ans pendant laquelle les activités politiques étaient interdites. Une nouvelle constitution, celle de la IIème République, fut adoptée par référendum le 14 juin 1970.

⁵⁷ Le *naam* est "cette force de Dieu qui permet à un homme d'en commander un autre (Savonnet-Guyot, 1985, p. 30).

Comme le note Kaboré (2002, p.77), "le régime de la IIème République était semi-présidentiel". Le Parlement avait un rôle prépondérant, pouvant élire le premier ministre sur proposition du président de la République. L'UDV-RDA, l'ancien parti au pouvoir, ne s'était pas affaibli, loin de là. Le parti remporta les élections législatives de décembre 1970 (Kaboré, 2002, p.79). En son sein, la lutte pour le leadership entre Joseph Ouédraogo et Gérard Kango Ouédraogo faisait rage. La rivalité entre les deux hommes allait rythmer la vie politique du pays pendant une décennie.

Joseph Ouédraogo fut élu président du Parlement pendant que Gérard Kango Ouédraogo était nommé premier ministre. Les deux hommes s'engagèrent dans une dispute continuelle qui s'apparente davantage à une querelle personnelle qu'à un vrai débat politique⁵⁸. Joseph Ouédraogo alla jusqu'à menacer qu'aucune loi ne serait votée au Parlement si son rival ne démissionnait pas de son poste de premier ministre (Kaboré, 2002, p.83).

Devant ce blocage, Lamizana, alors président de la République, suspendit la Constitution de 1970 et établit un Gouvernement de Renouveau National incluant civils et militaires (Kaboré, 2002, pp.84-85). Le Gouvernement de Renouveau National dura de février 1974 à novembre 1977. Lamizana voulait instaurer un Mouvement national pour le Renouveau et en faire un parti unique mais se rétracta devant l'opposition massive et farouche à cette idée (Kaboré, 2002, pp. 95-97). Une nouvelle Constitution, aux contours plus présidentiels (le premier ministre est désormais nommé par le président de la République qui peut le démettre de ses fonctions) fut adoptée en 1977 (Kaboré, 2002, pp. 102-103). La IIIème République était née. Les disputes entre Joseph Ouédraogo et Gérard

⁵⁸ Pour un récit des multiples conflits entre les deux hommes sous la IIème République, voir le texte de Kaboré (2002, pp. 78-83).

Kango Ouédraogo continuèrent à miner l'UDV-RDA si bien que le premier créa sa propre tendance politique, le Front du Refus. Gérard Kango Ouédraogo choisit, quant à lui, de soutenir Lamizana.

Celui-ci remporta l'élection présidentielle au second tour devant Macaire Ouédraogo de l'Union nationale pour la défense de la démocratie (UNDD), parti fondé par Hermann Yaméogo, le fils de Maurice Yaméogo, premier chef d'État du pays. Gérard Kango Ouédraogo et Joseph Ouédraogo se présentèrent chacun pour briguer la présidence du Parlement. Gérard Kango Ouédraogo remporta la victoire par 29 voix contre 28 pour Joseph Ouédraogo avant de se faire dire par les partisans de ce dernier que la majorité absolue pour être élu président du Parlement devait être de 30 et non de 29 voix⁵⁹. La Cour Suprême fut saisie et donna raison à l'opposition mais la majorité fit sourde oreille et installa Gérard Kango Ouédraogo.

Durant la III^{ème} République, l'UDV-RDA s'affirma encore plus comme parti dominant. Comme le note Kaboré, "tout chef de projet, directeur ou chef de service de l'État devait renier ses anciens partis et devenir RDA" (Kaboré, 2002, p.125). Toutefois, l'opposition politique et les syndicats s'agitèrent et le pays entra dans une phase de crise (Otayek, 1985, p.5). Devant le malaise de plus en plus grandissant, le Comité Militaire de Redressement pour le Progrès National (CMRPN), avec à sa tête le colonel Saye Zerbo, ancien ministre des affaires étrangères de Lamizana, prit le pouvoir le 25 novembre 1980 (Kaboré, 2002, p.130). Le régime du CMRPN dura jusqu'au 7 novembre 1982.

D'abord populaire (Otayek, 1985, p.6), les colonels du CMRPN furent très vite dénoncés par de jeunes officiers de l'armée comme Thomas Sankara, Blaise Compaoré et

⁵⁹ Par une pirouette mathématique, les partisans de Joseph Ouédraogo soutiennent que la majorité des voix signifie la moitié des voix plus une, et comme la moitié des voix était de 28, 5, la majorité devrait être 29,5 et qu'il fallait donc arrondir à 30 voix (Kaboré, 2002, p.124).

Henri Zongo (Kaboré, 2002, p. 134). Ils subirent le courroux du CMRPN⁶⁰. Le 7 novembre 1982, un groupe hétéroclite d'officiers aux sensibilités idéologiques parfois divergentes, allant de progressistes, marxistes-révolutionnaires, à modérés conservateurs (Kaboré, 2002, p.137), renversa le CMRPN et instaura un Conseil de Salut du Peuple (CSP). Le Médecin-Commandant Jean-Baptiste Ouédraogo fut nommé Président du CSP.

Peu après sa prise du pouvoir, le CSP fut déchiré par des oppositions internes. Le 17 mai 1983, le Capitaine Sankara, alors premier ministre, et le Commandant Jean-Baptiste Lingani furent arrêtés et enfermés à Dori. Le Capitaine Zongo fut aussi arrêté après quelques jours de siège à Pô dans un camp militaire où il s'était retranché. Le Capitaine Blaise Compaoré s'était aussi retranché dans un camp à Pô mais ne se rendit pas (Kaboré, 2002, p. 148).

Après avoir été libérés (30 mai 1983), incarcérés encore (9 juin 1983) puis libérés de nouveau (16 juin 1983), Sankara et ses compagnons mirent fin au régime du CSP le 4 août 1983 et instaurèrent le Conseil National de la Révolution (CNR) (Kaboré, 2002, p. 152). Le régime du CNR dura quatre ans (du 4 août 1983 au 15 octobre 1987) mais marqua fortement l'histoire du pays. Le 4 août 1984, la Haute-Volta changea de nom et devint Burkina Faso, c'est-à-dire "Patrie des hommes intègres"⁶¹ (Hien, 2004, p.28).

Régime avec de forts accents populistes (Labazée, 1989), le CNR entreprit plusieurs actions dans une logique de transformation profonde de la société. C'est ainsi que regroupements hebdomadaires pour effectuer des travaux d'intérêts publics furent institués (Kaboré, 2002, p.156), des centaines d'établissements scolaires et sanitaires furent

⁶⁰ Thomas Sankara, très critique envers le régime des Colonels, fut dégradé et incarcéré. En outre, une cour martiale fut établie pour le juger (Kaboré, 2002, p.136).

⁶¹ Comme le souligne Hien (2004, p.28), le nom Burkina Faso dérive des expressions bukina ("homme libre, indépendant" ou "intègre" en mooré) et faso ("maison du père" en dioula); le suffixe -bè ("ceux de" ou "ressortissants de" en fulfulde) ajouté au radical burkina donne la nationalité nouvelle: les Burkinabè.

construits (Kaboré, 2002, p.157), des dizaines de milliers de parcelles furent loties dans la seule capitale et furent distribuées à la population selon le principe "un ménage, un foyer" (Kaboré, 2002, p.158), l'impôt de capitation pour les paysans ainsi que l'impôt sur le bétail qui touchait les éleveurs furent supprimés (Kaboré, 2002, pp.157-158; Tallet, 1985, p.42). En outre, Sankara s'engagea à "libérer" les femmes (Benabdessadok, 1985; Kanse, 1985) avec des résultats mitigés (Kanse, 1985). Le CNR procéda également à un redécoupage administratif du territoire (Hien, 2004, p.35) ainsi qu'à une politique urbaine dont le but était sous doute de "construire un État fort, centralisateur, régnant sans partage sur une société domestiquée" (Marie, 1985, p.36).

Le CNR institua des Comités de Défense de la Révolution (CDR), véritables satellites du CNR dans la société mais devenus très vite incontrôlables et tristement célèbres pour leurs multiples exactions. Le régime du CNR s'est aussi montré répressif comme le montre l'institution des Tribunaux populaires de la Révolution (TPR) et leurs multiples démembrements au niveau des secteurs, des villages, des départements et des provinces (Kaboré, 2002, p.178). Beaucoup de personnalités des régimes précédents comme le Général Sangoulé Lamizana, le Colonel Saye Zerbo et Gérard Kango Ouédraogo eurent à comparaître devant les TPR (Kaboré, 2002, p. 180). Si Lamizana fut acquitté, le TPR ordonna aux deux derniers de payer une lourde amende en plus d'écoper d'une peine de prison (Kaboré, 2002, pp.180-184).

Au bout de quatre ans, la Révolution accusa le coup et face à la lassitude et à la démobilisation populaire, "Sankara annonça qu'il y aurait une pause dans la révolution" (Kaboré, 2002, p. 176). Certaines personnalités du CNR ne l'entendait pas de cette oreille et voulait qu'on poursuive la Révolution. La Révolution étouffa par ses propres contradictions (Otayek, 1989). Thomas Sankara fut assassiné le 15 octobre 1987 dans des circonstances

non encore élucidées. Il fut enterré à la hâte dans un cimetière (Kaboré, 2002, p.221). Le Front Populaire fut institué. Il dura du 15 octobre 1987 au 2 juin 1991 et fut dirigé par Blaise Compaoré.

Le Burkina Faso sous Blaise Compaoré. En 1987, le Burkina Faso entra dans la période dite de la Rectification, la rectification de la Révolution (Kaboré, 2002, p. 229; Otayek, 1989). Le discours révolutionnaire demeure et les Comités de Défense de la Révolution (CDR) devinrent les Comités Révolutionnaires (CR) (Kaboré, 2002, p. 231) avec leur lot d'exactions⁶². Le 15 avril 1989, l'Organisation pour la Démocratie Populaire/Mouvement du Travail (ODP/MT), futur parti dominant, fut créée. Jean-Baptiste Lingani et Henri Zongo, anciens compagnons de Thomas Sankara et de Blaise Compaoroé, furent exécutés en septembre 1989. Le motif évoqué pour leur exécution fut la découverte d'un complot qu'il menait contre Blaise Compaoré.

La période du Front Populaire coïncida avec une grande effervescence politique avec la création d'une soixantaine de partis au début de l'année 1990 (Kaboré, 2002, p. 243). La multiplication des partis en période de transition politique constitue un phénomène bien connu dans la littérature africaniste (Van de Walle, 2003). Une nouvelle constitution fut approuvée par référendum et promulguée le 11 juin 1991 (Kaboré, 2002, p. 250). Elle consacre un régime présidentiel fort ainsi que la IVème République. Mais l'opposition, après avoir appelée à voter en faveur de la Constitution, souhaitait l'établissement d'une conférence nationale souveraine, ce à quoi s'opposait Blaise Compaoré. Elle boycotta l'élection présidentielle du 1er décembre 1991 que remporta Blaise Compaoré avec un taux d'abstention très élevé (74,72%) (Kaboré, 2002, p. 259). Le parti du Front Populaire,

⁶² L'Observateur Paalga du 15 juillet 1991, "C.R.: Ils continuent de matraquer!".

l'ODP/MT, remporta les élections législatives. Le RDA, parti historique, entra dans le premier gouvernement de la IV^{ème} République (Kaboré, 2002, p. 268). À noter aussi l'entrée dans ce gouvernement de l'ADF (Alliance pour la Démocratie et la Fédération) de Hermann Yaméogo (Kaboré, 2002, p.268). Le 5 février 1996, l'ODP/MT fusionna avec des formations politiques de la mouvance présidentielle pour former le Congrès pour la démocratie et le Progrès (CDP) (Kaboré, 2002, p. 277).

En 1997, l'opposition réclama une Commission électorale nationale indépendante (CENI) en lieu et place de la Commission nationale d'organisation des élections (CNOE) (Kaboré, 2002, p. 278). Elle ne l'obtiendra qu'une année plus tard. Toujours en 1997, les législatives furent remportées haut la main par le CDP (101 députés sur 111). L'article 37 de la Constitution était modifié (Kaboré, 2002, p. 282). Si la Constitution approuvée en 1991 disait en son article 37 que le président de la République n'est éligible qu'une seule fois⁶³, désormais, il n'y avait plus de limitation quant au nombre de mandats présidentiels. En mai 1998, le parti d'Hermann Yaméogo, fils de Maurice Yaméogo, fusionna avec le parti qui avait porté son père au pouvoir, le RDA de Gérard Kango Ouédraogo, ancien premier ministre et ancien président du Parlement. On a ainsi la création de l'ADF-RDA, dirigé par Hermann Yaméogo (Kaboré, 2002, p. 284).

Le 18 novembre 1998, Blaise Compaoré fut de nouveau élu à la présidence avec 87,53% des suffrages et un taux de participation de 56,08%. L'opposition politique, en grande majorité, boycotta les élections, notamment parce que ces exigences concernant la CENI n'étaient pas satisfaites (Kaboré, 2002, pp. 286-287).

Le 13 décembre 1998, le directeur de publication de l'hebdomadaire "L'indépendant" et président de la société des Éditeurs de la Presse Privée (SEP), Norbert

⁶³ Voir la version de 1991 de la Constitution de la IV^{ème} République.

Zongo, fut assassiné avec trois autres personnes. Cet assassinat suscita l'émoi ainsi qu'une immense mobilisation dans le pays. Étudiants et partis politiques sortirent dans les rues pour réclamer la lumière sur cette affaire et sur d'autres crimes non encore résolus.

Blaise Compaoré créa une Commission d'Enquête indépendante et un Collège de Sages réunissant les anciens chefs d'État du pays et des autorités coutumières et religieuses fut mis sur pied en juin 1999 (Kaboré, 2002, pp. 293-295). Monseigneur Anselme Sanon, évêque de l'Église catholique, en était le président. Sur requête du Collège, le pouvoir annonça l'incarcération de trois militaires du Régiment de la Sécurité Présidentielle (Kaboré, 2002, p. 296) et instaura une Journée du Pardon, le 30 mars, qui est maintenant une fête légale dans le pays.

Le rapport du Collège des Sages stipulait, entre autres, la mise en place d'une commission ad hoc pour faire la relecture de la Constitution, surtout concernant l'article 37. L'opposition radicale (notamment le PDP de Joseph Ki-Zerbo et l'ADF-RDA de Hermann Yaméogo) refusa de participer à la commission ad hoc (Kaboré, 2002, p. 298), Blaise Compaoré fut d'accord avec la réintroduction du principe de limitation à deux mandats présidentiels consécutifs (Kaboré, 2002, p. 299), principe qui entra en vigueur en 2005. Le 11 avril 2000, la Constitution fut révisée et le président de la République est "rééligible une fois"⁶⁴. Son mandat est aussi ramené à cinq ans au lieu de sept ans. En janvier 2002, le Parlement burkinabè devient monocaméral avec la suppression de la Chambre des représentants.

En novembre 2005, Blaise Compaoré fut de nouveau élu président de la République avec 80,35% des suffrages exprimés (Hilgers et Mazzochetti, 2006, p.6). En 2006, l'affaire

⁶⁴ Voir la version actuelle de la Constitution du Burkina Faso, notamment l'article 37.

Norbert Zongo déboucha sur un non-lieu. En 2010, Blaise Compaoré est encore une fois réélu à la présidence du pays pour ce qui, selon la Constitution, est son dernier mandat.

Mais, en début 2011, pendant que les yeux du monde étaient tournés vers le monde arabe, le Burkina Faso connaissait une crise sociale et militaire. À la fin du mois de février, un jeune élève Justin Zongo trouva la mort à Koudougou. S'ensuivit un affrontement sanglant entre étudiants et forces de l'ordre. En mars, Ouagadougou connaissait une série de mutinerie avec des militaires qui s'adonnèrent à des pillages, des vols et des viols pour protester contre l'interpellation d'un des leurs. La mutinerie atteignit d'autres villes et le couvre-feu est instauré. En avril, une autre mutinerie éclate, menée cette fois-ci par la sécurité présidentielle dont les membres réclamaient un meilleur traitement salarial. Blaise Compaoré est introuvable pendant un moment et le couvre-feu est encore réinstauré à Ouagadougou. Au courant du mois d'avril, les Compagnies républicaines de sécurité et la police se rebellent également et la mutinerie touche Bobo-Dioulasso. En mai, elle s'étendit à Pô, puis Dori, Tenkodogo, Dédougou et Kaya. À Ouagadougou, la garde nationale s'est soulevée aussi contre le pouvoir⁶⁵. Devant cette situation, Blaise Compaoré dissout le gouvernement et Luc Adolphe Tiao est nommé premier ministre à la place de Tertius Zongo. Certains des mutins furent jugés pour leurs gestes, d'autres s'évanouirent dans la nature où ils se sont reconvertis en coupeurs de route.

En fin 2012, des élections législatives et municipales couplées furent organisées. Elles furent remportées par le CDP, le parti au pouvoir. L'Union pour le Progrès et le

⁶⁵ Voir Burkina24.com, "Crise sociale au Burkina Faso: les dates à retenir", <http://burkina24.com/news/2011/06/01/crise-sociale-au-burkina-faso-les-dates/> (page consultée le 27 janvier 2014)

Changement (UPC), parti créé par Zéphirin Diabré, un ancien du CDP, devint la première force de l'opposition politique⁶⁶.

En 2013, suite aux recommandations du Conseil consultatif sur les réformes politiques (CCRP), le pouvoir veut établir un Sénat et réintroduire ainsi le bicaméralisme. Le projet de loi relatif au Sénat est adopté à l'Assemblée Nationale⁶⁷ mais l'opposition politique se mobilise contre le Sénat, de même qu'une partie de la société civile⁶⁸. Devant les divergences suscitées, Blaise Compaoré suspend le processus d'installation du Sénat malgré la tenue d'élections sénatoriales.

En janvier 2014, le CDP enregistre les démissions de beaucoup de ses grandes figures comme Roch Marc Christian Kaboré, Salif Diallo et Simon Compaoré. Dans la foulée, un ministre du *Mogho-Naba*, le *Larlé Naaba* Tigré, démissionne du CDP et de l'Assemblée Nationale. Quelques jours plus tard, l'opposition politique organisa une manifestation monstre dans laquelle étaient conviés les démissionnaires du CDP. Ces derniers forment en fin janvier 2014, un nouveau parti nommé Mouvement du Peuple pour le Progrès (MPP).

En début septembre 2014, les députés de la majorité (le CDP) s'attelaient à faire une proposition de loi visant à convoquer un référendum pour modifier l'article 37 de la Constitution, ce qui permettrait à Blaise Compaoré de se présenter aux élections présidentielles de 2015. En fin septembre, le président Compaoré convoqua l'opposition pour un dialogue avec la majorité, dialogue qui se solda par un échec. Un vote sur le projet de loi sur le référendum fut prévu le 30 octobre 2014. Mais, dès le 28 octobre, l'opposition

⁶⁶ Zéphirin Diabré devient ainsi le Chef de file de l'opposition, fonction institutionnelle officielle au Parlement burkinabè.

⁶⁷ Voir LeFaso.net, "Assemblée nationale: Le projet loi relatif au Sénat est adopté", <http://www.lefaso.net/spip.php?article54290&rubrique2> (page consulté le 22 mai 2013).

⁶⁸ Voir LeFaso.net, "Marche meeting du 28 juillet 2013: Le CFOP satisfait d'avoir mobilisé encore plus de monde", <http://www.lefaso.net/spip.php?article55241&rubrique2> (page consulté le 28 juillet 2013).

s'était mobilisée contre ce projet de loi. Le 29 octobre, une immense mobilisation populaire dans les grandes villes força l'annulation du vote du 30 octobre. Mais la mobilisation ne s'estompait guère. Le 30 octobre, une foule survoltée saccagea l'Assemblée nationale et les locaux de la télévision nationale. Une partie de l'armée rejoignit les manifestants à la célèbre Place de la Nation. L'opposition demanda la démission de Blaise Compaoré qui continuait de s'accrocher au fauteuil présidentiel. Le soir du 30 octobre, le Général Honoré Traoré, chef d'État-major des forces armées, annonce la dissolution du gouvernement et de l'Assemblée nationale. Dans la foulée, un organe de transition de 12 mois fut établi. Le 31 octobre, le Lieutenant-Colonel Yacouba Zida annonça la fermeture des frontières ainsi qu'un couvre-feu de 19h à 6h du matin. Blaise Compaoré démissionna en cours de journée. Le soir du 31 octobre, le Général Honoré Traoré prit les fonctions de chef de l'État pour une seule journée. Car le 1er novembre, le Lieutenant-Colonel Yacouba Zida fut installé chef de l'État. L'opposition et certaines organisations de la société civile commencèrent à dénoncer une confiscation de l'insurrection populaire par l'armée. S'ensuit une concertation à laquelle sont conviées les autorités religieuses et coutumières. Le 13 novembre 2014, une charte de transition fut adoptée par les représentants des partis d'opposition, des organisations de la société civile, des forces de défense et de sécurité et des autorités religieuses et coutumières. Le 18 novembre, Michel Kafando, ancien ministre du Colonel Saye Zerbo et du Médecin-Commandant Jean-Baptiste Ouédraogo, prête serment en tant que président de la transition. La transition devrait durer une période de 12 mois.

Ce rappel a eu pour but de rendre compte des éléments principaux qui ont fait l'histoire politique du Burkina Faso. Comme on le verra tout de suite, cette histoire est très liée à celle de l'Église catholique dans le pays.

L'Église catholique au Burkina Faso

Des premières missions à l'établissement d'un clergé indigène (1899-1960)

Comme dans d'autres contextes africains, l'évangélisation du territoire qui deviendra le Burkina Faso est indissociable de la colonisation militaire puis administrative du pays. L'implantation de l'Église catholique au Burkina Faso a été l'œuvre de la Société des Missionnaires d'Afrique fondée par le Cardinal Charles Lavigerie en 1868 (Pauliat, 1995a, p.181). Les membres de la Société des Missionnaires d'Afrique portent un costume inspiré du vêtement arabe, notamment la gandoura et le burnous, soit une robe et un manteau de couleur blanche, d'où le nom de "Pères Blancs" (Sandwidé, 1999, p.93). D'autres congrégations comme Pères Rédemptoristes et les Pères des Missions Africaines de Lyon jouèrent un grand rôle dans l'évangélisation du pays (Sandwidé, 1999, p.2).

Monseigneur Hacquard, vicaire apostolique du Sahara, fut le premier missionnaire à arriver à Ouagadougou le 20 mars 1899, dans le sillage des troupes françaises (Sandwidé, 1999, p.100). Les autorités coloniales françaises lui permettent d'établir un premier poste d'évangélisation en pays mossi. Initialement prévu à Ouagadougou, ce poste fut établi en 1900 à Koupèla à 140 kilomètres de Ouagadougou, dans le Kuritenga, car en raison de l'atmosphère conflictuelle entre Naaba Sigiry et les autorités coloniales à Ouagadougou (Sandwidé, 1999, p.103; Otayek, 1997, p.223; Pauliat 1995a, pp.181-182). C'est ainsi que la mission de Koupèla fut la première du Burkina Faso.

Le poste de Ouagadougou fut fondé en 1901 et la chapelle de la mission Notre-Dame de Ouagadougou fut terminée le 1er février 1902 et bénie le même jour (Sandwidé, 1999, 117). Plus tard, d'autres postes d'évangélisation seront créés dont les plus

emblématiques sont, entre autres, Réo en 1912, Toma en 1913, Manga en 1919, Bobo-Dioulasso en 1927, Dori en 1961⁶⁹.

Les premières activités des Pères Blancs étaient essentiellement l'enseignement à l'école et le catéchisme destinés aux enfants (Sandwidé, 1999, p.107). Le travail d'évangélisation des Pères Blancs est indissociable de leurs actions éducatives et sociales, l'éducation étant un moyen de conditionner la population à accepter l'expansion des idées chrétiennes (Somé, 2001, p. 279). Comme le note l'Abbé Sandwidé, les Pères Blancs avaient créé l'alphabétisation "dans un double but: tout d'abord se faire comprendre en français et comprendre les autres dans leur langue et, plus important d'ailleurs, former des catéchistes, leurs auxiliaires qui devraient les aider plus tard dans l'apostolat direct" (Sandwidé, 1999, p.176). Ainsi, pour Sandwidé, l'éducation, ciblant surtout les enfants et les jeunes⁷⁰, faisait partie intégrante des stratégies de conquête des cœurs et des âmes à côté d'autres types de stratégies comme la charité missionnaire ou la l'établissement de centres sanitaires comme les dispensaires. C'est d'ailleurs bien après que l'Église missionnaire envisagea l'éducation comme moyen de former "des élites compétentes et chrétiennes capables de diriger les affaires du pays"(Sandwidé, 1999, p.189).

De 1868 à 1901, ce qui est aujourd'hui le Burkina Faso a fait partie de la préfecture apostolique du Sahara-Soudan puis du vicariat du Sahara-Soudan. À partir de 1901, le Burkina Faso, excepté la partie Est qui faisait partie du vicariat apostolique du Dahomey,

⁶⁹ Pour ce qui est de l'Est du pays, les Pères arrivèrent en 1900 à Fada N'Gourma pour y fonder un poste. Comme le note l'Abbé Casimir Sandwidé, ce dernier "sera abandonné pour des différences avec l'administration coloniale sur place et par le fait que la Sacré Congrégation pour l'Évangélisation des peuples venait d'ériger le Dahomey en Vicariat apostolique dont Fada faisait partie et relevant désormais de la Société des Missions Africaines de Lyon. Le poste de Fada ne sera ouvert de nouveau qu'en 1936". D'ailleurs, en ce qui concerne les autres postes, on lira avec intérêt l'excellent ouvrage de l'Abbé Casimir Sandwidé (Sandwidé, 1999, p.109).

⁷⁰ Les enfants et les jeunes étaient plus faciles à convertir que les adultes. Sandwidé montre que l'Église missionnaire était consciente qu'il fallait du temps pour que leur travail d'évangélisation porte ses fruits.

fut intégré au vicariat du Soudan, séparé du Sahara qui devient une préfecture. En 1921, fut créé le vicariat Apostolique de Ouagadougou. Avec la création, le 12 février 1959, de la préfecture apostolique de Fada N'Gourma par division de la préfecture apostolique de Niamey au Niger, toutes les circonscriptions ecclésiastiques du Burkina Faso sont dans les limites du territoire politique⁷¹.

Monseigneur Joanny Thévenoud fut sacré vicaire apostolique de Ouagadougou le 2 mai 1922 (Pauliat, 1995, p.182). Il s'y distingua comme un véritable bâtisseur et est toujours considéré comme "le fondateur principal de l'Église au Burkina Faso" (Sandwidé, 1999, p.289). L'Abbé Sandwidé (1999, p. 289) affirme qu'il "a préparé de près ou de loin l'érection des autres juridictions [ecclésiastiques] et c'est lui qui ordonna le 2 mai 1942 les trois premiers prêtres burkinabe: Zacharie Nikyéma, Joseph Ouédraogo et Paul Zoungrana, futur archevêque et cardinal de Ouagadougou". Il a également à son actif le Petit Séminaire de Pabré, créé en 1925 et véritable pépinière à élite, ainsi que la Cathédrale de l'Immaculée Conception de Ouagadougou dont la bénédiction eut lieu le 19 janvier 1936 (Sandwidé, 1999, 290). Monseigneur Thévenoud fut aussi une oreille attentive pour les chefs traditionnels, surtout Naaba Saga, empereur des Mossi, qui a négocié la restauration du territoire colonial de la Haute-Volta. Considéré comme "la plus haute personnalité européenne du Moogo" (Sandwidé, 1999, p.387), il fut d'ailleurs décoré du Croix de la Légion d'Honneur en 1948 en même temps que le Père Jean-Louis Goarnisson qui devenait officier de la Santé publique (Boinot 1995, p.227). Mort en 1949, le corps de Monseigneur Thévenoud repose dans la Cathédrale de Ouagadougou.

Il fut remplacé par Monseigneur Émile Socquet qui devint en septembre 1955 le premier archevêque de Ouagadougou (Sandwidé, 1999, p.295). Il s'inscrivit dans la lignée

⁷¹ Ce paragraphe est inspiré de l'ouvrage de Sandwidé (1999, p.267).

de Monseigneur Thévenoud en fonda huit nouvelles missions dans Ouagadougou et ses environs. En outre, il construisit une vingtaine d'écoles primaires ainsi qu'un collège pour garçons et un pour filles (Sandwidé, 1999, p.295). Il agrandit le dispensaire de la mission de Ouagadougou et contribua considérablement à la réfection du Petit Séminaire de Pabré (Sandwidé, 1999, p.295). À la veille des indépendances, Monseigneur Socquet installa Monseigneur Dieudonné Yougbaré comme nouvel évêque à Koupèla (Pauliat, 1995, p.183). Celui-ci fut le premier évêque africain de l'Afrique occidentale en 1956 (Abbé Sandwidé, 1999, pp.459-460 et p.463). Ainsi, s'amorça l'"africanisation" du clergé voltaïque. En 1960, Monseigneur Émile Socquet fut remplacé par Monseigneur Paul Zoungrana en tant qu'archevêque métropolitain de Ouagadougou. Monseigneur Zoungrana est, selon l'Abbé Sandwidé, le premier archevêque africain (Sandwidé, 1999, p.468). Il fut aussi, le 22 février 1965, le premier cardinal créé de l'Afrique de l'Ouest (Sandwidé, 1999, p.470).

L'œuvre apostolique missionnaire ne fut pas de tout repos. Elle s'est heurtée à des obstacles formidables, allant l'administration coloniale avec laquelle les Pères avaient des rapports parfois très difficiles à l'hostilité de certains tenants des croyances traditionnelles et des autres communautés religieuses comme les musulmans et les protestants⁷². À la

⁷² L'anticléricalisme de l'administration française a parfois joué de mauvais tours à la mission. C'est ainsi qu'en 1904, les écoles de la mission furent fermées et l'administration cessa les subsides octroyés aux Pères laissant ainsi la mission sans ressource (Pauliat, 1995a, pp.182-183). Les écoles cléricales furent ouvertes en 1922 à Ouagadougou, Koupèla et Toma mais ce n'est qu'en 1945 que les écoles primaires privées seront ouvertes (Pauliat 1995a, p.183). Après des rapports difficiles au début, la mission et l'administration coloniale eurent des relations beaucoup plus bonnes au début des années 1950 (Boinot 1995, pp. 226). Les rapports entre les Pères et les chefs coutumiers connurent plusieurs évolutions, oscillant entre le conflit (surtout en ce qui concerne le mariage forcé des jeunes filles et la polygamie que condamnent les missionnaires) et la cordialité (Boinot, 1995, p.227). Les relations entre les missionnaires et les musulmans, d'une part, et les protestants, de l'autre, furent caractérisées par la compétition pour la conversion. Selon Sandwidé, après l'"africanisation du clergé, on note de "bonnes relations" entre musulmans et catholiques. Concernant les rapports avec les protestants, il note un "calme relatif" (Sandwidé, 1999, pp. 420 et 424).

veille de l'indépendance, les missionnaires commencèrent à laisser les enfants du pays prendre en charge l'œuvre ministérielle.

L'Église catholique dans le Burkina Faso contemporain (1960 à nos jours)

La prise en charge de l'Église du Burkina Faso par un clergé autochtone est un objectif que la Congrégation de la Propagande à Rome a fixé dès le début aux missionnaires (Sandwidé, 1999, p.266). La nomination de Monseigneur Dieudonné Yougbaré à l'évêché de Koupèla enclenche l'africanisation du clergé burkinabè. Elle fut suivie quelques années plus tard, en 1960, par l'intronisation de Monseigneur Paul Zoungrana comme archevêque de Ouagadougou. En 1966, Monseigneur Denis Tapsoba et Monseigneur Anthyme Bayala devinrent respectivement évêque de Ouahigouya et évêque de Koudougou. Monseigneur Jean-Baptiste Somé fut installé à Diébougou en 1968 tandis que Monseigneur Constantin Guirma prit la tête de l'évêché de Kaya en 1969. En 1973, Monseigneur Zéphyrin Toé fut évêque à Nouna-Dédougou et l'année suivante Monseigneur Anselme Sanon devint évêque de Bobo-Dioulasso. Ce n'est qu'en 1979, qu'on a le remplacement du dernier évêque missionnaire par un autochtone, Monseigneur Jean-Marie Compaoré, au diocèse de Fada N'Gourma⁷³. Celui-ci deviendra archevêque de Ouagadougou en 1995, remplaçant ainsi le Cardinal Paul Zoungrana.

Le 2 avril 1967, on découvrait le site qui allait abriter le sanctuaire marial de Yagma. Le 10 novembre de la même année, l'Église acquit le terrain auprès des

⁷³ L'Abbé Sandwidé (1999, pp.460-510) fait une remarquable description de chacun des évêques burkinabè qui ont remplacé les évêques missionnaires juste après l'indépendance du pays.

responsables du village. De pèlerinage diocésain en 1971, Yagma devint pèlerinage national le 6 février 1988⁷⁴.

Au lendemain de l'indépendance, Maurice Yaméogo, un ancien séminariste de Pabré, devint le premier président du pays. C'était là un motif de satisfaction pour l'Église catholique qui avait ainsi rempli un ses objectifs qui était de former une élite qui mènera les affaires dans le pays (Sandwidé, 1999, p.249). Pourtant, l'Église catholique digéra très mal le second mariage du président Yaméogo et joua un grand rôle à la chute de son régime, notamment par l'intermédiaire de "ses relais syndicaux et politiques" (dont le Mouvement de Libération Nationale (MLN) de Joseph Ki-Zerbo) qui participèrent aux mobilisations de 1966 (Otayek, 1997, p.230). Auparavant, comme le souligne l'Abbé Sandwidé (p. 395), certains diocèses (surtout ceux de Nouna-Dédougou et Bobo-Dioulasso) avaient souffert de l'emprise du RDA, tout-puissant parti politique à l'époque.

Après la chute de Maurice Yaméogo, les relations entre l'Église et l'État furent encore rudement mises à l'épreuve lors de la crise scolaire de 1969. Comme le note l'Abbé Sandwidé, les missionnaires ont été des pionniers de la scolarisation dans le pays, même s'ils n'étaient pas toujours soutenus par l'administration coloniale (Sandwidé, 1999, p.546). Les missions des Pères Blancs ont été lentes à intégrer les écoles dans leur stratégie d'évangélisation, principalement en raison de l'hostilité des autorités coloniales qui furent très critiques de ce qu'elles voyaient comme des activités subversives des missionnaires (Somé, 2001, pp. 279-280)⁷⁵.

⁷⁴ L'Observateur Paalga du 12 février 1996, "Yagma '96, Il en est même venu de Côte d'Ivoire".

⁷⁵ Comme on l'a déjà mentionné, les relations entre les missions catholiques et l'administration coloniale fluctuaient entre confrontation, lorsque l'administration sentait que les missionnaires ne collaboraient pas honnêtement dans l'extension de l'influence française ou défendaient les indigènes contre la politique d'exploitation coloniale, et une sainte alliance en face des périls grandissants de l'Islam et du Protestantisme (Somé, 2001, p. 280).

Les établissements scolaires étaient aux frais de la mission jusqu'à l'arrêté général numéro 3.568F, du 7 octobre 1943, instituant le principe de subventions à l'enseignement privé, à condition que les établissements bénéficiaires respectent les règlements en vigueur et donnent un enseignement gratuit (Abbé Sandwidé, 1999, p.547; Somé, 2001, pp.280-281).

Comme le note l'Abbé Sandwidé, "après 1960, les deux régimes qui se sont succédés ont hérité de ce contrat des subventions des écoles privées catholiques" (Sandwidé, 1999, p.548). Selon l'Abbé Sandwidé (1999, p.548), le régime de Maurice Yaméogo, déjà confronté à des difficultés financières, n'arrivait pas à respecter, à partir de 1964, ce contrat de subvention dont les versements étaient d'ailleurs déjà irréguliers à partir de 1962. Le régime de Sangoulé Lamizana hérite de la situation économique du précédent gouvernement et ne voulait plus continuer ce contrat qu'il néglige par des retards de paiement et par des versements de subventions insignifiantes par rapport aux dépenses réelles (Sandwidé, 1999, p.548). Comme l'a rapporté un interlocuteur, de leur côté, les enseignants des écoles privées catholiques réclamèrent des salaires plus élevés⁷⁶. Des rumeurs, inspirées par des laïcistes musulmans selon un membre du clergé⁷⁷, disaient que les évêques utilisaient les subventions pour construire des églises⁷⁸. Dans une lettre, le Cardinal Zoungrana s'est désolé d'apprendre que les fidèles et les enseignants aient pu croire de telles rumeurs⁷⁹. Comme le note l'Abbé Sandwidé, dans cette situation où tous les esprits sont tendus, l'Église arrive à bout de souffle et le 12 février 1969, la Conférence épiscopale prend la grave décision de remettre au Gouvernement la responsabilité de

⁷⁶ Entretien du 25 mars 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou.

⁷⁷ Entretien du 3 avril 2013 avec un membre du clergé, à Ouagadougou.

⁷⁸ Entretien du 10 avril 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou.

⁷⁹ Cardinal Paul Zoungrana, "Situation nouvelle: tâches nouvelles", Lettre sur la situation scolaire en Haute-Volta, le 3 septembre 1969.

l'enseignement primaire catholique (Sandwidé, 1999, pp.548-549). Les établissements d'enseignement secondaire et technique ne furent pas concernés par l'étatisation (Ouedraogo, 2012, p.185) Dans la tension entre la Conférence épiscopale et l'État, les évêques ne se sont pas sentis soutenus par les fidèles catholiques (Somé, 2001, pp.281-282). D'ailleurs, un de mes interlocuteurs bien au fait de ces événements m'a raconté que les évêques ont dit, à huis clos, des mots qu'ils n'ont pas dits dans leurs discours officiels⁸⁰.

La crise scolaire de 1969 aura comme effet une affirmation des laïcs qui veulent désormais être impliqués les affaires de la communauté catholique⁸¹. À Bobo-Dioulasso, un conseil pastoral diocésain fut établi, pour que les laïcs soient plus impliqués dans la définition de la nouvelle stratégie d'évangélisation (Somé, 2001, p. 283). On a d'abord la formation d'une Communauté Catholique Nationale avec Laurent Gilhat comme premier président. C'est "de là [que] découle une autre organisation du laïcat à savoir les Communautés Chrétiennes de Base et la prise en charge du catéchisme des enfants dans les quartiers par des "papas et mamans catéchistes". Ces derniers prennent en charge la catéchèse qui était dispensée dans les écoles" (Abbé Sandwidé, 1999, p. 549). Les Communautés Chrétiennes de Base (CCB) ont émergé dans les années 1970 et s'inspirèrent de l'expérience sud-américaine (Somé, 2001, p.275; Otayek, 1997, p.227)⁸². Les CCB sont

⁸⁰ Entretien du 10 avril 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou.

⁸¹ Il faut dire aussi que le Concile Vatican II, qui s'est déroulé peu avant en 1962, avait déjà fait la promotion d'un engagement plus prononcé des laïcs à la vie de l'Église (voir par exemple Concile Vatican II, Constitution Pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps, *Gaudium et Spes*, Chapitre IV, "Le rôle de l'Église dans le monde de ce temps"; Concile Vatican II, Décret sur l'apostolat des laïcs, *Apostolicam Actuositatem*).

⁸² En janvier 1970, est créée la "Communauté nationale des Catholiques de la Haute-Volta" (CNCHV) sur initiative d'un groupe de laïcs à la cathédrale de Ouagadougou. Le but était de représenter l'élément chrétien dans la nation lorsque cela est nécessaire et d'agir en son nom, mais aussi d'éveiller les laïcs à leurs responsabilités comme cela a été défini à Vatican II (Somé, 2001, p. 283). Cet éveil des laïcs ne fut pas du goût de tous les membres du clergé, même à Ouagadougou, son lieu de naissance (Somé, 2001, p. 285). La CNCHV fut abandonnée à la fin de l'année 1975 mais pas l'idée d'une Église en tant que communauté pour succéder à l'idée de l'Église en tant que pyramide (Somé., 2001, pp. 287-288). Le mot d'ordre est définitivement l'inculturation de l'œuvre d'évangélisation. Nous avons vu qu'au sein du clergé, les

structurées comme des associations d'hommes, de femmes et d'enfants soutenus par des officiers compétents dans les activités sociales et religieuses diverses, toutes liées à un bureau de coordination ; le but étant de créer des communautés sur une échelle humaine (Somé, 2001, p.290).

Comme le note Somé, sur le modèle de la famille, où tous les membres ont leurs propres responsabilités, les laïcs, regroupés donc dans la "famille cellulaire" de l'Église, devront avoir des responsabilités pour leurs tâches. L'institution des CCB s'inscrit aussi dans une volonté de surpasser la diversité (notamment culturelle et ethnique) des communautés humaines, en créant une identité chrétienne (Somé, 2001, p.291). Elle s'inscrit aussi dans une logique d'évangélisation dans un contexte où la compétition religieuse est âpre notamment du fait du dynamisme de l'Islam (Somé, 2001, p.296). Le désir de constituer une communauté catholique qui transcende les identités particulières est une vieille idée qui date de l'Église missionnaire (Sandwidé, 1999, p.271).

Lorsque le Colonel Saye Zerbo prit le pouvoir en 1980, le Cardinal Paul Zoungrana loua le coup d'État qui est, selon lui, un geste divin "de bonté et de miséricorde envers la Haute-Volta" (Otayek, 1997, p.234). Peut-être faut-il y voir une exaspération de l'Église par rapport à un régime qui lui a non seulement retiré une de ses fiertés (son enseignement primaire) mais qui s'est aussi rapproché des pays arabe (Otayek, 1997, p.236). Toujours est-il que l'Église catholique accueille favorablement l'avènement du CMRPN et le frère du Cardinal, Alexandre Zoungrana, intégra le gouvernement en tant que ministre de la fonction publique et du travail (Kaboré, 2002, p.131).

missionnaires furent progressivement remplacés par des enfants du pays. Avec l'avènement des CCB, on a une nouvelle conception de l'œuvre apostolique avec les laïcs comme sujets d'évangélisation. À l'opposé de la CNCHV, l'Église proposa une structure de petites communautés s'organisant au niveau des zones urbaines et des villages.

Durant la révolution, l'Église officielle (le clergé) se mit sous silence, craignant la répression de l'État révolutionnaire qui attaquait les forces "obscurantistes" et "réactionnaires" (Somé, 2001, p.293). Ce silence fut volontaire comme le montre le message des Évêques du 22 novembre 1987 dans lequel ils reconnaissent que "[d]epuis 1983, le Collège des Evêques de notre pays a évité déclarations, messages ou dossiers sur la situation vécue au niveau du quotidien dans la cité⁸³". Ceci n'a cependant pas empêché le clergé de correspondre avec Thomas Sankara lui-même⁸⁴. Certains leaders des CCB n'hésitèrent pas rejoindre les Comités de Défense de la Révolution (CDR), ce qui a servi à protéger les CCB des attaques des CDR (Somé, 2001, p.293) mais déplut à la hiérarchie (Somé, 2001, pp. 293-294).

En outre, l'Église catholique amorça une collaboration avec le CNR, notamment en raison de la convergence entre les idéaux sociaux de la Révolution et certaines préoccupations de l'Église: sens du travail, effort et rigueur, respect pour la Chose publique, primat de l'intérêt général, probité, sobriété, réarmement moral (Otayek, 1997, p.239). C'est notamment pour cela qu'en général, le CNR traita plus gentiment l'Église catholique que les autres confessions⁸⁵ (Somé, 2001, p.294).

Depuis 1987, l'Église catholique est souvent voire toujours sollicitée lorsque le pays connaît des crises ou de moments de grands changements politiques. Elle participa par exemple au Comité de concertation appelé à la rescousse en 1991 lors du conflit entre le

⁸³ Message des Évêques du Burkina Faso pour la nouvelle année 1987-1988, "Pour l'homme, se maîtriser pour maîtriser la terre", le 22 novembre 1987.

⁸⁴ Le Cardinal Zoungana a adressé, le 30 août 1984, une lettre au président du CNR pour l'informer de la tenue de la première réunion du Conseil d'Administration d'une fondation créée par le Pape Jean-Paul II pour le Sahel. Auparavant, le 28 novembre 1983, Monseigneur Jean-Baptiste lui avait déjà écrit pour le remercier d'avoir "répondu à [sa] lettre en marquant un vif intérêt au Jubilé de la Paroisse de Dano qui sera célébré le 4 Décembre prochain". Il lui a aussi assuré "du soutien de [ses] ferventes prières pour [lui]-même [le Président] et pour [le] Pays tout entier".

⁸⁵ Comme le note Somé, l'Église catholique appuya solidement le gouvernement révolutionnaire dans ses campagnes de vaccination, notamment la fameuse "vaccination commando".

pouvoir et l'opposition sur la tenue ou non d'une conférence nationale. Elle prit aussi part au Collège des Sages convoqué au lendemain de l'assassinat de Norbert Zongo et ses compagnons et au Conseil consultatif pour les réformes politiques qui s'est tenu en 2011. Un membre du clergé, l'Abbé Séraphin Rouamba devenu archevêque de Koupèla depuis lors, fut nommé à la tête du Comité de concertation. Le président du Collège des Sages était Monseigneur Anselme Sanon, évêque de Bobo-Dioulasso.

En 1995, Monseigneur Jean-Marie Compaoré est archevêque de Ouagadougou, remplaçant ainsi le Cardinal Paul Zoungrana⁸⁶. Celui-ci s'éteignit le 4 juin 2000 et ses funérailles furent célébrées le 10 juin 2000 au Stade Municipale de Ouagadougou en présence d'un Envoyé du Pape Jean Paul II et d'autorités politiques et administratives dont le premier ministre de l'époque⁸⁷.

En 1996, on annonça une reprise des écoles primaires catholiques par l'Église⁸⁸. Dès 1994, l'Église catholique était sollicité pour reprendre ses écoles mais les Évêques ont initialement refusé⁸⁹. Ils ont ensuite accepté et, de peur de revivre ce qui s'est passé en 1969, ont imposé leur condition: s'ils reprennent les écoles primaires, celles-ci seront l'affaire de toute la communauté et pas seulement du clergé⁹⁰. À partir de 2000, l'État commença à rétrocéder les écoles primaires à l'Église catholique dans un processus qui s'étale sur plusieurs années⁹¹. Il s'agit d'abord d'un protocole d'accord conclu en juin 2000 entre le Ministère de l'enseignement de base et de l'alphabétisation et le Conseil national de

⁸⁶ L'Observateur Paalga du 8 février 1995, "L'Untaani de Fada". L'Observateur Paalga du 24 juillet 1995, "Un nouvel archevêque pour Ouagadougou". L'Observateur Paalga du 4 septembre 1995, "L'Untaani" s'installe à Ouaga".

⁸⁷ Cardinal Paul Zoungrana, *Enseignement socio-politique*, octobre 2002, Archevêché de Ouagadougou, p. 3.

⁸⁸ L'Observateur Paalga du 25 mars 1996, "Vers une reprise des écoles catholiques".

⁸⁹ Entretien du 10 avril 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou.

⁹⁰ Entretien du 10 avril 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou.

⁹¹ Protocole d'accord entre le Ministère de l'enseignement de base et de l'alphabétisation et le Conseil national de l'enseignement catholique, 13 juin 2000. Protocole d'accord entre le Ministère de l'enseignement de base et de l'alphabétisation et le Conseil national de l'enseignement catholique, le 22 septembre 2006.

l'enseignement catholique. Ce protocole, en son article 1er, affirme régir "les modalités de rétrocession à l'Église Catholique des écoles primaires que l'Épiscopat du Burkina Faso avait cédées à l'État en 1969". La rétrocession consiste à remettre d'abord "59 écoles primaires sur les 127 écoles remises [à l'État] en 1969 [...]. Il s'agit des écoles situées sur les domaines fonciers appartenant à l'Église Catholique⁹²". Cette première phase de rétrocession s'est étalée sur six ans. En 2006, le Ministère de l'enseignement de base et de l'alphabétisation et le Conseil national de l'enseignement catholique signèrent de nouveau un protocole d'accord "qui fait suite à celui de 2000, [et] a pour objet de définir les modalités de rétrocession des 60 (sic) autres écoles primaires ayant appartenu à l'Église Catholique⁹³". Le processus de rétrocession devrait prendre fin en 2013.

Le 5 décembre 2000, le Burkina Faso fut divisé en trois provinces ecclésiastiques avec l'érection des archidiocèses de Bobo-Dioulasso et de Koupèla, en plus de l'archidiocèse de Ouagadougou, avec chacun un archevêque à sa tête. L'archidiocèse de Ouagadougou conserve tout de même une certaine prééminence, abritant notamment le siège de la Conférence épiscopale Burkina-Niger et le Secrétariat national de l'enseignement catholique.

Le 13 juin 2009, Monseigneur Philippe Ouédraogo fut ordonné archevêque de Ouagadougou en remplacement de Monseigneur Jean-Marie Compaoré qui est depuis lors archevêque émérite de Ouagadougou. Ancien évêque de Ouahigouya, Monseigneur Philippe Ouédraogo est créé Cardinal en début 2014 par le Pape François.

⁹² Protocole d'accord entre le Ministère de l'enseignement de base et de l'alphabétisation et le Conseil national de l'enseignement catholique, 13 juin 2000, article 8.

⁹³ Protocole d'accord entre le Ministère de l'enseignement de base et de l'alphabétisation et le Conseil national de l'enseignement catholique, le 22 septembre 2006, article 1.

L'Église catholique burkinabè est très active au niveau politique, participant par exemple aux structures mises sur pied en temps de crise. À l'image du Cardinal Paul Zoungana⁹⁴, les Évêques se prononcent souvent sur la vie politique du pays par l'intermédiaire d'homélies, de lettres pastorales concernant les élections ou la mise sur pied d'institutions polémiques comme dernièrement le Sénat⁹⁵.

L'Église catholique est très présente dans la société burkinabè. Dans la droite lignée de l'Église missionnaire qui a ouvert des centres sanitaires à l'image du dispensaire Jean-Louis Goarnisson (qui existe toujours) ainsi que des écoles et des refuges pour les plus vulnérables (filles soumises au mariage forcé, esclaves fuyant leur situation d'exploitation, entre autres), l'Église catholique actuelle multiplie ses œuvres dans les domaines social, sanitaire et éducatif.

L'Église catholique continue d'offrir un cadre d'accueil pour les personnes qui fuient le mariage forcé⁹⁶ et de prendre en charge des personnes exclues par la société⁹⁷. Elle

⁹⁴ Le Cardinal Zoungana confiait à un journaliste (L'Observateur Paalga du 05 au 07 mai 1995, "Dix bougies pour le centre médical Paul VI") qu'il "a toujours orienté [ses] homélies sur des sujets de société". En effet, il s'est toujours attaché à parler des affaires relevant de la vie de la Cité dans ses multiples homélies et lettres dont voici quelques: Cardinal Paul Zoungana, "Lettre à l'occasion du 1er Anniversaire de l'Indépendance de la Haute-Volta", 10-11 décembre 1961. Cardinal Paul Zoungana, "Le chrétien dans l'action politique", Homélie de Toussaint, le 1er novembre 1966. Cardinal Paul Zoungana, "Fête Nationale de 1966", le 10 décembre 1966. Cardinal Paul Zoungana, "Action politique et conscience chrétienne", Message pour le 10ème Anniversaire de l'Indépendance de la Haute-Volta, le 10 décembre 1970. Cardinal Paul Zoungana, "Examen de conscience face à la situation intérieur", le 1er janvier 1976. Cardinal Paul Zoungana, "Homélie pour le 20ème Anniversaire de l'Indépendance de la Haute-Volta", le 10 décembre 1980. Cardinal Paul Zoungana, "Soyons des citoyens dignes et responsables", Appel de son Éminence le Cardinal Paul Zoungana à tous les fils et filles du Burkina Faso suite à la mort tragique de Clément O. Ouédraogo, le 15 décembre 1991.

⁹⁵ Quelques exemples. Les Évêques du Burkina Faso, "Servir l'Homme et la Société", le 18 juin 1991. Message des Évêques du Burkina Faso, "50 ans de souveraineté du Burkina Faso: quel avenir?", octobre 2010. Lettre pastorale des Évêques du Burkina Faso sur la situation nationale, le 15 juillet 2013. Message des Évêques du Burkina Faso à l'occasion des élections législatives et municipales du 02 décembre 2012. Le Cardinal Philippe Ouédraogo s'inscrit indubitablement dans la logique du Cardinal Paul Zoungana avec des discours sur la vie politique et sociale: Cardinal Philippe Ouédraogo, "Mot d'accueil des participants de l'Union Internationale Chrétienne des Dirigeants d'Entreprise (UNIAPAC); Cardinal Philippe Ouédraogo, "Clôture du Séminaire International Femme 2010, le 1er août 2010.

⁹⁶ Le Journal du Soir du jeudi 2 avril 1998, "Lutte contre le mariage forcé: l'expérience du Foyer de Bokin".

⁹⁷ Le Journal du Soir du samedi 27-dimanche 28 mars 1998, " "Mangeuses d'âmes": Ça fait pitié!".

présente ses actions comme étant alimentées par la recherche du bien-être de la société, notamment avec des structures comme l'OCADES (Organisation Catholique pour le Développement et la Solidarité) créée en 1998⁹⁸ et la Caritas. Ainsi, dans chaque CCB, il y a un délégué de la Caritas qui œuvre pour des stratégies de développement économique et sociale; la Caritas finançant les projets communautaires visant l'aide matérielle des plus démunis (Somé, 2001, p.295). Des dispensaires et de centres de santé sont érigés un peu partout dans le pays par l'Église. Celle-ci vient ainsi pallier l'incapacité de l'État dans certains domaines sociaux comme l'éducation et la santé (Otayek, 1997, p. 226).

Avec son activité sociale, sanitaire et éducative, l'Église catholique burkinabè a des Évêques très écoutés, à en croire certains de ses représentants sur le terrain⁹⁹. Elle a aussi une organisation très hiérarchisée, qui a fait dire à Otayek (1997) qu'elle était la deuxième institution la mieux structurée du pays (après l'État). Ceci en fait une force sociale incontournable dans le paysage socio-politique du Burkina Faso. Ces éléments historiques et sociologiques seront très importants pour la suite de cette étude. Ils permettent de mieux saisir les perceptions qu'ont mes interlocuteurs vis-à-vis de l'État et les représentations qu'ils ont d'eux-mêmes en tant que communauté catholique qui, bien qu'elle constitue une minorité religieuse dans le pays, détient une influence considérable à leurs yeux.

⁹⁸ Le Journal du Soir du samedi-dimanche 4-5 juillet 1998, "Église catholique: une nouvelle structure pour la pastorale sociale".

⁹⁹ Entretien du 21 mars 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou. Entretien du 18 avril 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou.

CHAPITRE V

LES CATHOLIQUES AU BURKINA FASO: UNE COMMUNAUTÉ RELIGIEUSE QUI SE REPRÉSENTE COMME UNE MINORITÉ DOMINANTE

Dans le présent chapitre, j'exposerai les représentations centrales de mes interlocuteurs catholiques burkinabè selon lesquelles leur communauté religieuse domine l'État au Burkina Faso. Ces représentations centrales contrastent avec l'analyse de certains spécialistes du Burkina Faso comme Otayek (1997) qui ont cru voir, avec l'affirmation politique de plus en plus prononcée des musulmans, une baisse de l'influence de l'Église catholique et, éventuellement de la communauté catholique elle-même, dans une sorte de logique à somme nulle. À l'opposé de ce qu'Otayek constate, mes interlocuteurs burkinabè se représente en tant que minorité religieuse dominante sur le plan politique. D'après eux, leur communauté religieuse occupe une position privilégiée au sein de l'appareil d'État et domine le paysage politique du pays par rapport aux autres communautés religieuses. Tout d'abord, j'exposerai les représentations, très répandues chez mes interlocuteurs, selon laquelle les écoles privées catholiques offrent le meilleur enseignement au Burkina Faso et, de ce fait, forment les élites politiques du pays qui sont catholiques pour la plupart. Je montrerai ensuite que mes interlocuteurs ont la conviction qu'aucun régime politique ne peut léser l'Église catholique sans qu'une punition quasi-divine ne vienne le sanctionner. Dans ce cas-ci, ils pensent qu'un "Esprit du christianisme" a fortement influencé l'histoire contemporaine du Burkina Faso dont il a imprimé les multiples soubresauts. Je finirai par des représentations largement partagées par mes interlocuteurs qui voient leur position dominante être menacée, d'une part, par l'activité et la concurrence des protestants et, d'autre part, par la montée de l'islamisme. Ainsi, je révélerai dans ce chapitre les

représentations centrales, c'est-à-dire les vues et compréhensions d'ensemble collectivement partagées par mes interlocuteurs catholiques au Burkina Faso, par rapport à cet objet qu'est l'État.

La conviction de contrôler du pouvoir temporel

Un accès privilégié au dispositif étatique: l'éducation comme pivot de domination politique

Les catholiques avec qui j'ai pu m'entretenir au Burkina Faso ont la conviction de contrôler du pouvoir temporel dans leur pays. Et s'ils croient dominer l'appareil d'État, c'est parce qu'ils pensent que les élites politiques du pays ont essentiellement été formées dans les établissements scolaires catholiques et qu'elles sont catholiques pour la plupart¹⁰⁰. Selon eux, les écoles catholiques offrent la meilleure éducation du pays. L'enseignement catholique est d'ailleurs considéré comme un des fleurons de l'Église catholique par des auteurs comme Otayek (1997) et constitue un enjeu central dans les rapports entre celle-ci et l'État (Compaoré, 2003; Ouédraogo, 2012).

De prime abord, lorsqu'on leur demande si les catholiques ont accès aux postes du gouvernement et de la fonction publique, mes interlocuteurs mettent d'abord l'accent sur le fait que le critère de sélection, pour avoir accès à ces postes, est le mérite et non la religion ou encore l'origine ethnique¹⁰¹. Mamadou pense ainsi qu'il y a un "accès égal à

¹⁰⁰ Entretien avec M, Zerbo, le 12 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Hugo, le 16 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Madame Tiendrébéogo, le 21 avril 2013, à Ouagadougou.

¹⁰¹ Entretien avec Maurice, le 22 mars 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Simon, le 23 mars 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Franck, le 27 mars 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Madame Tiendrébéogo, le 21 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien du 21 mars 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou.

l'administration publique" pour toutes les communautés religieuses du pays¹⁰². Il ajoute toutefois que les postes gouvernementaux, sous les régimes du Conseil National de la Révolution (CNR), du Front Populaire et de la IV^{ème} République qu'il connaît mieux, sont occupés par des personnes qui font les affaires des présidents de la république. Cette conception est partagée par Josée, une gourmantché d'une trentaine d'années, qui pense que le critère pour l'accès aux postes dans l'administration et dans le gouvernement n'est pas la religion. Elle ne pense pas que cela soit toujours le mérite. Pour elle, "il y a sûrement d'autres critères, des critères cachés". Dans son discours, elle a fait référence à la politique comme critère mais elle n'a pas développé davantage¹⁰³. Au Burkina Faso, l'appartenance à l'ex-parti dominant, le Congrès pour la démocratie et le Progrès (CDP), est effectivement un grand atout pour entrer au gouvernement et intégrer la fonction publique. Il s'agit d'un aspect loin d'être insolite au Burkina Faso car même sous la III^{ème} République (1977-1980), "tout chef de projet, directeur ou chef de service de l'État devait renier ses anciens partis et devenir RDA" (Kaboré, 2002, p.125), principal parti politique à l'époque.

Toutefois, mes interlocuteurs catholiques au Burkina Faso considèrent être les plus nombreux au sein du gouvernement et de l'administration car ayant reçu une éducation de type occidental dans les écoles privées catholiques réputées, selon eux, pour leur rigueur et leur qualité¹⁰⁴. Ceci, d'après eux, les met dans de meilleures dispositions par rapport aux musulmans, par exemple, pour diriger et administrer le pays. D'ailleurs, lorsque j'ai abordé cette question, Joachin, un boutiquier mossi d'une cinquantaine d'années, m'a répondu avec désinvolture "tu poses des questions pour poser des questions". Puis, il a continué en me

¹⁰² Entretien avec Mamadou, 28 mars 2013, à Ouagadougou.

¹⁰³ Entretien avec Josée, le 25 avril 2013, à Ouagadougou.

¹⁰⁴ Entretien avec Charles, le 15 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Madame Tiendrébéogo, le 21 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien du 18 avril avec un prêtre, à Ouagadougou. Entretien avec Alexis, le 26 avril 2013, à Ouagadougou.

disant "certainement que les catholiques ont accès aux postes de l'administration et du gouvernement [...] la majorité des gens qui sont instruits sont des chrétiens¹⁰⁵". Philippe, un jeune enseignant, est du même avis. Pour lui, les "chrétiens [il parle des catholiques spécifiquement] dominent le gouvernement... il y a peu de musulmans" dans le gouvernement¹⁰⁶.

Parmi mes interlocuteurs, certains ont occupé ou occupent toujours des fonctions dans l'administration publique. J'ai rencontré aussi des catholiques qui ont eu des postes ministériels. Mais, qu'ils aient été dans ces situations ou non, la plupart de mes interlocuteurs considèrent que leur communauté contrôle en grande partie l'appareil d'État, le pouvoir temporel. Un d'entre eux a rappelé que "les catholiques sont l'élite¹⁰⁷" et M. Zerbo pense que les "catholiques ont une influence et un poids reconnus dans le pays¹⁰⁸".

Par ailleurs, ce qui est aussi frappant chez mes interlocuteurs, ce qu'ils croient qu'en plus d'être un haut lieu de formation des élites politiques, l'enseignement catholique est favorisé par les politiques de l'État.

Un enseignement privilégié aux yeux des catholiques

Tout d'abord, mes interlocuteurs pensent que les politiques en matière d'éducation sont neutres par rapport aux différentes communautés religieuses et à leurs demandes et que le programme scolaire national est uniforme¹⁰⁹. Ils admettent tout de même que, dans ce domaine, l'État tend à favoriser l'Église catholique. Charles par exemple, un jeune étudiant

¹⁰⁵ Entretien avec Joachin, le 16 avril 2013, à Ouagadougou.

¹⁰⁶ Entretien avec Philippe, le 16 avril 2013, à Ouagadougou.

¹⁰⁷ Entretien avec M. Zongo, le 22 avril 2013, à Ouagadougou.

¹⁰⁸ Entretien avec M. Zerbo, le 12 avril 2013, à Ouagadougou.

¹⁰⁹ Entretien du 10 avril 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou. Entretien du 25 mars 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou. Entretien avec Joachin, le 16 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Madame Compaoré, le 20 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Fernand, le 1er avril 2013, à Ouagadougou.

d'origine dagara, qui pense qu'en matière d'éducation, "il y a un léger penchant pour les catholiques"¹¹⁰. D'abord, selon lui, il y a plus d'écoles privées catholiques que d'écoles privées musulmanes (ce qui, en réalité, a cessé d'être le cas depuis la crise scolaire de 1969 et l'émergence des écoles privées musulmanes). Ensuite, il soutient que les écoles privées catholiques ont une bonne réputation alors que les gens ont tendance à croire que les écoles musulmanes ne sont que des écoles coraniques.

Mais son argument le plus intéressant concerne les établissements universitaires catholiques¹¹¹. Il affirme que "l'Église seule n'a pas les moyens de financer la construction et le fonctionnement de ces établissements. L'aide d'organismes internationaux ne peut pas non plus tout expliquer". Il pense que l'État a certainement aidé l'Église, de façon non officielle. Pour illustrer cela, il dit que le Premier ministre Tertius Zongo fut le parrain pour l'inauguration du pavillon de gestion de l'établissement universitaire qu'il fréquente. Au-delà du geste symbolique, il pense que cela montre que le gouvernement a fourni son aide pour l'érection de ces établissements universitaires. Un membre du clergé catholique, bien au fait de ces questions, m'a raconté que le gouvernement voulait fournir une aide financière à l'établissement de l'Université catholique de Bobo-Dioulasso mais s'est rétracté à la dernière minute¹¹². Selon lui, cela est probablement dû au fait que l'Église catholique s'est prononcée contre la modification de l'article 37 de la Constitution peu avant les élections présidentielles de 2010. Il affirme tout de même que le gouvernement accueille très favorablement la construction de nouveaux établissements scolaires catholiques.

¹¹⁰ Entretien avec Charles, le 15 avril 2013, à Ouagadougou.

¹¹¹ Il s'agit d'établissements d'enseignement privé parmi lesquels on peut citer l'Université Saint Thomas d'Aquin située à la périphérie de Ouagadougou et l'Université catholique de Bobo-Dioulasso.

¹¹² Entretien du 25 mars 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou.

Une impression très forte, qui revient souvent lors des entretiens, veut que les politiques en matière d'éducation tendent à être favorables aux écoles privées catholiques car elles sont subventionnées par l'État, alors que les écoles "franco-arabes"¹¹³ ne bénéficient pas de ces subventions étatiques en raison de leur "cursus"; leur programme n'étant pas toujours adapté ou conforme au programme officiel¹¹⁴. Un responsable de l'enseignement catholique est du même avis quand il note que, "pour les musulmans, il est difficile d'obtenir des subventions car ils n'ont pas toujours de personnel (enseignants) compétents et qu'ils ont quelques difficultés à suivre le programme scolaire officiel du Burkina Faso"¹¹⁵.

À l'instar des musulmans, les établissements protestants font face au même problème d'accès aux subventions car n'ayant pas, contrairement aux écoles catholiques, une structure unifiée¹¹⁶. En ce sens, mes interlocuteurs ont parfaitement raison de croire que l'enseignement catholique est très privilégié au Burkina Faso.

En général, mes interlocuteurs catholiques disent avoir les élites les plus éduquées, les meilleurs écoles du pays où se donne l'enseignement le plus réputé et le mieux considéré par l'État. Il n'est donc pas surprenant qu'ils pensent que les différents régimes qu'a connus le pays ne peuvent guère léser leur communauté, surtout que, selon eux, un "Esprit du christianisme" a toujours imprégné l'appareil d'État et l'histoire politique du Burkina Faso.

L'"Esprit du christianisme" au cœur de l'État et de l'Histoire

¹¹³ Les écoles franco-arabes sont des établissements où l'on dispense des cours basés sur le programme scolaire national et un enseignement coranique.

¹¹⁴ Entretien avec M. Zongo et M. Ouédraogo, le 22 avril 2013, à Ouagadougou.

¹¹⁵ Entretien du 10 avril 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou.

¹¹⁶ Entretien avec un fonctionnaire du Ministère de l'enseignement secondaire et supérieur.

En général, mes interlocuteurs catholiques au Burkina Faso considèrent qu'il existe, depuis l'indépendance du pays, de bons rapports entre leur communauté et l'État¹¹⁷. Pour eux, s'il y a de tels rapports entre les catholiques et l'État, c'est en raison de la place centrale qu'occupe le catholicisme dans le pays, et ce depuis l'époque coloniale. Pour un haut membre de la hiérarchie, "depuis la colonie, l'Église catholique a fortement influencé l'histoire du pays... une grande partie des politiques comme Joseph Ki-Zerbo et Maurice [Yaméogo] ont fréquenté l'école catholique voire les séminaires comme ce fut le cas pour Joseph Ouédraogo¹¹⁸". Il pense que l'État est fortement influencé par l'"Esprit du christianisme" qui touchait même des chefs d'État de confession musulmane comme Lamizana (qu'il dit être un "bon père"). Par "Esprit du christianisme", la personnalité ecclésiastique qui a fait cette remarque veut essentiellement parler de l'Esprit du catholicisme car elle se démarque explicitement des protestants dont d'ailleurs elle se "demande au nom de quel Christ [ils] parlent¹¹⁹".

Selon mes interlocuteurs, les personnalités politiques de confession catholique ou qui ont reçu une éducation de type occidental (considérée comme chrétienne à leurs yeux) sont baignés par cet "Esprit du christianisme" et leur présence au sommet de l'État est la traduction physique de cet "Esprit du christianisme"¹²⁰. À leurs yeux, l'"Esprit du christianisme" est surtout une sorte de force transcendante qui sanctionne les régimes politiques s'ils portent atteinte à l'Église catholique ou aux membres de la communauté catholique. La sanction est d'autant plus lourde qu'elle punit des dirigeants que l'"Esprit du

¹¹⁷ Entretien avec Charles, le 15 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien du 10 avril 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou. Entretien avec M. Zerbo, le 12 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Chantal, le 17 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Joachin, le 16 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien du 18 avril 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou. Entretien avec Rachel, le 3 avril 2013, à Ouagadougou.

¹¹⁸ Entretien du 3 avril avec un membre du clergé, à Ouagadougou.

¹¹⁹ Entretien du 3 avril avec un membre du clergé, à Ouagadougou.

¹²⁰ Ainsi, dans les perspectives de mes interlocuteurs, cet "Esprit du christianisme" et ces dirigeants politiques tendraient presque à se confondre.

christianisme" a d'abord abreuvés. Ainsi, mes interlocuteurs pensent que l'"Esprit du christianisme" irrigue l'appareil d'État, accompagne tous les régimes qu'a connus le pays et dicte littéralement le rythme de son histoire politique contemporaine. Constatant certainement le poids de l'Église catholique, certains catholiques, notamment les membres du clergé mais pas seulement, croient que les fautes commises à l'encontre de l'Église, ses valeurs et ses intérêts, ne restent pas impunies. Ils semblent établir un lien prodigieux entre ces fautes qu'auraient commis les différents régimes politiques et les châtiments qui les ont ensuite frappé, signant ainsi leur fin. Cette lecture de l'histoire politique contemporaine du Burkina Faso est un des avatars de la conception qu'ont mes interlocuteurs de constituer une minorité religieuse dominante.

Mes interlocuteurs ont souligné les bons rapports entre les catholiques et le régime de la Ière République (1958-1966)¹²¹. Ici, ils n'ont pas manqué de souligner que leur premier président de la République était catholique et fut séminariste¹²². Un laïc est même admiratif devant la connaissance historique et l'érudition de Maurice Yaméogo qui "connaît tellement l'histoire de la France qu'il est allé en France parler de l'histoire de ce pays sans note sur lui"¹²³.

Mes interlocuteurs sont ainsi d'autant plus amers lorsqu'ils évoquent le divorce et son second mariage de Maurice Yaméogo. Un haut membre du clergé pense d'ailleurs que c'est à cause de cela que la population manifesta et causa son départ¹²⁴. Selon lui, Maurice Yaméogo aurait provoqué le courroux divin et, de son pêché, vint sa ruine. Le divorce

¹²¹ Entretien du 1er avril 2013 avec une religieuse, à Ouagadougou. Entretien avec M. Zerbo, le 12 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Charles, le 15 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Chantal, le 17 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec M. Zongo et M. Ouedraogo, le 22 avril 2013, à Ouagadougou.

¹²² Entretien du 18 avril 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou. Entretien avec M. Zerbo, le 12 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien du 3 avril avec un membre du clergé, à Ouagadougou.

¹²³ Entretien avec M. Zongo, le 22 avril 2013, à Ouagadougou.

¹²⁴ Entretien du 3 avril avec un membre du clergé, à Ouagadougou.

marital de Maurice Yaméogo a été le prélude de son divorce avec l'Église catholique pour qui le serment de mariage est sacré. Mais, là n'est pas la seule faute de Maurice Yaméogo car aux yeux du clergé, c'est sous sa présidence qu'a été amorcée la nationalisation des écoles primaires catholiques (Otayek, 1997, pp.229-230).

Son successeur, le Colonel (qui devint Général) Lamizana qui gouverna le pays de 1966 à 1980 est, selon mes interlocuteurs, également auréolé par l'"Esprit du christianisme". Un membre du clergé ainsi qu'un laïc ont mentionné que Lamizana était fortement influencé par cet "Esprit du christianisme" vu qu'il a reçu une éducation de type occidental et même qu'il a fréquenté l'école catholique¹²⁵. Selon un prêtre, "le régime de Lamizana, qui était un musulman, était la période où la population, les catholiques inclus, s'est le plus senti en paix¹²⁶". Isidore, un ingénieur agronome mossi qui a vécu sous son régime, dit avoir connu le fils de Lamizana qui allait dans la même école secondaire catholique que lui¹²⁷. Il se rappelle de Lamizana comme "un homme humble qui avait à peine une maison, d'ailleurs inachevée". Il note que " Lamizana, avec une partie de son gouvernement dont le général Garango, ont été de vrais hommes intègres... le garanguisme a été érigé en modèle à suivre pour les fonctionnaires, un modèle d'intégrité". Le Général Tiémoko Marc Garango, ministre des finances et du commerce sous Lamizana, est populaire dans certains milieux burkinabè qui le considèrent comme celui qui a amené une certaine discipline au sein de l'administration publique.

Cependant, Lamizana entra en conflit avec l'Église catholique, notamment à cause de l'étatisation des écoles privées catholiques qui fut parachevée lorsqu'il était chef de

¹²⁵ Entretien du 3 avril avec un membre du clergé, à Ouagadougou. Entretien avec Victor, le 21 avril 2013, à Ouagadougou.

¹²⁶ Entretien du 18 avril 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou.

¹²⁷ Entretien avec Isidore, le 2 avril 2013, à Ouagadougou. Il dit qu'une fois, Lamizana, alors président, est venu lui-même les prendre à la gare avec la voiture qu'il conduisait lui-même.

l'État. En effet, en 1969, l'État prit la décision de saisir les écoles primaires qui appartenaient à l'Église catholique. Benoît, un laïc mossi très proche du clergé, se souvient encore d'avoir participé à la mobilisation contre l'étatisation des écoles primaires catholiques¹²⁸. Comme le clergé catholique¹²⁹, il reproche aux enseignants de ces écoles d'avoir été "mus par l'argent" et "avoir écouté des musulmans qui les ont incité" à se rebeller contre le clergé. Peu avant l'étatisation des écoles primaires catholiques, beaucoup de rumeurs ont circulé. Il se disait que le clergé prenait l'argent des subventions destinées aux salaires des enseignants pour construire des églises. Des membres du clergé m'ont confié que ces rumeurs avaient été propagées par des "laïcistes" dont deux ministres de l'époque¹³⁰. Las de ces accusations, les Évêques se sont résignés à l'étatisation de leurs écoles primaires. Il est remarquable de noter que mes interlocuteurs ont toujours insisté sur le fait que ce sont les Évêques qui sont allés remettre leurs écoles primaires comme s'ils voulaient signifier que l'Église a gardé la tête haute lors de cet épisode humiliant¹³¹. De plus, sur le plan diplomatique, le Général Lamizana commit une autre faute en se rapprochant des pétro-monarchies et de la Libye, ce qui nourrit "en permanence au sein de l'Église la crainte d'un complot musulman" (Otayek, 1997, p.236). Un prêtre, d'origine dagara, pense d'ailleurs que Lamizana a failli établir un État islamiste dans le pays et "c'est notamment grâce à l'Église qu'il ne l'a pas été"¹³².

¹²⁸ Entretien avec Benoît, le 23 mars 2013, à Ouagadougou.

¹²⁹ Entretien du 25 mars 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou. Le Cardinal Paul Zougrana, "Situation nouvelle: tâches nouvelles", Lettre sur la situation scolaire en Haute-Volta, le 3 septembre 1969, p.70.

¹³⁰ Entretien du 3 avril 2013 avec un membre du clergé, à Ouagadougou. Entretien du 10 avril 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou.

¹³¹ Entretien du 3 avril 2013, à Ouagadougou. Benoît dira même que "les Évêques sont allés trouver le Général Lamizana et lui ont dit de se débrouiller avec l'enseignement primaire". Entretien avec Benoît, le 23 mars 2013, à Ouagadougou.

¹³² Entretien du 7 avril 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou.

Lorsque le Colonel Saye Zerbo renversa le Général Lamizana, le Cardinal Paul Zoungana qualifia le coup d'État de "bénédiction de Dieu". La chute de Lamizana a été précédée d'une grande mobilisation à laquelle ont encore pris part, comme en 1966, les "relais syndicaux et politiques" de l'Église catholique (Otayek, 1997, pp.230 et 237). La joie du Cardinal n'est pas bien surprenante au vu des rapports parfois heurtés entre l'État et l'Église sous Lamizana. Le coup d'État serait la punition divine d'un régime qui, aux yeux du clergé catholique, a commis plusieurs fautes. Les propos du Cardinal lui furent reprochés ultérieurement mais demeurent toujours débattus par les Burkinabè, qu'ils soient catholiques ou non. Le Cardinal a accompagné le Pape Jean-Paul II en Allemagne dans le cadre d'une visite qui s'est terminée avant le coup d'État de Saye Zerbo mais au courant du même mois, novembre 1980¹³³. Il est rentré au pays avant la chute de la IIIème République. Il a d'ailleurs prononcé sa célèbre phrase après une rencontre qu'il a eue avec le Colonel Saye Zerbo en début décembre 1980¹³⁴.

Pour les membres du clergé, le contexte dans lequel le Cardinal a tenu ses propos est enveloppé de mystère. Selon un prêtre, au moment du coup d'État, le Cardinal revenait d'un voyage en Europe. Il précise que c'est en voyant la liesse populaire qui a suivi ce coup d'État qui s'est déroulé "sans verser de sang" qu'il a cru y voir une bénédiction de Dieu¹³⁵.

Je suis allé aux archives de Sidwaya (un des principaux quotidiens du pays) mais aucun document n'était disponible pour les années 1980 et 1981. Une des documentalistes qui m'a reçu abonde dans le même sens que le prêtre cité précédemment et pense que le Cardinal revenait d'un voyage. Un autre prêtre raconte que le coup d'État de Saye Zerbo

¹³³ Entretien du 30 avril 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou.

¹³⁴ Voir les archives du Catholic Herald (12 décembre 1980), <http://archive.catholicerald.co.uk/article/12th-december-1980/2/forces-loyal-to-the-deposed-ugandan-president-111>, page consultée le 24 octobre 2013.

¹³⁵ Entretien du 20 mars 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou.

"venait mettre fin à une atmosphère de grand malaise social qui allait mener à la guerre civile¹³⁶". Il note que c'est devant cela et l'enthousiasme qui a animé les grévistes par la suite qui ont fait dire au Cardinal Paul Zoungrana que ce coup d'État est une "bénédiction de Dieu".

Est-ce, de la part des deux prêtres, une façon de justifier ou d'excuser des propos toujours controversés? Connaissent-ils vraiment le contexte dans lequel les propos en question ont été tenus? Toujours est-il que la chute de Général Lamizana fut favorablement accueillie par le clergé catholique et le régime de Saye Zerbo, un autre musulman, reçut l'onction de l'Église. Le Cardinal Paul Zoungrana offrit au nouveau chef de l'État une Bible qui influença certainement sa conversion au protestantisme à son renversement en 1982. "Sous Saye Zerbo, les catholiques n'ont pas non plus été discriminés", souligne M. Zerbo¹³⁷. Un prêtre, quant à lui, pense que "le gouvernement de Saye Zerbo était le gouvernement le plus intellectuel que le pays ait connu"¹³⁸. Et ce prêtre de souligner aussi l'entrée du frère du Cardinal dans ce gouvernement.

Le régime de Saye Zerbo fut remplacé par le Conseil de Salut du Peuple (CSP) avec à sa tête le Médecin-Commandant Jean-Baptiste Ouédraogo. La plupart de mes interlocuteurs pensent que celui-ci a été, et est toujours, un bon catholique. À ce propos. J'ai moi-même eu l'occasion de le trouver dans divers lieux de culte catholique. Ceci étant dit, il ne semble pas avoir laissé sa marque dans l'imaginaire de mes interlocuteurs, certains notant que son régime "fut trop bref"¹³⁹, qu'il "ne gérait rien"¹⁴⁰, bref que "Jean-Baptiste Ouédraogo ne gouvernait pas vraiment" et que "Jean-Baptiste Ouédraogo ne commandait

¹³⁶ Entretien du 10 avril 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou.

¹³⁷ Entretien avec M. Zerbo, le 12 avril 2013, à Ouagadougou.

¹³⁸ Entretien du 7 avril 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou.

¹³⁹ Entretien avec M. Zerbo, le 12 avril 2013, à Ouagadougou.

¹⁴⁰ Entretien avec Mamadou, le 28 mars 2013, à Ouagadougou.

pas plus de troupes que nous" (en faisant référence à lui et moi), en insistant bien sur son grade de "Commandant-Médecin" (il est en fait Médecin-Commandant).¹⁴¹ Comme le disait un membre du clergé, renforçant ainsi l'idée de l'insignifiance de ce régime, la présence de Ouédraogo pendant quelques mois au pouvoir s'explique tout simplement par le fait que Thomas Sankara et ses compagnons l'ont "placé pour ensuite venir prendre le pouvoir"¹⁴².

À l'opposé, l'ère sankariste a beaucoup marqués mes interlocuteurs, qui perçoivent ce régime au travers de représentations fondamentalement spirituelles voire eschatologiques. Tout d'abord, beaucoup de mes interlocuteurs ont mentionné le fait que Sankara, le leader de la Révolution, était catholique. Benoît, qui dit l'avoir connu, insiste même sur sa religiosité en disant que Sankara lui demandait ce que signifie le passage tiré des Évangiles "Que celui qui a des oreilles entende!" (Matthieu, chapitre 11, verset 15)¹⁴³. Un membre très haut placé du clergé me confiait que sous la Révolution, "les CDR commettaient beaucoup d'exactions mais n'osaient pas s'en prendre à l'Église car Sankara leur disait de ne pas toucher à l'Église"¹⁴⁴. Des propos remarquables quand on sait que les CDR (Comités de Défense de la Révolution) étaient capables des pires dérives et que Sankara lui-même inscrivait sa Révolution dans une lutte contre les forces réactionnaires dont les institutions religieuses faisaient partie. L'"Esprit du christianisme" serait encore à l'œuvre.

Simon, un jeune travailleur contractuel, constate que, même sous Sankara, les gens avaient une liberté de culte et la seule exigence était de faire des travaux de bénéfice

¹⁴¹ Entretien avec Benoît, le 23 mars 2013, à Ouagadougou.

¹⁴² Entretien du 3 avril 2013 avec un membre du clergé, à Ouagadougou.

¹⁴³ Entretien avec Benoît, le 23 mars 2013, à Ouagadougou.

¹⁴⁴ Entretien du 20 mars 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou.

public¹⁴⁵. Pour un autre laïc, Sankara est un nationaliste qui voulait rendre les burkinabè fiers de leur pays¹⁴⁶. Les jeunes laïcs, nés peu avant, durant ou après la Révolution, perçoivent Sankara comme un modèle. Claude, un mossi d'une trentaine d'années, pense que "Thomas Sankara a, en peu de temps, réalisé beaucoup de choses... plus de choses que Blaise Compaoré qui a fait plus de 23 ans au pouvoir¹⁴⁷". Même son de cloche chez Maurice, un jeune étudiant dagara, originaire de Bobo-Dioulasso, pour qui, "à l'époque de Sankara, Ouagadougou était plus propre... en quatre ans, le pays a accompli des choses, sur le plan de l'éducation et de la santé... qu'il n'a pas accompli après¹⁴⁸".

Fernand, un informaticien d'une quarantaine d'années, admire Sankara et croit que celui-ci voulait mettre tout le monde sur un pied d'égalité, c'est pourquoi il voulait qu'on interpelle tout le monde en disant d'abord "camarade¹⁴⁹". Cet avis est d'ailleurs partagé par deux sankaristes déclarés, Franck et Laurent, âgés tous deux d'une trentaine d'années, qui soulignent que Sankara, dans sa lutte contre les forces dites réactionnaires, "voulait simplement mettre tout le monde sur un pied d'égalité et faire en sorte que les chefs coutumiers et les membres de l'Église soient citoyens comme tout le monde¹⁵⁰". Aminata, une femme au foyer originaire de Ouagadougou, est elle aussi très nostalgique du régime révolutionnaire. Elle m'a parlé avec enthousiasme de Sankara qu'elle dit avoir "vu comme [elle me] voit¹⁵¹".

Pourtant, à entendre mes interlocuteurs, si l'"Esprit du christianisme" a habité Sankara, celui-ci s'en est dissocié au fil des événements, et ce, dès lors que son régime

¹⁴⁵ Entretien avec Simon, le 23 mars 2013, à Ouagadougou.

¹⁴⁶ Entretien avec Benoît, le 23 mars 2013, à Ouagadougou.

¹⁴⁷ Entretien avec Claude, le 19 avril 2013, à Ouagadougou.

¹⁴⁸ Entretien avec Maurice, le 22 mars 2013, à Ouagadougou.

¹⁴⁹ Entretien avec Fernand, le 1er avril 2013, à Ouagadougou.

¹⁵⁰ Entretien avec Franck et Laurent, le 27 mars 2013, à Ouagadougou.

¹⁵¹ Entretien avec Aminata, le 31 mars 2013, à Ouagadougou.

révolutionnaire a donné le coup de grâce au régime du CSP, le 4 août 1983. Selon un prêtre, contrairement au coup d'État de 1980, l'épisode révolutionnaire a débuté dans le sang¹⁵². Un autre membre du clergé abonde dans le même sens en disant que, "dans la nuit du 4 août 1983, il y avait des drogués qui tiraient en ville et qui ont tué des personnes avec des balles perdues¹⁵³". Ainsi, le sommet de l'Église condamne les conditions du déroulement de la prise du pouvoir par le CNR. La violence de la Révolution en constituait le péché originel et préfigurait sa fin prochaine.

Thomas Sankara inscrivait explicitement sa révolution dans une lutte contre les "forces réactionnaires" et les "ennemis du peuple" dont les chefs religieux faisaient partie intégrante (Labazée, 1989, p.14). L'Église catholique était donc un de ses adversaires désignés. S'instaura alors entre le pouvoir révolutionnaire et l'Église un bras de fer moins violent et frontal que psychologique. Comme le note un de mes interlocuteurs, l'Église catholique fit profil bas durant tout le temps que dura le régime du CNR¹⁵⁴. Mais, selon mes interlocuteurs, l'Église avait beau faire profil bas, le régime révolutionnaire ne manqua pas de l'écorcher quand l'occasion se présentait.

Ainsi, beaucoup d'agissements du CNR ont fortement déplu à certaines figures cléricales. C'est en ce sens qu'un prêtre déclare que "la hiérarchie a très mal perçu l'enrôlement de force de religieuses et de certains séminaristes par les CDR [Comités de défense de la Révolution] pour le service militaire¹⁵⁵". Un autre membre du clergé m'a confié que, sous le gouvernement du CNR, les messes à l'Église étaient l'occasion, pour les opposants, de se rencontrer. Aussi, arrivait-il que les CDR encerclent les Églises et

¹⁵² Entretien du 20 mars 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou.

¹⁵³ Entretien du 3 avril 2013 avec un membre du clergé, à Ouagadougou.

¹⁵⁴ Entretien du 25 mars 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou.

¹⁵⁵ Entretien du 20 mars 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou.

interdisent la tenue de messes. Il raconte qu'à Ziniaré, une messe fut interdite à l'Église car Thomas Sankara devait y venir. Les fidèles ont été obligés de faire la messe à plein air dans un espace à proximité de l'Église; espace où Thomas Sankara est venu après pour les rencontrer. Pour lui, Thomas Sankara avait de bons idéaux mais ne pensaient pas comme le peuple. "Là où le peuple faisait deux pas, lui il en faisait dix", conclut-il¹⁵⁶.

Un membre du clergé note que "Thomas Sankara voulait neutraliser toutes les forces sociales, incluant l'Église catholique. Il rendait visite au Cardinal Zoungrana mais, en même temps, il voulait aussi l'attaquer par derrière". Selon ce membre du clergé, l'Église ne s'est pas vraiment prononcé durant la Révolution car elle "voulait éviter des impairs, elle ne voulait pas donner l'occasion au régime révolutionnaire de mettre un prêtre en prison ou de tuer un prêtre, une chose que le régime révolutionnaire voulait et qui n'est pas arrivé heureusement¹⁵⁷".

Sankara est surtout perçu comme "mégalomane" et "arrogant" par certains représentants de la hiérarchie¹⁵⁸. Ils voient en lui le responsable du manque d'éducation des jeunes d'aujourd'hui. Un prêtre pense qu'il y a eu beaucoup de cas de dislocation de famille sous le CNR car, du jour au lendemain, "papa" devenait un "camarade". Et, selon lui, "Sankara insultait souvent les pères de famille à la fin dans ses discours, en disant "les papas pourris, à bas!"¹⁵⁹. Ces discours auraient eu pour effet d'affaiblir le rôle de chef qu'a traditionnellement le père et d'accélérer ainsi la décomposition de certaines familles dans lesquels les enfants sortent sans une bonne éducation. Quand on sait que l'importance que la

¹⁵⁶ Entretien du 21 mars 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou.

¹⁵⁷ Entretien du 3 avril 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou.

¹⁵⁸ Entretien du 3 avril 2013 avec prêtre, à Ouagadougou. Entretien du 25 mars 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou.

¹⁵⁹ Entretien du 25 mars 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou.

famille a aux yeux de l'Église (qui d'ailleurs veut se concevoir comme une famille), on comprend l'indignation de certains prêtres devant les discours du leader révolutionnaire.

Certains laïcs proches des idéaux du clergé comme Benoît pensent aussi que Sankara a porté atteinte à l'intégrité de plusieurs familles au Burkina Faso¹⁶⁰. D'une part, il condamne les "voyous" qui entouraient Sankara et qui se sont trouvés, du jour au lendemain, propulsés au sommet de l'État. Comme un autre prêtre¹⁶¹, il est resté amer vis-à-vis de l'attitude des CDR, qui, pour lui, obéissait aux ordres de l'autorité centrale.

D'autre part, pour lui, le Burkina Faso n'est pas vraiment sorti de la Révolution. Celle-ci "a détruit les familles, menant à des discordes entre enfants et parents. Il affirme que la Bible dit clairement "Honore ton père et ta mère" (Exode, chapitre 20, verset 12). Il donne un exemple qu'il connaît bien. Un père en est venu à tuer son fils car celui-ci s'est montré très impoli à son égard. Selon une source très sûre, le père en question serait un proche de Benoît et a tué son unique fils. Benoît croit que les dislocations familiales au Burkina Faso, qui ont mené à des suicides, sont un héritage de la Révolution.

Aux yeux de beaucoup de membres du clergé, le régime sankariste a commis plusieurs fautes qui ont été, en partie, expiées par la mort de son leader, le 15 octobre 1987. Un prêtre m'a même dit que "la démocratie [qu'il assimile à Blaise Compaoré] est préférable au marxisme [qu'il assimile à Thomas Sankara]¹⁶²". Selon Mamadou, la fin du régime du CNR a d'ailleurs été cautionnée par l'Église qui entretient depuis des liens privilégiés avec le pouvoir sous Blaise Compaoré¹⁶³. Pour lui, aujourd'hui, les "prêtres

¹⁶⁰ Entretien avec Benoît, le 23 mars 2013, à Ouagadougou.

¹⁶¹ Entretien du 25 mars 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou.

¹⁶² Entretien du 25 mars 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou.

¹⁶³ Entretien avec Mamadou, le 28 mars 2013, à Ouagadougou.

bénéficient de l'indulgence de ces institutions, notamment de la justice, lorsqu'ils sont mêlés à des affaires relevant de la loi".

Selon certains catholiques, surtout les laïcs comme Aminata, Fernand ou Olivier, les catholiques sont traités de la même façon sous Sankara et sous Blaise Compaoré, qui a pris le pouvoir en 1987¹⁶⁴. D'autres, notamment des membres du clergé, vont plus loin en disant que l'État va toujours vers plus de compréhension des réalités religieuses du pays¹⁶⁵. Selon un prêtre catholique, les relations entre l'Église et l'État au Burkina Faso se sont nettement améliorées dans le temps et il croit que le régime de Blaise Compaoré "respecte l'Église catholique". Il affirme même que lors des événements organisés par l'Église catholique, il y a toujours un représentant de l'État qui est présent, qu'il soit chrétien ou musulman¹⁶⁶. En effet, lors d'évènements comme le pèlerinage au Sanctuaire Notre-Dame de Yagma ou à l'occasion de l'ordination de prêtres, l'État dépêche des officiels pour le représenter. L'Église en est très satisfaite et ne se fait pas prier pour les remercier de leur présence¹⁶⁷. En outre, depuis l'époque coloniale, il est courant que des représentants de l'État assistent à des messes ou des célébrations religieuses catholiques¹⁶⁸. Les membres de la hiérarchie ecclésiastique, éprouvés par les années de la Révolution, pensent en général que dès l'avènement du Front populaire, les relations entre l'État et l'Église commencèrent "à davantage se décrier"¹⁶⁹. La plupart de mes interlocuteurs ont également mis l'accent sur

¹⁶⁴ Entretien avec Aminata, le 31 mars 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Olivier, le 31 mars 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Fernand, le 1er avril 2013, à Ouagadougou.

¹⁶⁵ Entretien du 3 avril 2013 avec un membre du clergé, à Ouagadougou.

¹⁶⁶ Entretien du 25 mars 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou.

¹⁶⁷ Voir par exemple Cardinal Philippe Ouédraogo, Homélie de l'ordination épiscopale de l'intronisation de Mgr Justin Kientega, le 29 mai 2010. L'Observateur Paalga du 20 mai 1996, "Le 2^e évêque de Kaya intronisé".

¹⁶⁸ Malgré les rapports changeants entre les missionnaires et l'administration, il arrivait que les autorités coloniales assistent aux messes et on se souvient que le haut-commissaire de l'AOF a prit part à la messe solennelle d'Action de grâces au lendemain de la reconstitution de la Haute-Volta (Boinot, 1995, p.226).

¹⁶⁹ Entretien du 21 mars 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou.

le fait que Blaise Compaoré est catholique, excepté quelques personnes qui le considèrent comme un franc-maçon.

Les lectures particulières des événements historiques qui ont eu lieu dans le pays s'arrêtent à la fin du CNR. Pour la période qui suit, certains membres du clergé saluent l'amélioration des rapports entre l'Église catholique et l'État depuis que Blaise Compaoré est au pouvoir et après le "malaise" de la période révolutionnaire¹⁷⁰. Toutefois, après un quart de siècle de régime Compaoré, de nouvelles dérives ont fait leur apparition. L'Église catholique s'est ainsi érigée comme la seule institution religieuse¹⁷¹ à s'être d'abord opposée au projet d'établissement du Sénat. Elle a surtout été l'une des premières institutions religieuses à avoir émis des doutes quant à la pertinence d'une révision de la Constitution qui aurait permis à Blaise Compaoré de se présenter aux élections présidentielles de 2015. Le soulèvement populaire de fin octobre 2014 qui a eu raison du régime Compaoré serait-il lu comme le châtement qui a frappé un président qui voulait à tout prix de se maintenir au pouvoir? Une telle interprétation s'inscrirait, en tout cas, dans la logique dépeinte jusqu'ici.

Avec l'existence d'un "Esprit du christianisme", mes interlocuteurs soulignent la forte influence de leur communauté religieuse mais aussi de l'institution ecclésiastique. Toutefois, cette influence est diversement perçue. Certains laïcs voient d'un mauvais œil les liens entre la hiérarchie et le pouvoir de la IVème République. Pour eux, l'Église catholique se compromet avec le pouvoir temporel. C'est le cas, par exemple, d'Albert, un mossi de 34 ans, vendeur d'objets divers très critique envers le clergé catholique dont les membres ne respectent pas, selon lui, leurs vœux de chasteté et de pauvreté. Albert pense "qu'au fond,

¹⁷⁰ Entretien du 25 mars 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou. Entretien du 30 avril 2013 avec un membre du clergé, à Ouagadougou.

¹⁷¹ L'Église catholique a été la première institution religieuse à se questionner sur la pertinence du Sénat dans le contexte burkinabè. Les institutions protestantes et une partie des musulmans ont été favorables à sa mise en place. Peu après, certaines organisations musulmanes se sont dissociées de leurs coreligionnaires et ont semblé être sur la même ligne que l'Église catholique.

les prêtres et l'État sont un peu dans le même panier¹⁷²". Mamadou, un mossi d'une quarantaine d'années et professeur de langues, abonde dans le même sens. Il va même jusqu'à dire qu'aucun événement politique ne peut se passer dans le pays sans que l'Église ne soit au courant au préalable. Mamadou assimile d'ailleurs les Évêques, qui ont critiqué la candidature de Blaise Compaoré aux élections présidentielles de 2010, à des "plaisantins" dans la mesure où ils n'ont fait que critiquer et sans poser d'action concrète. Il dénonce aussi le fait que, lors de leurs homélies, les évêques fassent le jeu des pouvoirs en place en invitant leurs fidèles à ne pas protester pour maintenir l'ordre¹⁷³. Thierry, un jeune mossi, note que cette connivence entre l'Église et l'État fait bien les affaires de celui-ci qui se sert de l'appui des différents leaders religieux et coutumiers pour contrôler les citoyens¹⁷⁴.

Cette conception d'un clergé catholique jouant le même jeu que l'État est généralement le fait de jeunes laïcs, nostalgiques du régime sankariste, qui à l'instar de Franck, croient même que la construction de lieux de culte catholiques peut être facilitée par les liens interpersonnels qui unissent le clergé et le gouvernement¹⁷⁵. Ces reproches sont intéressantes à deux titres. D'une part, elles viennent encore confirmer la conviction qu'ont mes interlocuteurs que leur Église, en tant qu'institution et en tant que communauté, occupe une place centrale dans le paysage politique du pays. D'autre part, elles témoignent du fait que certains de mes interlocuteurs catholiques pensent que la position privilégiée de leur communauté bénéficie à leurs coreligionnaires qui ont accès à des postes de responsabilité et au clergé.

¹⁷² Entretien avec Albert, le 28 mars 2013, à Ouagadougou.

¹⁷³ Entretien avec Mamadou, le 28 mars 2013, à Ouagadougou.

¹⁷⁴ Entretien avec Thierry, le 29 mars 2013, à Ouagadougou.

¹⁷⁵ Entretien avec Franck, le 27 mars 2013, à Ouagadougou.

Mes interlocuteurs burkinabè pensent que leur communauté dispose d'un pouvoir d'influence et de contrôle sans commune mesure dans le pays. Il n'est pas surprenant d'entendre de la bouche d'un jeune étudiant que "durant l'époque coloniale, l'Église catholique, à travers l'œuvre des missionnaires, avait déjà une grande influence sur l'État colonial" et qu'"après l'indépendance cela s'est poursuivi avec une continuité"¹⁷⁶. Une représentation fondamentale structure leurs perceptions, celle d'un "Esprit du christianisme" qui veille sur le pays et qui peut retirer l'onction qu'il a d'abord donnée aux détenteurs du pouvoir temporel et précipiter ainsi leur chute. Constatant la toute-puissance de leur communauté religieuse, certains de mes interlocuteurs burkinabè vont même jusqu'à contester les chiffres du recensement de la population.

Une domination politique et démographique?

Selon le recensement de 2006, les catholiques constituent environ 20% de la population burkinabè. Quelques-uns de mes interlocuteurs remettent en cause les données de ce recensement arguant que les catholiques ont un poids numérique bien supérieur à ce que montrent les chiffres officiels. Mais, au fond, tout cela représente un autre indicateur de l'influence et du pouvoir que mes interlocuteurs pensent détenir dans le pays et que certains d'entre eux souhaitent voir se refléter en poids démographique. C'est ainsi que Joachim va jusqu'à affirmer que les catholiques représentent environ 40% de la population, les protestants environ 10%, et les musulmans 30%¹⁷⁷. Le calcul est rapide et la conclusion sans appel: selon lui, les catholiques constituent une majorité relative et peuvent même prétendre à la majorité absolue si on considère les "chrétiens" (catholiques et protestants

¹⁷⁶ Entretien avec Charles, le 15 avril 2013, à Ouagadougou.

¹⁷⁷ Entretien avec Joachim, le 16 avril 2013, à Ouagadougou.

pris ensemble). Pour Joachin, les musulmans doivent représenter 30% de la population c'est-à-dire, selon sa perception, bien moins que les catholiques. Un prêtre d'origine bisa pense, quant à lui, que les recensements ne reflètent pas la réalité et que "les musulmans ne sont pas aussi nombreux¹⁷⁸". Un autre prêtre, mossi cette fois-ci, va plus loin. Selon lui, les musulmans ne sont pas majoritaires dans le pays tout simplement en raison des pratiques traditionnelles largement prédominantes chez eux¹⁷⁹. Il note que certains parmi eux se disent musulmans mais font preuve d'un si grand syncrétisme religieux, qu'il est difficile de les considérer comme tels. Il est intéressant de constater qu'il semble croire que les catholiques sont moins syncrétiques dans leurs pratiques religieuses que les musulmans. Sa position ecclésiastique lui commande certainement d'avoir cette conception de la religion catholique épargnée par les pratiques et croyances traditionnelles. Pourtant, certains membres du clergé savent très bien que les fidèles catholiques ont recours à ce type de pratique et que "l'empreinte de la religion traditionnelle reste vivace¹⁸⁰".

Cette remise en question des chiffres officiels révèle donc une projection de leur poids politique présumé sur la réalité démographique. Les propos des personnes interviewés sont donc intéressants en ce qu'ils mettent en lumière une représentation de soi qui défie même des données souvent perçues comme objectives. Bien qu'il faille mentionner qu'un recensement puisse aussi être un outil politique qui cherche à modifier une réalité plus qu'à la refléter (Anderson 1983). Il n'en demeure pas moins qu'ils pensent détenir une position et une force qui inspirent le respect¹⁸¹. Les propos d'un haut membre de

¹⁷⁸ Entretien du 20 mars 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou.

¹⁷⁹ Entretien du 21 mars 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou.

¹⁸⁰ Entretien du 18 avril 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou.

¹⁸¹ Un prêtre dagara, note que l'Église catholique a énormément de poids, sans commune mesure même avec les autres communautés religieuses, au Burkina Faso, et ce malgré que les catholiques y soient une minoritaire. Il pense que la force de l'Église vient de son organisation hiérarchique (il dit que, même s'il peut

la hiérarchie résumant bien les représentations qu'ont mes interlocuteurs de constituer une minorité dominante. Il dit: "les catholiques [...] raisonnent davantage en termes de poids et d'influence qu'en termes de nombre ou de chiffres"¹⁸². Il fait ainsi référence au fait que la position minoritaire des catholiques au Burkina Faso ne les empêche pas d'avoir une influence politique considérable, et même démesurée au regard de leur nombre, dans le pays. Toutefois, mes interlocuteurs burkinabè considèrent que leur position dominante est susceptible d'être menacée par d'autres groupes religieux. Bien que les dérives de certains leaders aient pu constituer des menaces à la communauté catholique, menaces éventuellement sanctionnées par l'"Esprit du christianisme", de nouveaux dangers pointent à l'horizon : l'islamisme et les églises protestantes. Cet "Esprit" agira-t-il de nouveau face à ces nouvelles menaces? Mes interlocuteurs semblent inquiets.

L'Autre chrétien ou le péril *merca*

Le Burkina Faso connaît une forte éclosion des églises protestantes aux multiples dénominations (Laurent, 2003; 2005). Cette expansion des nouvelles Églises protestantes semble constituer une menace significative pour de nombreux catholiques. Leurs perceptions vis-à-vis des protestants embrassent un vaste éventail de domaines, allant des divergences de doctrine aux interactions quotidiennes. Maurice, un jeune laïc d'origine dagara, considère les protestants qui "l'emmerdent" comme des "salauds" qui "s'habillent de façon extravagante"¹⁸³. Chantal, une jeune mossi, souligne que les protestants ont tendance à se moquer des catholiques en leur demandant "quel est même ce Je vous salue Marie

lui arriver d'avoir une opinion différente, il est tenu par le serment de fidélité à suivre la doctrine de l'Église). Entretien du 7 avril 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou.

¹⁸² Entretien du 3 avril 2013 avec un membre du clergé, à Ouagadougou.

¹⁸³ Entretien avec Maurice, le 22 mars 2013, à Ouagadougou.

qu'ils chantent? Et même qui est celle-ci [Marie]?¹⁸⁴". Je me suis entretenu avec Chantal lors d'une célébration festive. Beaucoup de personnes étaient présentes. Nous étions assis quand un homme et sa femme sont passés près de nous. Chantal me dit doucement et en riant que l'homme en question est un protestant et qu'elle le connaît. Elle a ensuite fait mine de ne pas le voir et m'a confié qu'elle ne veut pas qu'il la remarque. Elle a même redressé la chaise où elle s'était assise de façon à lui tourner le dos. Mais, quelques instants après, l'homme, après s'être assis avec sa femme, est venu nous voir et a salué Chantal qui lui dit qu'elle ne l'avait pas vu. Elle a ensuite été obligée de se lever pour aller saluer la femme.

Cet évènement est symptomatique des rapports parfois difficiles qu'entretiennent les catholiques et les protestants. Des prêtres et des laïcs responsables des communautés chrétiennes de base m'ont confié que des protestants interceptent des enfants catholiques sur le chemin de leurs cours de catéchisme pour les inciter à épouser le protestantisme en leur proposant de la nourriture et de l'argent¹⁸⁵. L'important, ici, pour les fins de l'analyse, n'est bien sûr pas la véracité des faits, mais bien la signification des propos rapportés, qui contribuent à construire cette représentation de « l'Autre chrétien » comme une menace. Cette représentation s'alimente ainsi de rumeurs, d'anecdotes qui toutes mettent en exergue l'aspect 'rusé' et 'retors' des protestants. Mes interlocuteurs vont par exemple condamner leurs méthodes d'évangélisation et leur façon de chercher de nouveaux adeptes, lesquelles, disent-ils, utilisent des incitatifs comme la promesse d'un emploi ou d'une bonne éducation

¹⁸⁴ Entretien avec Chantal, le 17 avril 2013, à Ouagadougou.

¹⁸⁵ Entretien du 20 mars 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou. Entretien M. Ouédraogo, le 27 mars 2013, à Ouagadougou.

pour convaincre de nouvelles âmes à épouser leur religion¹⁸⁶. Contrairement aux catholiques sénégalais comme nous allons le voir, la majorité des catholiques burkinabè à qui j'ai parlé ne font guère de distinction entre les églises protestantes qu'on appelle communément *mercas* au Burkina Faso en raison de leur origine américaine présumée. Pour mes interlocuteurs burkinabè, plus que les musulmans, les protestants sont des concurrents dans le marché des biens de salut (Filoramo, 2002) dont les méthodes d'évangélisation laissent à désirer. À leurs yeux, les *mercas* sont très solidaires voire sectaires. Ainsi, selon une religieuse, les protestants ont tendance à se marier entre eux¹⁸⁷. Se faisant écho d'une conception largement partagée par mes interlocuteurs, Alexis, un jeune étudiant mossi, pense que "lorsqu'un protestant veut construire une maison, il choisira un autre protestant comme maçon¹⁸⁸". Dans la même veine, Victor dit que "lorsqu'il y a, par exemple, un informaticien dans une Église protestante, il sera sollicité par les membres de l'Église... Même si un d'entre eux a un frère informaticien, il préférera aller chez son frère en Christ¹⁸⁹". Isidore pense aussi que les protestants ont tendance, lorsqu'ils dirigent une organisation ou une structure, à ne nommer qu'un ou une des leurs. Il donne l'exemple de la directrice de son lieu de travail qui est protestante et qui, lorsqu'elle n'est pas là, donne l'intérim à un protestant comme elle. Pour Isidore, ce directeur intérimaire n'est pourtant pas un très bon travailleur¹⁹⁰.

Face à ce qu'ils considèrent être le dynamisme des protestants et leur solidarité poussée à son paroxysme, certains catholiques craignent l'éventualité qu'ils puissent un jour trôner au sommet de l'État. Isidore croit ainsi que les protestants veulent "utiliser le pouvoir

¹⁸⁶ Entretien du 20 mars 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou. Entretien avec Victor, le 21 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec M. Zongo, le 22 avril 2013, à Ouagadougou.

¹⁸⁷ Entretien avec une religieuse, le 1er avril 2013, à Ouagadougou.

¹⁸⁸ Entretien avec Alexis, le 26 avril 2013, à Ouagadougou.

¹⁸⁹ Entretien avec Victor, le 21 avril 2013, à Ouagadougou.

¹⁹⁰ Entretien avec Isidore, le 2 avril 2013, à Ouagadougou.

pour des buts d'évangélisation¹⁹¹". Mes interlocuteurs n'ont pas de bons souvenirs des moments où des protestants se sont trouvés à des positions d'autorité. Isidore se rappelle que les protestants ont, à un moment donné (vers 1997), été très présents à la "tête de l'armée". Il affirme que ces militaires protestants avaient transformé la résidence qui se trouve devant sa maison en temple de prière. Il raconte: "Ils faisaient énormément de bruits, avec de grands hauts parleurs qui ont une grande portée, pendant trois jours (vendredi, samedi et dimanche). J'ai voulu me plaindre mais je me suis rétracté puisque, de toute façon, je ne pouvais pas avoir gain de cause car le maire de Ouagadougou, qui contrôle les forces de l'ordre de la ville, venait lui-même assister aux prières dans cette maison". Le maire en question est Simon Compaoré, ancien maire de la Commune de Ouagadougou, qui a clairement affiché son appartenance au protestantisme.

Mais c'est surtout le précédent de Tertius Zongo qui est toujours dans les têtes. Tertius Zongo, un des nombreux premiers ministres (de 2007 à 2011) de la IVème République, est un protestant qui, selon mes interlocuteurs, favorisait ses coreligionnaires dans la nomination aux postes ministériels¹⁹². Une religieuse d'origine mossi, note que Tertius Zongo "tendait à privilégier les protestants aux postes gouvernementaux, lui-même étant protestant¹⁹³". Même si la religieuse nuance son propos, par la suite, en disant qu'"il est humain de faire du favoritisme", elle révèle une perception largement partagée par mes interlocuteurs selon laquelle les protestants sont très solidaires et sectaires. Il n'est donc pas

¹⁹¹ Entretien avec Isidore, le 2 avril 2013, à Ouagadougou.

¹⁹² Entretien du 7 avril 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou. Entretien du 10 avril avec un prêtre, à Ouagadougou. Entretien avec Isidore, le 2 avril 2013, à Ouagadougou.

¹⁹³ Entretien du 1er avril 2013 avec une religieuse, à Ouagadougou.

étonnant que certains d'entre eux associent le gouvernement de Tertius Zongo comme étant un moyen pour celui-ci de mettre en place un réseau protestant au cœur même de l'État¹⁹⁴.

Étonnement, il n'y a que Mamadou et Claude qui pense qu'il faut mettre certaines limites et que "l'État doit intervenir face à l'avancée des Églises protestantes¹⁹⁵". Et, Mamadou considère qu'il le fait déjà avec l'intervention des forces de l'ordre lorsqu'il arrive que les protestants font du bruit dans les maisons qu'ils transforment en lieux de culte, dérangeant ainsi des quartiers entiers. Il raconte l'histoire de son professeur qui est allé se plaindre à la police du bruit que faisaient des protestants qui habitent dans son quartier. Mes autres interlocuteurs burkinabè pensent que l'État n'a pas à intervenir pour faire face au développement des églises protestantes en raison de son caractère laïc, c'est-à-dire neutre vis-à-vis des religions. Paradoxalement, ils sont plus nombreux à vouloir d'une intervention de l'État face la poussée islamiste, l'autre menace potentielle à la position dominante qu'ils croient occuper dans le pays.

Une crainte de la montée de l'islamisme

Le rapport aux musulmans semble être vécu d'une autre manière. Dans un contexte sahélien où les mouvements islamistes occupent les devants de la scène médiatique et politique, il semble y avoir chez mes interlocuteurs une conception paradoxale, construite sur des images à la fois positives et négatives. D'une part, ils semblent entretenir de bons rapports avec les musulmans¹⁹⁶. Les membres du clergé se souviennent chaleureusement

¹⁹⁴ Entretien avec Chantal, le 17 avril 2013, à Ouagadougou.

¹⁹⁵ Entretien avec Mamadou, le 28 mars 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Claude, le 19 avril 2013, à Ouagadougou.

¹⁹⁶ Entretien avec Maurice, le 22 mars 2013, à Ouagadougou. Entretien avec André, le 25 mars 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Isidore, le 27 mars 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Albert, le 28 mars 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Olivier, le 31 mars 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Aminata, le 31 mars 2013, à Ouagadougou.

d'El Hadji Oumarou Kanazoé, un riche musulman qui mobilisait des citernes d'eau pour asperger la piste poussiéreuse que les pèlerins catholiques devaient emprunter et qui a contribué à bitumer la route qui mène au Sanctuaire marial Notre-Dame de Yagma¹⁹⁷. Certains de mes interlocuteurs ont mis l'accent sur les visites mutuelles entre les leaders spirituels de l'Église catholique et ceux des musulmans¹⁹⁸. Beaucoup de catholiques m'ont raconté que lors des fêtes musulmanes, ils sont invités par leurs amis musulmans et ils n'hésitent pas à leur rendre la pareille à l'occasion de célébrations chrétiennes ou familiales¹⁹⁹, ce que j'ai pu d'ailleurs constater lors d'événements auxquels j'ai pu prendre part. En outre, les catholiques démontrent moins de méfiance à l'égard des musulmans qu'à l'égard des protestants. Pour certains, les mariages interreligieux sont beaucoup plus nombreux et mieux admis entre musulmans et catholiques qu'entre les membres de ces communautés et les protestants qui exigent d'abord la conversion au protestantisme avant le mariage²⁰⁰. Alexis, un jeune étudiant, dit clairement qu'"un catholique préfère encore se convertir à l'Islam plutôt qu'au Protestantisme"²⁰¹. Monsieur Zerbo, un fonctionnaire à la retraite, ajoute, pour illustrer l'entente entre les catholiques et les musulmans, qu'"il existe une structure, l'Union Fraternelle des croyants à Dori, qui regroupe en son sein catholiques et musulmans et qui marche bien"²⁰². Il dit qu'il n'existe aucune structure semblable entre catholiques et protestants.

¹⁹⁷ Entretien du 25 mars 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou. Entretien du 3 avril 2013, à Ouagadougou.

¹⁹⁸ Entretien avec Nathalie, le 22 mars 2013, à Ouagadougou. Entretien du 25 mars 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou. Entretien du 1er avril avec une religieuse, à Ouagadougou.

¹⁹⁹ Entretien avec Simon, le 23 mars 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Franck et Laurent, le 27 mars 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Mamadou, le 28 mars 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Fernand, le 1er avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Antoinette, le 17 avril 2013, à Ouagadougou.

²⁰⁰ Entretien avec Robert, le 29 mars 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Charles, le 15 avril 2013, à Ouagadougou.

²⁰¹ Entretien avec Alexis, le 26 avril 2013, à Ouagadougou.

²⁰² Entretien avec M. Zerbo, le 12 avril 2013, à Ouagadougou.

D'autre part, on note une importance grandissante de musulmans qui ont une pratique plus rigoriste de l'islam et souvent appelés *wahhabia* en raison de l'influence présumée ou attestée d'idées venues du Moyen-Orient et d'Arabie Saoudite, plus particulièrement. Ce développement des *wahhabia* fait grand bruit et, selon mes interlocuteurs, il tend à donner un sérieux coup aux rapports entre musulmans et catholiques. Un prêtre m'a confié voir chez certains musulmans qu'il connaît, des comportements qu'il n'avait jamais vu auparavant. Il raconte: "lors des fêtes de Noël, il y a des musulmans qui refusent désormais de manger le poulet préparé par des catholiques sous prétexte qu'il n'a pas été tué selon le rite musulman... Le petit frère de mon père est musulman [son père est catholique]. Il y a trois ou quatre ans, sa famille a refusé de manger le poulet que ma famille a préparé. Ma mère a été profondément préoccupée par cette attitude. Mon frère, qui s'occupe des affaires familiales, donne désormais du riz cru ainsi qu'un poulet vivant au petit frère de mon père pour que sa famille puisse le tuer et le cuisiner selon leur rite²⁰³". Le prêtre semblait ennuyé par cette situation car, dit-il, il ne veut pas que la religion soit un sujet de discorde lorsqu'il discute avec ses cousins. Il pense que la montée de l'islamisme est responsable de cette situation. Et il n'est pas le seul. Carl, un boutiquier d'une cinquantaine d'années, dit ne plus apprécier que les musulmans traitent ceux qui ne sont pas de leur religion de "kiffré" [cafres], de "maudits"²⁰⁴. Nathalie et son amie Aminata, née musulmane puis convertie au catholicisme, se désolent qu'une de leur amie d'enfance ait embrassé "Al -Quaïda" après son mariage avec un musulman "sunnite", selon leurs expressions²⁰⁵. Nathalie note que son amie, "même pour jeter l'eau qui a servi aux travaux ménagers, doit se couvrir de la tête au pied. Elle porte des gants et on ne peut

²⁰³ Entretien du 10 avril 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou.

²⁰⁴ Entretien avec Carl, le 15 avril 2013, à Ouagadougou.

²⁰⁵ Entretien avec Nathalie et Aminata, le 31 mars 2013, à Ouagadougou.

que voir ses yeux et à peine, vu qu'il y a une sorte de grille qui les couvre. Je lui demande de ne pas me saluer lorsqu'elle porte ses gants, car si elle ne veut pas salir ses mains, je ne veux pas non plus qu'on salisse mes mains. Je ne sais pas ce qu'elle a touché avant²⁰⁶". J'ai eu l'occasion de voir l'amie de Nathalie et elle est en effet comme celle-ci la décrite.

Deux événements ont particulièrement suscité la consternation de mes interlocuteurs et accentué leur crainte de la montée de l'islamisme. D'une part, la visite du Grand Imam de Ouagadougou chez l'Archevêque métropolitain de Ouagadougou a été vivement critiquée et dénoncée par un groupe de jeunes musulmans²⁰⁷. D'autre part, des parents d'élève musulmans ont exigé le retrait de représentations chrétiennes des uniformes que portent les élèves²⁰⁸. Ces événements, avec l'émergence de nouvelles pratiques rigoristes, tendent à convaincre mes interlocuteurs que les relations de bon voisinage entre musulmans et catholiques commencent à être remises en question par la poussée de l'islamisme²⁰⁹.

Quelques-uns de mes interlocuteurs tendent à plaisanter à propos des *wahhabia* qu'ils associent à des "gens aux grosses barbes, portant des tenues aux manches écourtées²¹⁰" ou à "Michaël Jackson²¹¹" en raison des pantalons courts que certains d'entre eux portent. Un d'entre eux se demande ironiquement comment les femmes voilées

²⁰⁶ Entretien avec Nathalie, le 31 mars 2013, à Ouagadougou.

²⁰⁷ Beaucoup de musulmans se sont par ailleurs dissociés de ces jeunes musulmans. Voir Lefaso.net, "Religions: la communauté musulmane dit non à l'intégrisme de la "Jeunesse des associations musulmanes", <http://www.lefaso.net/spip.php?article52500&rubrique4> (page consultée le 28 janvier 2013).

²⁰⁸ Voir le site de L'Observateur Paalga, le 3 février 2013, "Notre-Dame de Pouytenga: 75 élèves retirés de l'école par leurs parents musulmans", http://www.lobservateur.bf/index.php?option=com_content&view=article&id=21792:notre-dame-de-pouytenga-75-eleves-retires-de-lecole-par-leurs-parents-musulmans&catid=36:education (page consultée le 9 février 2013).

²⁰⁹ Entretien du 21 mars 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou. Entretien du 10 avril 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou. Entretien avec M. Zerbo, le 12 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien du 18 avril 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou. Entretien avec Madame Tiendrébéogo, le 21 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Alexis, le 26 avril 2013, à Ouagadougou.

²¹⁰ Entretien avec Simon, le 23 mars 2013, à Ouagadougou.

²¹¹ Entretien avec Paul, le 2 avril 2013, à Ouagadougou.

intégralement peuvent supporter la chaleur étouffante²¹² (en mars et en avril, la température peut facilement frôler les 50 degrés à Ouagadougou). Aux yeux de mes interlocuteurs, la menace de l'islamisme existe mais demeure moins importante que la menace des protestants pour la position dominante qu'ils croient occuper dans le pays. Ils ne croient pas vraiment à l'implantation de la Charia dans le pays, pour le moment²¹³. Quelques-uns pensent que la situation actuelle ne nécessite pas encore une intervention visible de l'État. Ils croient qu'une telle intervention risquerait d'être interprétée comme une offense ou une discrimination envers les musulmans en général et qu'il revient à ceux-ci de trouver des solutions pour faire face à un phénomène qui les menace aussi²¹⁴. Plus encore, ils ont apprécié le fait que les leaders religieux musulmans se soient dissociés des jeunes musulmans qui ont critiqué la visite de l'Imam de Ouagadougou à l'Archevêque de Ouagadougou²¹⁵.

Toutefois, il existe une certaine crainte que l'influence sociale des *wahhabia* se traduise éventuellement en influence politique. Certains de mes interlocuteurs, inquiets de la poussée de l'islamisme armé dans la région sahélienne (l'occupation du Nord-Mali par des groupes armés qui se réclament de l'islam n'ayant pas manqué de provoquer une certaine peur chez eux²¹⁶), affirment que "si les obscurantistes [les islamistes radicaux] prenaient le pouvoir, les catholiques pourraient être pas pris à partie²¹⁷". Ainsi, Monsieur

²¹² Entretien avec Victor, le 21 avril 2013, à Ouagadougou.

²¹³ Entretien du 25 mars 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou. Entretien avec Victor, le 21 avril 2013, à Ouagadougou.

²¹⁴ Entretien du 1er avril 2013 avec une religieuse, à Ouagadougou. Entretien du 3 avril 2013 avec un membre du clergé, à Ouagadougou. Entretien du 7 avril 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou. Entretien avec Joe, le 2 avril 2013, à Ouagadougou.

²¹⁵ Entretien avec Fernand, le 1er avril 2013, à Ouagadougou. Entretien du 3 avril 2013 avec un membre du clergé, à Ouagadougou.

²¹⁶ Entretien avec Mme Coulibaly, le 22 avril 2013, à Ouagadougou.

²¹⁷ Entretien avec Sarah, le 8 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien du 21 mars avec un prêtre, à Ouagadougou. Entretien du 21 mars avec un membre du clergé, à Ouagadougou. Entretien du 3 avril 2013 avec un membre du clergé, à Ouagadougou.

Zerbo note que face au développement de l'islamisme, l'État doit "ouvrir l'œil et le bon"²¹⁸. Maurice pense d'ailleurs que "l'État doit jouer un grand rôle devant l'avancée de l'islamisme" qui peut être, selon lui, d'autant plus dangereux avec la circulation non contrôlée des armes, notamment depuis les mutineries et la crise sociale de 2011²¹⁹. Nathalie, pour sa part, croit que l'État devrait intervenir face à la poussée de l'islamisme, surtout concernant les femmes qui peuvent être des "malfrats" qui cachent quelque mauvaise intention sous leur voile intégral²²⁰. D'autres sont du même avis même si leur explication de l'intervention de l'État n'est pas toujours très claire²²¹. D'autres encore croient que l'État intervient déjà à sa façon avec des actions de police et de maintien de l'ordre dans des mosquées confrontées à des conflits pour le leadership spirituel où les camps opposés amènent des machettes²²².

Cependant, les réformistes islamistes sont considérés par la plupart de mes interlocuteurs comme des individus encore très minoritaires et dont certains ne connaissent pas vraiment la religion musulmane²²³. La présence de ces *wahhabia* n'a pas vraiment sapé les perceptions générales que mes interlocuteurs ont des musulmans. Plus encore, les *wahhabia* en particulier et les musulmans en général ne sont pas encore perçus comme des concurrents aussi importants que les protestants pour le pouvoir politique.

²¹⁸ Entretien avec M. Zerbo, le 12 avril 2013, à Ouagadougou.

²¹⁹ Entretien avec Maurice, le 22 mars 2013, à Ouagadougou.

²²⁰ Entretien avec Nathalie, le 2 mai 2013, à Ouagadougou.

²²¹ Entretien du 21 mars 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou. Entretien avec Madame Tiendrébéogo, le 21 avril 2013, à Ouagadougou.

²²² Entretien avec Isidore, le 27 mars 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Franck, le 27 mars 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Mamadou, le 28 mars 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Nathan, le 5 avril 2013, à Ouagadougou.

²²³ Entretien avec Maurice, le 22 mars 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Simon, le 23 mars 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Fernand, le 1er avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec M. Ouédraogo, le 22 avril 2013, à Ouagadougou.

Conclusion: une communauté qui se pense dominante

Dans ce chapitre, je me suis attelé à présenter et analyser les représentations centrales de catholiques burkinabè. Mes interlocuteurs pensent que leurs coreligionnaires dominent l'appareil d'État en raison de l'enseignement privé catholique qui forme les élites politiques du pays qui sont essentiellement catholiques. Selon eux, un "Esprit de christianisme" influence les dirigeants politiques burkinabè, quel que soit leur confession, et dicte le rythme de l'histoire politique de leur pays en sanctionnant les régimes qui portent atteinte la communauté et à l'Église catholique. Il est intéressant de noter ici que cette représentation de l'«Esprit du christianisme» signifie que celui-ci influe même sur les dirigeants non-catholiques. Sa puissance le conduit même à bien guider les dirigeants qui ne seraient pas catholiques (comme Lamizana par exemple), leur insufflant une véritable intelligence d'homme d'État, mais aussi à les sanctionner s'ils dévient de cette posture. Ainsi, mes interlocuteurs se représentent comme une communauté religieuse dominante sur le plan politique, tant et si bien que certains d'entre eux tendent à douter des chiffres du recensement qui font d'eux une minorité religieuse. Cependant, on a vu aussi que les catholiques interrogés conçoivent que leur position hégémonique est mise en danger par le développement de l'islamisme et des églises protestantes.

Ce chapitre s'est concentré sur les représentations centrales qui constituent des représentations d'ensemble orientant les visions globales des catholiques interrogées par rapport à l'État qui est l'objet de représentation. Le prochain chapitre se penchera sur les représentations périphériques ou contextuelles de mes interlocuteurs au Burkina Faso. Il s'agira de rendre compte de la façon dont ils se représentent l'État en fonction de leurs interactions quotidiennes avec celui-ci. Il ne s'agit donc plus ici de l'État au sens macro, ou

des hommes d'État qui l'ont incarné, mais bien du rapport ordinaire, voire banal, avec les institutions et services étatiques.

CHAPITRE V

LES REPRÉSENTATIONS PÉRIPHÉRIQUES DES CATHOLIQUES AU BURKINA FASO: L'ÉTAT AU QUOTIDIEN, UN ACTEUR RELIGIEUSEMENT NEUTRE

Dans le précédent chapitre, on a analysé les représentations centrales des catholiques burkinabè, et on a vu que mes interlocuteurs conçoivent leur communauté religieuse comme une minorité certes, mais une minorité dominante sur le plan politique. Suivant Abric, autour du noyau central représentationnel, des éléments périphériques sont organisés. Ils constituent l'essence du contexte de la représentation : c'est la partie la plus accessible, mais aussi la plus vivante (*lively*) et concrète (Abric, 2001, p.44). Les représentations centrales structurent les représentations périphériques, plus dépendantes du contexte social immédiat. Je vais démontrer dans ce chapitre que, dans l'ensemble, dans leurs interactions avec les services de l'État, mes interlocuteurs burkinabè pensent que leur religion, minoritaire sur le plan démographique devant une majorité musulmane, entre rarement en ligne de compte. Il convient de souligner que leurs représentations périphériques sont parfois critiques envers l'État. En ce sens, ils se comportent moins en tant que catholiques qu'en tant que citoyens à part entière. Lors de mes entretiens, j'ai abordé divers types d'interactions entre ces citoyens catholiques et l'État, mais qui ont en commun d'être des rapports du quotidien, là où le citoyen rencontre l'État, non pas dans les hautes sphères du pouvoir, mais bien au bas de la pyramide étatique. Ce qui ressort de ces entretiens, c'est que dans leurs interactions quotidiennes avec l'État, mes interlocuteurs burkinabè croient que des institutions comme les forces de l'ordre et la justice sont neutres

sur le plan religieux. Ils disent avoir accès aux soins publics et à l'école publique et ne pas subir de tracasseries lorsqu'ils veulent se procurer des documents administratifs comme un certificat de naissance, de mariage ou tout autre permis de l'État, et ils ne semblent pas pouvoir identifier de lois, décisions gouvernementales ou judiciaires qui aillent à l'encontre de leur foi ou de leurs croyances. Ils pensent jouir sans contrainte de leur droit d'être électeur ou candidat aux élections, lorsque celles-ci se tiennent dans le pays, et du droit, en tant que communauté, d'avoir accès aux médias publics. En outre, ils disent bénéficier du soutien de l'État lors des célébrations religieuses et avoir un accès non restreint à la terre pour l'établissement de leurs lieux de culte. Cet aspect tranche des représentations de mes interlocuteurs sénégalais dans ce domaine comme on le verra ultérieurement.

Représentations des forces de police, de gendarmerie et de la justice: des institutions religieusement neutres

Lorsqu'il s'agit d'identifier ce qu'est l'État dans la vie quotidienne, les institutions étatiques que sont la police, la gendarmerie et les cours et tribunaux viennent rapidement à l'esprit de l'analyste. Dans d'autres contextes, comme c'est le cas au Soudan et en Égypte pour les minorités chrétiennes (O'Fahey, 1996; Zeidan, 1999) ce sont ces mêmes organes qui prennent directement à partie les minorités religieuses qui les considèrent comme les agents d'un État oppresseur. Contrairement à ces cas, mes interlocuteurs burkinabè se représentent différemment ces institutions. Parmi eux, nombreux sont ceux qui pensent que les forces de l'ordre (la police et la gendarmerie) et la justice les mettent sur un pied d'égalité par rapport aux autres communautés religieuses qui existent dans le pays²²⁴. Ils

²²⁴ Entretien avec Maurice, le 22 mars 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Simon, le 23 mars 2013, à Ouagadougou. Entretien du 25 mars 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou. Entretien avec Franck et Laurent,

disent ne pas être objet de discrimination de la part de ces institutions et certains d'entre eux déclarent haut et fort se sentir protégés par les forces de sécurité et la justice²²⁵. En tant que catholiques, ils affirment n'avoir pas été pris à partie par ces institutions même lorsqu'ils avaient à faire directement avec elles. C'est le cas par exemple de Claude, un jeune mossi de 33 ans, vendeur et artiste, qui dit avoir été incarcéré à la Maison d'arrêt et de correction de Ouagadougou (MACO) deux fois (pendant deux ans et cinq mois la première fois et durant dix mois la seconde fois). Il raconte qu'il n'avait droit qu'à un seul plat de *tô*²²⁶ par jour. Mais, que ce soit lors de son arrestation ou durant la procédure judiciaire, il n'a subi aucune discrimination en raison de sa religion. Par contre, il a remarqué qu'il existait une grande corruption dans le milieu de la justice²²⁷. Charles, un jeune dagara étudiant en médecine de 23 ans, est catégorique. Pour lui, la police, la gendarmerie et la justice ne font pas de discrimination à l'égard des catholiques. Il dit avoir habité dans une gendarmerie et note que les effectifs des forces de l'ordre sont composés de musulmans et de catholiques, une des raisons pour lesquelles, selon lui, elles ne peuvent prendre à partie une

le 27 mars 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Robert, le 29 mars 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Olivier, le 31 mars 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Fernand, le 1er avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Joe, le 2 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Rachel, le 3 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien du 3 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Nathan, le 5 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien du 7 avril 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou. Entretien avec Moïse, le 8 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Sophie, le 11 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec M. Zerbo, le 12 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Charles, le 15 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Hugo, le 16 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Chantal, le 17 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Mme Compaoré, le 20 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec M. Zongo et M. Ouédraogo, le 22 avril 2013, à Ouagadougou.

²²⁵ Entretien avec Alfred, le 28 mars 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Thierry, le 29 mars 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Aminata, le 31 mars 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Carl, le 15 avril 2013, à Ouagadougou.

²²⁶ Le *tô* est un des principaux plats au Burkina Faso. Il s'agit d'une sauce généralement à base de gombos et d'une pâte blanche faite à partir de la farine de mil ou de maïs.

²²⁷ Entretien avec Claude, le 19 avril 2013, à Ouagadougou.

communauté particulière²²⁸. Ainsi, les catholiques ne semblent pas se percevoir comme étant victimes de persécution dans le pays²²⁹.

Il est intéressant de noter que certains répondants m'ont tout simplement dit ne jamais s'être posé la question car, pour eux, il va de soi que les forces de l'ordre et la justice les protègent²³⁰. Ce type de réponse est en soi important sur le plan analytique. La dimension insignifiante de cette question doit être mise en contraste avec des cas, nombreux, où justement le rapport aux forces de sécurité est vécu de façon très dramatique. L'insignifiance de la question au Burkina Faso démontre en fait toute sa pertinence lorsqu'elle est comparée au vécu des minorités religieuses persécutées quotidiennement par les forces de sécurité, comme cela peut être le cas en Centrafrique, au Nigeria et au Soudan. En général, au Burkina Faso, mes interlocuteurs catholiques se représentent la police, la gendarmerie et la justice comme des institutions neutres sur le plan religieux. Ce qui ne les empêche pas de les critiquer, loin de là, mais sur des motifs qui ne relèvent pas de leur identité religieuse.

Dénonciation du système judiciaire et des forces de l'ordre

Au Burkina Faso, les forces de l'ordre et la justice sont souvent associées à l'impunité qui règne en maître²³¹ et considérées comme complices du régime de Blaise

²²⁸ Entretien avec Charles, le 15 avril 2013, à Ouagadougou.

²²⁹ Entretien du 28 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Patrick, le 1er mai 2013, à Ouagadougou.

²³⁰ Entretien avec Josée, le 25 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien du 10 avril 2013 avec un prêtre. Entretien avec Thierry, le 29 mars 2013, à Ouagadougou.

²³¹ En avril 2013, par exemple, une femme qui a très mauvaise presse dans son quartier a accusé un homme d'avoir violé une jeune fille d'environ huit ans. Cet homme aurait été emmené par la police sans preuve, ce qui a suscité l'indignation des gens du quartier qui sont allés pour mettre le feu à la maison de la femme. Selon quelques témoignages qui me sont parvenus, l'homme serait marié et aurait trouvé la jeune fille dehors, toute seule et en pleine nuit. Selon les rumeurs, ne voulant pas la laisser là, il l'aurait invitée à passer la nuit chez lui, sans attouchement ou rapport sexuel. Le matin, la jeune fille aurait balayé la cour de l'homme et serait allé à l'école sans qu'on ne remarque quelque chose d'anormal. Devant la mobilisation de la population, les

Compaoré qu'elles ont aidé à se maintenir par la répression et l'arbitraire. Certains de mes interlocuteurs ont décrié le manque de justice et ont condamné certains agissements des "hommes de tenue", les forces de l'ordre²³². Certains ont rappelé la crise de 2011 lors de laquelle des éléments des forces de sécurité se sont adonnés au meurtre, au racket, au vol et au viol²³³. Nicolas, un employé de bureau mossi, parle des coupeurs de route qui sévissent dans certaines parties du pays et qui, selon lui, sont parfois de connivence avec les forces de l'ordre et la justice²³⁴. À propos des organes de coercition et de répression, certains de mes interlocuteurs ont aussi un très mauvais souvenir des CDR et de CR qu'ils condamnent pour leurs exactions et l'arrogance de leur membre²³⁵. Toutefois, ce qu'il faut absolument retenir de ces entretiens, c'est que les identités religieuses ne sont pas liées aux problèmes des forces de sécurité, elles ne sont pas les prismes au travers desquels ils interprètent les dérives agents de l'État. Dans un contexte minoritaire, et d'autant plus dans un Sahel dépeint comme étant en proie au retour en force d'une orthodoxie musulmane, cet état de fait doit être souligné.

Il est intéressant de constater qu'un seul de mes interlocuteurs m'a explicitement parlé d'un aspect qui est allé à l'encontre de sa foi. Il s'agit de Mamadou, un professeur de langues d'une quarantaine d'années, qui déclare que le manque de justice, notamment lors des différentes affaires de meurtre survenues durant l'histoire du pays, surtout sous la

Compagnies Républicaines de Sécurité (CRS) ont été déployées. Cet évènement, qui en rappelle d'autres, montre la méfiance que les burkinabè ont à l'égard des forces de l'ordre et de leur système judiciaire.

²³² Entretien avec Nathalie, le 22 mars 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Mamadou, le 28 mars 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Nicolas, le 29 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Mme Ouédraogo, le 6 mai 2013, à Ouagadougou.

²³³ Entretien avec Nathalie, le 22 mars 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Mme Ouédraogo, le 6 mai 2013, à Ouagadougou.

²³⁴ Entretien avec Nicolas, le 29 avril 2013, à Ouagadougou.

²³⁵ Entretien du 20 mars 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou. Entretien du 25 mars 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou.

IVème République, constitue une atteinte à sa foi et ses croyances²³⁶. Mamadou, visiblement très remonté, dénonce l'impunité dans les assassinats de Clément Oumarou Ouédraogo, David Ouédraogo et Norbert Zongo²³⁷. D'ailleurs, Mamadou ne peut comprendre que Blaise Compaoré, suite à l'affaire Norbert Zongo, ait demandé pardon et ait instauré une journée du pardon le 30 mars de chaque année²³⁸. Mamadou invoque sa foi chrétienne pour affirmer que la demande du pardon suggère qu'une faute a été commise et le pouvoir n'a avoué aucune faute. Pour Mamadou, il ne fait aucun doute que les dirigeants sont les auteurs de ces crimes.

Les propos de Mamadou peuvent a priori étonner mais ont un certain sens si l'on considère que la justice est une valeur chrétienne fondamentale et si l'on comprend qu'elle est, à ses yeux, mise à mal par le règne de l'impunité. En outre, Mamadou n'hésite pas à pointer du doigt le clergé catholique qui est, selon lui, complice de cette atmosphère d'impunité. Un haut représentant du clergé, bien au fait de ces différentes affaires, m'a parlé des mêmes faits et répond ainsi indirectement à Mamadou. Ce membre de la hiérarchie reconnaît que l'Église a été critiquée (et qu'elle l'est d'ailleurs toujours depuis lors) pour avoir pris part au Comité des Sages institué pour trouver des solutions face à la grande mobilisation populaire qui a suivi l'assassinat de Norbert Zongo. Il pense qu'on a reproché au clergé d'avoir accepté sans qu'il y ait eu un "repentir" de la part de l'État. Pour lui, le dialogue (et le fait d'être assis à une table pour dialoguer) est un point de départ avant

²³⁶ Entretien avec Mamadou, 28 mars 2013, à Ouagadougou.

²³⁷ Clément Oumarou Ouédraogo, membre d'un parti d'opposition, fut assassiné le 9 décembre 1991. David Ouédraogo fut le chauffeur de François Compaoré, le frère du président de la République Blaise Compaoré. Il fut tué dans des circonstances troubles. Norbert Zongo fut un journaliste qui enquêtait sur la disparition de David Ouédraogo. Le 13 décembre 1998, il fut lui aussi assassiné avec trois de ses compagnons.

²³⁸ La Loi N°011-2001/AN du 28 juin 2011 portant additif à la Loi N°019-2000/AN du 27 juin 2000, portant institution de fêtes légales au Burkina Faso ajoute le 30 mars comme date marquant un événement à caractère historique pouvant donner lieu à des cérémonies commémoratives.

d'exiger le repentir. Il pense que l'Église ne pouvait pas ne pas répondre à une invitation à la "réconciliation"²³⁹.

Les représentations des forces de l'ordre et de la justice comme étant des institutions religieusement neutres révèlent déjà le fil conducteur qui traversera ce chapitre c'est-à-dire la conviction profonde qu'ont mes interlocuteurs d'être traités par l'État comme des citoyens à part entière. Les critiques, somme toute citoyennes, adressées à ces institutions coercitives, loin de les saper, viennent confirmer ces représentations.

Catholiques burkinabè et représentations de l'État au quotidien: documents administratifs, soins sanitaires et enseignement public

Si le bras armé de l'État constitue un ensemble institutionnel très important, dans la vie quotidienne des citoyens, la relation entre l'État et ses citoyens s'incarne aussi au jour le jour au travers des interactions multiples qui vont de l'obtention de documents administratifs aux visites dans les hôpitaux publics, en passant par les relations avec les institutions d'enseignement public. À ce titre, mes interlocuteurs catholiques croient pouvoir obtenir des documents civils et administratifs ou encore des permis et des autorisations de l'État sans que leur confession ne pose problème²⁴⁰. Ils affirment ne pas être confrontés à des difficultés de la part de l'administration pour avoir accès à la propriété individuelle; pour la plupart d'entre eux, il suffit d'avoir les moyens financiers pour détenir une propriété²⁴¹. Quelques-uns de mes interlocuteurs ont pointé du doigt les problèmes

²³⁹ Entretien du 3 avril 2013, à Ouagadougou.

²⁴⁰ Entretien avec Hugo, le 16 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Chantal, le 17 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Madame Compaoré, le 20 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec M. Zongo et M. Ouédraogo, le 22 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Nathalie, le 15 mai 2013, à Ouagadougou.

²⁴¹ Entretien avec Maurice, le 22 mars 2013, à Ouagadougou. Entretien du 25 mars 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou. Entretien du 1er avril 2013 avec une religieuse, à Ouagadougou. Entretien avec Nathan, le 5 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Claude, le 19 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Mme

récurrents que pose l'administration au Burkina Faso. C'est le cas d'Isidore, docteur en agronomie, qui m'a dit éprouver des difficultés pour avoir un emploi ou un poste qui corresponde à son statut de docteur. Il affirme: "J'ai déposé mon dossier à un service juridique pour qu'il le régularise... J'ai vu une personne qui a déposé bien après moi obtenir sa régularisation. Je suis allé me plaindre de la lenteur des procédures. On m'a dit de donner une certaine somme pour voir ma demande être traitée comme il se doit. Le juriste qui devait traiter mon dossier a même oublié qui j'étais... Si je faisais de la politique ou si j'étais membre du parti au pouvoir, les choses auraient été faites plus rapidement²⁴²". Isidore a sollicité, plus tard, l'aide de sa belle-sœur, qui est fonctionnaire, afin qu'elle l'aide dans la régularisation de son dossier.

Par ailleurs, pour mes interlocuteurs, il n'y a pas de discrimination à l'égard des catholiques pour avoir accès aux soins dans les hôpitaux publics et à l'enseignement public²⁴³. Claude, un jeune vendeur mossi, déplore tout de même la cherté des soins. Il donne l'exemple de sa femme qui devait accoucher. Il a dû dépenser 65000 francs CFA (environ 148 dollars canadiens), qu'il a d'ailleurs empruntés, pour acheter des médicaments au dépôt pharmaceutique affilié à l'établissement sanitaire afin qu'on veuille bien s'occuper de sa femme.

Claude déplore tout autant la cherté des écoles, lui qui a des enfants. Il pense généralement que la santé et l'éducation sont d'une importance primordiale. Il m'a confié qu'un de ses regrets est de ne pas avoir pu poursuivre de longues études afin de trouver un

Tiendrébéogo, le 21 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Victor, le 21 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Mme Coulibaly, le 22 avril 2013, à Ouagadougou.

²⁴² Entretien avec Isidore, le 2 avril 2013, à Ouagadougou.

²⁴³ Entretien avec Chantal le 17 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Victor, le 21 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Mme Tiendrébéogo, le 21 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Mme Coulibaly, le 22 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Josée, le 25 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Alexis, le 26 avril 2013, à Ouagadougou.

bon emploi comme certains de ses amis d'enfance qui occupent maintenant de hautes fonctions²⁴⁴.

Ainsi, qu'il s'agisse de documents civils ou administratifs, de soins sanitaires ou d'enseignement public, mes interlocuteurs catholiques pensent être traités comme des citoyens à part entière. Ainsi en est-il avec les politiques de l'État.

Des mesures coercitives conciliables avec la foi catholique

On a vu avec O'Fahey (1996) qu'au Soudan, les minorités religieuses se représentent l'État comme une entité hostile, notamment en raison des politiques gouvernementales visant à l'établissement de la Charia. En Malaisie, les chrétiens se sont vus interdire, par la législation, le mot "Allah" pourtant essentiel à leurs célébrations liturgiques; ce qui accentue la marginalisation de cette minorité religieuse qui perçoit l'État malais comme un instrument aux mains de la majorité musulmane si l'on en croit les écrits de Schuman (1991) ou Walters (2007). Au Burkina Faso, mes interlocuteurs pensent que l'État est indissociable de ses politiques, qu'il s'agisse de décisions du gouvernement, d'une loi ou d'une décision de justice. Selon eux, aucune politique étatique n'est allée à l'encontre de leurs croyances ou de leur foi²⁴⁵. Parlant de cet aspect, Monsieur Ouédraogo, ancien président d'une communauté chrétienne de base, précise même que l'Assemblée nationale prend des mesures pour faire en sorte qu'il y ait autant de fêtes musulmanes que de fêtes chrétiennes²⁴⁶. En effet, se rendant compte que les fêtes chrétiennes reconnues comme jours

²⁴⁴ Entretien avec Claude, le 19 avril 2013, à Ouagadougou.

²⁴⁵ Entretien avec Maurice, le 22 mars 2013, à Ouagadougou. Entretien avec M. Zerbo, le 12 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Carl, le 15 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Joachim et Philippe, le 16 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Chantal, le 17 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Claude, le 19 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Mme Tiendrébéogo, le 21 avril 2013, à Ouagadougou.

²⁴⁶ Entretien avec Monsieur Ouédraogo, le 22 avril 2013, à Ouagadougou.

fériés étaient plus nombreuses que les fêtes musulmanes, l'Assemblée nationale vota une loi pour aller vers plus d'égalité sur cette question²⁴⁷. Une loi qu'un très haut membre du clergé catholique trouve d'ailleurs normale²⁴⁸. Il est intéressant de constater que la loi en question fait encore la part belle aux fêtes chrétiennes avec les fêtes de Noël, de Pâques, de l'Ascension, de l'Assomption et de la Toussaint qui sont reconnues comme fêtes légales. Les fêtes musulmanes reconnues comme fêtes légales sont "le jour du Ramandan" (sic), "le jour de Tabaski" et "le Mouloud"²⁴⁹.

Une religieuse est également d'avis qu'il n'y a pas eu de loi votée, de jugement rendu ou de décision exécutive qui soit allé à l'encontre de sa foi, de sa croyance. Toutefois, elle précise que "lorsqu'il y a des décisions qui peuvent aller à l'encontre de l'épanouissement des citoyens burkinabè..., l'Église catholique se prononce²⁵⁰". Elle a évoqué explicitement l'article 37 de la Constitution du Burkina Faso et croit qu'il est du devoir de l'Église catholique de faire connaître son avis sur des sujets qui touchent ses concitoyens.

En effet, cette religieuse ne s'y est pas trompée: l'Église catholique s'était positionnée dans ce débat politique critique qui a divisé le Burkina Faso et a polarisé le pays. Le débat a mis aux prises ceux qui étaient pour la modification de l'article 37 de la Constitution burkinabè (qui aurait fait en sorte que le président Blaise Compaoré puisse se représenter à l'élection présidentielle de 2015 alors qu'il ne le pouvait pas) et ceux qui y étaient opposés. Dans un message commun, les Évêques de l'Église catholique s'étaient prononcés contre la modification de l'article 37 qu'ils considéraient comme potentiellement

²⁴⁷ Voir Loi N°019-2000/AN, du 27 juin 2000, portant institution de fêtes légales au Burkina Faso.

²⁴⁸ Entretien du 3 avril 2013, à Ouagadougou.

²⁴⁹ Voir Loi N°019-2000/AN, du 27 juin 2000, portant institution de fêtes légales au Burkina Faso.

²⁵⁰ Entretien du 1er avril 2013, à Ouagadougou.

dangereuse pour la paix sociale²⁵¹. Au-delà de l'article 37, comme je l'ai déjà évoqué, le clergé catholique donne souvent son avis sur les développements politiques et sociaux que connaît le pays, invoquant toujours la nécessité de placer l'humain au centre de ses préoccupations²⁵². Malgré tout ceci, aucun de mes interlocuteurs (à part Mamadou dont j'ai déjà parlé), qu'il soit membre de la hiérarchie ou laïc, n'a identifié une loi, une décision du gouvernement ou de la justice qui est allé à l'encontre de sa foi ou de ses croyances.

En concevant que les décisions prises par les organes de l'État ne portent pas atteinte à leur religion, mes interlocuteurs burkinabè sont aux antipodes de leurs coreligionnaires du Soudan ou de la Malaisie. Ils se représentent les politiques étatiques comme des mesures certes coercitives mais qui, dans l'ensemble, ne les lèsent pas et qui ne portent pas atteinte à leurs valeurs religieuses. Pourrait-il en être autrement pour mes interlocuteurs qui considèrent que leur communauté est dominante sur le plan politique? Leurs représentations centrales viennent ainsi chapeauter leurs représentations périphériques. Ainsi, dans un autre domaine, celui des médias publics, ils pensent que l'État les traite également comme des citoyens à part entière.

Des médias publics perçus comme égalitaristes

Historiquement, en Afrique, l'État colonial puis post-colonial a toujours soit monopolisé soit fortement structuré le paysage médiatique. Pendant longtemps, dans plusieurs pays africains, la télévision, la radio et la presse écrite étaient étroitement

²⁵¹ Les Évêques du Burkina Faso, "À l'écoute de Dieu et du monde: Message des Évêques du Burkina", le 20 février 2010.

²⁵² Voir par exemple, le message des Évêques du Burkina Faso sur les "50 ans de souveraineté du Burkina Faso: Quel avenir?", octobre 2010. Voir aussi la lettre pastorale du 15 juillet 2013 dans laquelle les Évêques se prononcent dans le débat que suscite la mise en place du Sénat en affirmant que "les institutions ne sont légitimes que si elles sont socialement utiles". Avec cette lettre, l'Église catholique a été la première institution religieuse voire la seule qui n'a pas cautionné la mise en place de la seconde chambre législative.

contrôlées par l'État. Récemment, à la faveur de la libéralisation politique, des nouveaux médias dits privés et libres ont fait leur entrée dans la scène médiatique. Malgré tout, les médias publics conservent un certain attrait aussi bien dans les campagnes que dans les villes. Aussi, était-il important d'entrevoir comment mes interlocuteurs se représentent les médias publics, surtout que ceux-ci sont susceptibles d'être considérés par certaines minorités religieuses comme organes de propagande religieuse pour le groupe religieux qui les contrôle.

Au Burkina Faso, mes interlocuteurs catholiques pensent que la télévision, la radio et les journaux publics mettent les différentes communautés religieuses sur un pied d'égalité dans le traitement de l'information²⁵³. Pour eux, lorsqu'il y a un événement religieux, les médias publics le diffusent, la presse allant tout le temps en quête d'information nouvelle. Ils pensent aussi qu'il y a égalité entre communautés confessionnelles en ce qui concerne le temps d'antenne attribué aux émissions religieuses. Lisa, une employée de bureau d'une quarantaine d'années, affirme que "le temps d'antenne [est] égal à la TNB [Télévision nationale du Burkina, l'ancien nom de la Radiodiffusion télévision du Burkina, la RTB] pour les musulmans, les catholiques et les protestants concernant les émissions religieuses". Elle affirme que l'émission "Croyance de Foi qui fait intervenir musulmans, catholiques et protestants"²⁵⁴. Le titre de l'émission est en réalité "Foi de Croyant". Au moment où j'étais au Burkina Faso, l'émission était diffusée selon un rythme un peu plus favorable aux

²⁵³ Entretien avec Nathalie, le 15 mai 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Lisa, le 15 mai 2013, à Ouagadougou.

²⁵⁴ Entretien avec Lisa, le 15 mai 2013, à Ouagadougou.

musulmans. L'émission leur était consacrée chaque vendredi alors que les catholiques et les protestants alternaient un dimanche sur deux²⁵⁵.

Par contre, Monsieur Zerbo, un ancien fonctionnaire d'origine samo, a très peu goûté la décision de Sankara de ne plus diffuser la messe du dimanche à la télévision nationale²⁵⁶. Il s'est même dit impressionné par le fait qu'au Sénégal, où les catholiques sont encore moins nombreux qu'au Burkina Faso, la télévision nationale diffuse chaque dimanche le "Jour du Seigneur". Selon lui, même aujourd'hui, la décision de Sankara continue d'avoir de l'effet puisque la messe n'est pas diffusée le dimanche à la télévision nationale²⁵⁷.

Ainsi, mes interlocuteurs burkinabè pensent ne pas subir de discrimination de la part des médias publics. Cette conviction d'être traités comme des citoyens à part entière par les organes de l'État concerne aussi l'implantation des lieux de culte et l'organisation d'évènements religieux. Là aussi, les connexions entre les représentations centrales et les représentations périphériques seront patentes.

État, représentations des catholiques burkinabè et lieux de culte: une implantation sans contrainte

Les États africains, coloniaux comme post-coloniaux, ont toujours entretenu des liens étroits avec les institutions religieuses, qu'il s'agisse de les surveiller (car source de légitimité concurrente), de les réprimer, ou encore de les accommoder afin de bénéficier de leur appui. La problématique de l'implantation des lieux de culte constitue un indicateur de

²⁵⁵ Entretien avec trois journalistes de la Radiodiffusion télévision du Burkina (RTB), le 22 avril 2013, à Ouagadougou.

²⁵⁶ Entretien avec Monsieur Zerbo, le 12 avril 2013, à Ouagadougou.

²⁵⁷ Charles pense également la même chose. Entretien avec Charles, le 15 avril 2013, à Ouagadougou.

répression (dans le cas d'un refus d'octroi de terres pour les organisations religieuses comme cela s'est vu au Soudan) ou d'accommodation (dans le cas d'un accès sans grande contrainte à la terre pour la construction de lieux de culte). Au Burkina Faso, de manière générale, mes interlocuteurs catholiques croient que les organisations catholiques n'éprouvent pas de difficultés particulières pour avoir accès à la terre et construire leurs lieux de culte. Selon eux, pour ce faire, il suffit que les organisations catholiques fassent les démarches nécessaires²⁵⁸. Un haut responsable du clergé, fin connaisseur de ces questions, m'a confié que l'Église catholique "a tellement [de terrains] d'ailleurs qu'il y a des terrains qu'elle possède et qui ne sont pas mis en valeur... de terrains qui ne sont pas clôturés et on n'y construit rien²⁵⁹". Il affirme même que la Cathédrale de l'Immaculée-Conception détient l'un des premiers titres fonciers du Burkina Faso (obtenu du temps de la colonisation). En outre, selon lui, durant le régime du CNR, il n'y a pas eu de spoliation de terre ou de bien de l'Église.

De même, selon mes interlocuteurs, les lieux de culte catholiques ne font pas l'objet d'actes de vandalisme. Rebecca, une infirmière d'origine dagara, affirme que le Burkina Faso n'est pas comme le Nigeria où, selon elle, les chrétiens sont minoritaires et voient leurs lieux de culte brûlés par les musulmans. Pour elle, "il n'y a pas ce genre de choses au Burkina Faso²⁶⁰". Des laïcs, comme Chantal, pensent également, à l'instar du haut responsable du clergé cité précédemment, que "l'Église catholique a les plus larges domaines dans le pays²⁶¹". Elle me donne l'exemple de la Cathédrale de Notre-Dame de

²⁵⁸ Entretien avec Madame Compaoré, le 20 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Claude, le 19 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Chantal, le 17 avril 2013, à Ouagadougou.

²⁵⁹ Entretien du 20 mars 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou.

²⁶⁰ Entretien avec Rebecca, le 8 avril 2013, à Ouagadougou.

²⁶¹ Entretien avec Chantal, le 17 avril 2013, à Ouagadougou.

l'Immaculée Conception de Ouagadougou qui "occupe une grande surface" et de l'Église de la Paroisse Jean XXIII à Ouagadougou dont le "domaine est très étendu", d'après elle.

Si l'Église catholique a de si grands domaines, c'est qu'elle est très prévoyante, comme mes interlocuteurs le reconnaissent eux-mêmes²⁶². Un prêtre m'a expliqué que lorsqu'il y a un nouveau lotissement, l'Église exhorte les organisations à proximité de faire les démarches nécessaires pour obtenir un domaine²⁶³. De plus, selon lui, dans les espaces non encore lotis, l'Église demande des terres aux propriétaires sur place (souvent des autorités coutumières²⁶⁴) qui les lui donnent. Ainsi, selon lui, lorsque ces espaces seront lotis, le droit de propriété de l'Église sera déjà un acquis. Pour lui, "l'Église regarde toujours vers l'avenir".

Certains catholiques burkinabè, qu'ils soient chargés des affaires foncières de l'Église ou simples laïcs, sont en général très conscients qu'à chaque lotissement prévu, des espaces sont prévus pour les lieux de culte religieux (église, mosquée, temple)²⁶⁵. Pour Simon, un jeune travailleur contractuel mossi, l'État s'attache souvent à donner une petite parcelle pour la construction de chapelles ou de mosquées²⁶⁶. Une religieuse est du même avis en disant que "pour chaque quartier, on prévoit des espaces pour une mosquée, une église pour les catholiques et une église pour les protestants²⁶⁷". Ainsi, pour nos interlocuteurs, les organisations catholiques ne connaissent pas d'entrave pour avoir accès à

²⁶² Entretien avec Carl, le 15 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Monsieur Zerbo, le 12 avril 2013, à Ouagadougou.

²⁶³ Entretien du 18 avril 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou.

²⁶⁴ Entretien avec Mamadou, le 10 mai 2013, à Ouagadougou.

²⁶⁵ Ce qui est confirmé par les responsables municipaux. Entretien avec un responsable municipal, le 11 avril 2013, à Ouagadougou.

²⁶⁶ Entretien avec Simon, le 23 mars 2013, à Ouagadougou.

²⁶⁷ Entretien du 1er avril 2013 avec une religieuse, à Ouagadougou.

la terre²⁶⁸. Mieux, certains propos rapportés ici montrent déjà qu'ils se sentent privilégiés en ce qui concerne l'accès à la terre pour l'implantation des lieux de culte. Cela est dans la continuité des représentations largement partagées selon lesquelles les catholiques constituent une minorité politiquement dominante.

Certains de mes interlocuteurs considèrent que l'État n'offre pas de soutien à aucune communauté religieuse pour la construction de lieux de culte²⁶⁹. Ce qui a d'ailleurs été confirmé par un haut responsable de l'Église catholique²⁷⁰. Curieusement, ils nuancent leur propos en disant qu'il est fort possible que des membres du gouvernement ou des élus fassent des dons (bien sûr anonymes) à l'Église lors des campagnes de quête pour la construction des lieux de culte mais qu'ils ne le feraient pas à titre d'officiels de l'État mais à titre individuel²⁷¹. Fernand, pour sa part, note qu'il arrive que des politiciens, pouvant être des élus ou des dirigeants politiques, donnent un soutien financier ostentatoire pour la construction de lieux de culte²⁷². Mais, dans tous les cas, ils pensent que ce n'est pas l'État qui offre son soutien mais bien des individus qui, certes font partie de l'État, mais offrent

²⁶⁸ Entretien du 3 avril 2013 avec un membre du clergé, à Ouagadougou. Entretien avec Madame Tiendrébéogo, le 21 avril 2013, à Ouagadougou.

²⁶⁹ Entretien du 21 mars 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou.

²⁷⁰ Entretien du 30 avril 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou.

²⁷¹ Nathalie, une fonctionnaire originaire de Ouagadougou, a d'ailleurs parlé beaucoup de cet aspect. Elle pense que, financièrement, l'État ne soutient pas vraiment la construction des lieux de culte. Les individus, fidèles catholiques ou d'autres religions, peuvent contribuer (elle donne l'exemple de la Paroisse Jean XXIII où la construction du pourtour en béton a bénéficié de l'aide d'un musulman qu'elle pense être El Hadji Oumarou Kanazoé) mais l'État non. Du moins pas explicitement. Elle pense que le même principe existe chez les musulmans qui contribuent à la construction de leurs mosquées en faisant des apports individuels. Paradoxalement, elle soutient que l'État pourrait donner une contribution financière en fonction des besoins de chaque communauté religieuse mais il n'y aurait, selon elle, aucune discrimination à ce niveau (une discrimination qui favoriserait une communauté sur une autre). Elle revient sur sa position initiale pour dire que si l'État contribue à la construction de lieux de culte, cela ne se ressentirait pas vu qu'il n'y aurait pas de "publication" ou de "publicité" à cet égard. Pour elle, François Compaoré (frère de Blaise Compaoré et conseiller à la présidence de la République) pourrait débloquer certaine somme (elle a parlé de deux ou trois millions) pour la construction d'un lieu de culte (elle parle généralement ici) s'il est sollicité. Entretien avec Nathalie, le 30 avril 2013, à Ouagadougou.

²⁷² Entretien avec Fernand, le 1er avril 2013, à Ouagadougou.

leur appui à titre purement individuel pour des buts souvent électoralistes²⁷³. C'est là un aspect qui tranche de la conception des catholiques sénégalais qui, comme on le verra, perçoivent le soutien d'une personnalité étatique à la construction de lieux de culte bel et bien comme un appui de l'*État*.

En ce qui concerne l'implantation de leurs lieux de culte, mes interlocuteurs burkinabè croient ainsi avoir un accès libre voire privilégié à la terre. Dans ce domaine précis, leurs représentations de l'État est aux antipodes de celles que peuvent avoir les minorités chrétiennes en Égypte et au Soudan si l'on suit certains des écrits recensés quelques chapitres auparavant (Zeidan, 1999; Mahmoud, 2007). Par ailleurs, s'ils n'admettent pas toujours que l'État offre son soutien pour la construction d'églises ou de chapelles, mes interlocuteurs burkinabè pensent que celui-ci donne son appui lors d'évènements religieux.

État, fêtes, célébrations et pèlerinages catholiques

Les fêtes et célébrations, ponctuées par des activités liturgiques diverses, ainsi que les pèlerinages, obligatoires (pour celui de La Mecque) chez les musulmans mais non moins importants pour les chrétiens, sont de grands moments pour toute communauté religieuse. En Afrique subsaharienne, plusieurs États proposent souvent leur soutien aux diverses communautés religieuses lors de ces événements. Ce soutien peut être matériel avec la sécurisation des lieux de célébrations et de pèlerinages par les forces de l'ordre et une aide financière pour l'organisation et la tenue de l'évènement en question. Il peut également être symbolique avec la présence de hauts dignitaires de l'État dans le lieu de la

²⁷³ Entretien avec Isidore, le 2 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien du 30 avril 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou.

célébration ou du pèlerinage (Schatzberg, 2001). Ces événements religieux, qui constituent un enjeu important aux yeux des fidèles, méritent ainsi une attention particulière. Concernant les fêtes et pèlerinages religieux, mes interlocuteurs catholiques burkinabè pensent que l'État traite de façon égale les différentes communautés religieuses. Mes interlocuteurs ont une grande considération pour le soutien logistique (avec notamment la mobilisation des forces de l'ordre) octroyé par l'État pour le bon déroulement d'évènements comme le pèlerinage national au Sanctuaire marial de Yagma ou les grandes fêtes catholiques comme Pâques et Noël²⁷⁴. Selon Simon, les services de sécurité sont bien déployés aussi bien lors des célébrations catholiques (il cite le pèlerinage national de Yagma) que lors des célébrations musulmanes (il fait explicitement référence à la fête de la Tabaski²⁷⁵, l'Aïd el-Kébir).

Selon Robert, un employé dans un salon de coiffure d'origine gourounsi, les forces de sécurité assurent l'ordre lors des cérémonies religieuses comme Noël et lors des pèlerinages comme celui de Yagma²⁷⁶. Il affirme que, même lors du centenaire de l'évangélisation à Réo, localité d'où il est originaire et qui est un des premiers sites d'évangélisation au Burkina Faso, les forces de sécurité ont assuré la bonne tenue de l'évènement. Le déploiement des forces de sécurité lors d'événements catholiques est même considéré comme "quelque chose de normal car ces organes, dans ces cas-là, accomplissent leur devoir qui est de garantir l'ordre"²⁷⁷. Une religieuse mossi ainsi que Franck, un jeune birifor, pensent que lorsqu'il y a un pèlerinage dans le pays, les municipalités et l'État

²⁷⁴ Entretien avec M. Zongo et M. Ouédraogo, le 22 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Claude, le 19 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Chantal, le 17 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Joachin, le 16 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Rebecca, le 8 avril 2013, à Ouagadougou.

²⁷⁵ Entretien avec Simon, le 23 mars 2013, à Ouagadougou.

²⁷⁶ Entretien avec Robert, le 29 mars 2013, à Ouagadougou. Entretien du 10 avril 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou.

²⁷⁷ Entretien du 21 mars 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou.

donnent leur appui en fournissant des moyens de transports (des cars notamment) pour conduire les pèlerins²⁷⁸. Il arrive tout de même que la présence des forces de l'ordre soit perçue comme insuffisante aux yeux de certains fidèles lorsqu'il y a une affluence considérable comme lors de la veillée de prière du 30 avril 2013 au Stade municipal de Ouagadougou²⁷⁹. Il est toutefois un fait méconnu des laïcs avec qui j'ai pu m'entretenir: il faut mettre la main à la poche et payer les forces de l'ordre pour qu'elles se déploient lors des célébrations catholiques et lors des pèlerinages²⁸⁰. Ceci m'a été confié par des membres du clergé qui n'y voient d'ailleurs aucun inconvénient.

Les catholiques interrogés pensent que l'État offre le même soutien (logistique, organisationnel) aux différentes communautés religieuses dans leurs fêtes et pèlerinages mais n'en subventionnent aucune à cet égard²⁸¹. Officiellement, l'Église catholique ne sollicite pas le soutien financier de l'État lors des grandes célébrations et pèlerinages; "elle n'a pas besoin de le faire"²⁸². Pourtant, le haut représentant ecclésiastique qui a fait cette remarque m'a raconté que le comité chargé du pèlerinage, dans lequel il a participé, a déjà sollicité l'aide financière du président de la République et l'a obtenue. Il n'a pas précisé de quel pèlerinage il s'agissait mais la logique, qui s'applique certainement dans la construction des lieux de culte, est vraisemblablement appliquée pour les pèlerinages. Des individus occupant des fonctions étatiques peuvent accorder, de façon officieuse, un soutien financier à l'Église catholique pour les aider dans la préparation et l'organisation de leurs pèlerinages nationaux ou à l'extérieur du pays.

²⁷⁸ Entretien du 1er avril 2013 avec une religieuse, à Ouagadougou. Entretien avec Franck, le 27 mars 2013, à Ouagadougou.

²⁷⁹ Entretien avec Antoinette, le 2 mai 2013, à Ouagadougou.

²⁸⁰ Entretien du 3 avril 2013 avec un membre du clergé, à Ouagadougou. Entretien du 30 avril 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou.

²⁸¹ Entretien avec Moïse, le 8 avril 2013, à Ouagadougou.

²⁸² Entretien du 3 avril 2013 avec un membre du clergé, à Ouagadougou. Un autre de mes interlocuteurs a fait une remarque similaire. Entretien avec Fernand, le 1er avril 2013, à Ouagadougou.

En ce qui concerne les pèlerinages qui se font à l'extérieur du pays, les perceptions sont plus partagées. Certains catholiques perçoivent un léger avantage octroyé aux musulmans pour le pèlerinage à La Mecque. C'est le cas de Charles qui affirme que "pour le pèlerinage à la Mecque, l'État déploie beaucoup de moyens pour faire en sorte que les pèlerins soient dans de bonnes conditions car les musulmans sont plus nombreux. L'État en déploie moins pour les pèlerinages catholiques [en général] car les catholiques sont moins nombreux... les pèlerinages catholiques se déroulent de bonnes conditions... il est normal que l'État déploie plus de moyens pour les musulmans que pour les catholiques²⁸³". La proportion de musulmans dans la population du pays est évoquée par Charles pour légitimer l'appui plus considérable qu'offre l'État dans le cadre du pèlerinage à La Mecque. En outre, ceux qui sont du même avis que Charles justifient le léger avantage qu'ont leurs compatriotes musulmans par le fait que le pèlerinage à La Mecque est un des piliers de l'islam contrairement aux pèlerinages catholiques à l'étranger (Jérusalem, Rome ou encore Lourdes) qui ne sont pas obligatoires pour le christianisme²⁸⁴. L'État finance effectivement le pèlerinage à La Mecque pour les musulmans²⁸⁵, tout comme il subventionne, au moins depuis 2012, les pèlerinages catholiques²⁸⁶. Ceci est interprété par le responsable catholique qui me l'a révélé comme un désir de l'État de rééquilibrer l'appui attribué aux pèlerinages musulmans et catholiques. Il n'a d'ailleurs pas manqué de faire un croche-pied aux protestants, en disant de façon très ironique que ceux-ci "pourraient aussi revendiquer des fonds pour des pèlerinages sauf qu'on se demande bien de quel(s) pèlerinage(s) il s'agirait".

²⁸³ Entretien avec Charles le 15 avril 2013, à Ouagadougou.

²⁸⁴ Entretien du 30 avril 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou.

²⁸⁵ LeFaso.net, "Soutien au Hadj 2013: Un précédent inquiétant!", <http://www.lefaso.net/spip.php?article55282&rubrique4> (page consultée le 31 juillet 2013).

²⁸⁶ Entretien du 30 avril 2013 avec un prêtre, à Ouagadougou.

Pour d'autres catholiques, le soutien que l'État accorde pour les pèlerinages nationaux ou à l'extérieur du pays est le même pour toutes les communautés. Selon une religieuse, "l'État offre un soutien égal aux différentes communautés religieuses pour leurs pèlerinages. Pour aller à La Mecque, à Rome ou à Jérusalem, chaque communauté se prépare de son côté et peut solliciter l'aide de l'État pour finaliser les préparatifs du voyage²⁸⁷". Pour Thierry, un jeune mossi d'une trentaine d'années, l'État offre un soutien pour les cérémonies et les pèlerinages catholiques, non seulement le pèlerinage de Yagma mais aussi pour celui de Rome²⁸⁸. Selon Olivier, un autre mossi originaire de Ziniaré, l'État offre un soutien égal à toutes les communautés en ce qui concerne les pèlerinages. Mais, aspect intéressant, il déplore l'insuffisance de l'appui de l'État pour certains musulmans qui veulent aller à La Mecque et n'ont pas des moyens suffisants²⁸⁹.

L'action de l'État par rapport aux événements religieux n'altère pas les représentations révélées jusqu'ici chez mes interlocuteurs catholiques. Au contraire, cela rejoint ce qu'on a déjà constaté: mes interlocuteurs catholiques se représentent l'État comme une entité qui les traite comme des citoyens à part entière. Toutefois, qu'en est-il de leur inclusion dans leur processus politique? Pensent-ils pouvoir prendre part au processus électoral?

Les catholiques burkinabè et l'espace politique

Les élections constituent un domaine dans lequel les citoyens (en tant qu'électeurs ou candidats) peuvent interagir directement avec l'État et ses organes (commissions électorales, forces de l'ordre, ministère de l'intérieur, divers paliers de l'administration). En

²⁸⁷ Entretien du 1er avril 2013 avec une religieuse, à Ouagadougou.

²⁸⁸ Entretien avec Thierry, le 29 mars 2013, à Ouagadougou.

²⁸⁹ Entretien avec Olivier, le 31 mars 2013, à Ouagadougou.

outre, elles représentent un grand enjeu puisqu'elles sont censées permettre de choisir les dirigeants du pays. Ainsi, surtout en contexte autoritaire ou semi-autoritaire, elles peuvent être conçues de façon à exclure certaines parties de la population dont les minorités religieuses. Dans le cas du Burkina Faso, on a déjà vu qu'ils pensent avoir un accès privilégié à la prise de décision si bien qu'ils croient être une minorité dominante sur le plan politique. Ici, il est davantage question de voir comment mes interlocuteurs se représentent leur participation effective, notamment aux élections, dans l'espace politique nationale. Les catholiques avec lesquelles je me suis entretenu considèrent être partie intégrante du processus politique électoral.

Les catholiques burkinabè et le processus électoral

En ce qui concerne les élections, tous les catholiques interrogés pensent qu'il n'existe aucune entrave légale ou administrative dans l'exercice de leur droit de voter ou d'être candidat à des élections lorsque celles-ci se sont tenues dans le pays²⁹⁰. La plupart d'entre eux ont évoqué le fait d'être des citoyens à part entière, et de ce fait pouvoir jouir de tous leurs droits civils et politiques. Nathalie et Lisa soutiennent d'ailleurs que Monseigneur Philippe Ouédraogo, l'archevêque de Ouagadougou, encourage les fidèles à participer à la vie politique²⁹¹. En effet, tout comme le Cardinal Paul Zoungrana en son temps²⁹², Mgr Philippe Ouédraogo invite souvent les fidèles catholiques à s'engager dans la politique. C'est ainsi que dans une homélie, il affirme que "plus qu'un droit, [le vote] est un devoir pour le citoyen, le chrétien d'exprimer librement son opinion, sa sensibilité politique et sa

²⁹⁰ Entretien avec Nathalie, Lisa, Rachel et Madame Ouédraogo, le 6 mai 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Mamadou, le 10 mai 2013, à Ouagadougou.

²⁹¹ Entretien avec Nathalie, le 6 mai 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Lisa, le 6 mai 2013, à Ouagadougou.

²⁹² Voir par exemple, son homélie prononcée lors de la Toussaint, le 1er novembre 1966, intitulée "Le Chrétien dans l'action politique".

contribution irremplaçable pour le choix d'hommes capables de conduire notre peuple à des lendemains meilleurs²⁹³».

Les catholiques sont très présents sur la scène politique burkinabè. À l'exception de Sangoulé Lamizana (musulman) et de Saye Zerbo (musulman qui se convertit au protestantisme), tous les chefs d'État sont des catholiques ou ont été élevés comme tels. De grandes figures du pouvoir et de l'opposition politique ainsi que beaucoup d'élus sont de confession catholique. Comme on l'a vu dans le chapitre précédent, nombreux sont mes interlocuteurs qui croient que les catholiques sont très bien représentés à tous les niveaux du pouvoir étatique que ce soit pour les postes électifs ou dans le gouvernement et l'administration publique. Toutefois, cela n'empêche pas certains d'entre eux d'avoir une certaine méfiance vis-à-vis de la politique, notamment le régime de la IV^{ème} République.

La politique comme domaine de corruption matérielle et spirituelle

Certains catholiques se montrent très méfiants vis-à-vis de tout ce qui touche à la politique partisane. Quelques-uns de mes interlocuteurs m'ont confié qu'ils se sont déjà engagés dans la politique et qu'ils auraient pu accéder à de hautes fonctions mais que l'amour de leur foi les a dissuadés de poursuivre dans leur lancée. C'est le cas de Madame Ouédraogo qui affirme avoir milité pour un parti (mais elle n'a pas précisé pour lequel)²⁹⁴. Elle a renoncé à une responsabilité politique car, pour elle, la politique et la foi chrétienne ne vont pas souvent dans le même sens, surtout avec des pratiques comme la franc-maçonnerie qui imprègnent, selon elle, le domaine politique. Lisa a, pour sa part, été

²⁹³ Homélie du Cardinal Philippe Ouédraogo, prononcée le 7 novembre 2010, à l'occasion des Élections présidentielles du 21 novembre 2010 au Burkina Faso.

²⁹⁴ Entretien avec Madame Ouédraogo, le 6 mai 2013, à Ouagadougou.

approchée afin de se porter candidate pour des élections législatives²⁹⁵. Elle a décliné l'invitation. Lisa assimile la politique à un domaine où règne la corruption et le clientélisme.

Madame Ouédraogo assimile la politique à un domaine où règnent des pratiques anti-religieuses voire anti-chrétiennes comme la franc-maçonnerie et un lieu investi par des sectes comme la Rose-Croix²⁹⁶. Il s'agit d'une conception très vivace dans certains milieux catholiques où d'aucuns se questionnent même sur la véritable confession de certains ministres et du président de la République Blaise Compaoré²⁹⁷. Il est vrai que certains croient que Blaise Compaoré est catholique, allant même jusqu'à dire, à l'instar de Mamadou, qu'il y a une chapelle (avec un abbé comme aumônier) à la présidence et que le président de la république y fait sa messe²⁹⁸. D'autres, par contre, sont plus prudents. Madame Compaoré, une jeune femme travaillant dans l'enseignement catholique, note que si l'actuel président de la République a un nom catholique, elle ne peut pas vraiment dire à quelle religion il appartient²⁹⁹.

Il est intéressant de constater que c'est un point de vue moins partagé par les religieux et les prêtres que par certains laïcs qui voient la politique et l'État comme des lieux de corruption de l'esprit et de l'âme. Certains d'entre eux comme Mamadou, Lisa ou Josée les assimilent à des domaines où le copinage, le clientélisme et la corruption (matérielle, cette fois-ci) sont érigés en valeurs suprêmes³⁰⁰. Les pouvoirs publics de la IVème République, contrairement au régime révolutionnaire et à la IIème et la IIIème

²⁹⁵ Entretien avec Lisa, le 6 mai 2013, à Ouagadougou.

²⁹⁶ Entretien avec Madame Ouédraogo, le 6 mai 2013, à Ouagadougou.

²⁹⁷ Entretien avec Madame Compaoré, le 20 avril 2013, à Ouagadougou.

²⁹⁸ Entretien avec Mamadou, le 28 mars 2013, à Ouagadougou.

²⁹⁹ Entretien avec Madame Compaoré, le 20 avril 2013, à Ouagadougou.

³⁰⁰ Entretien avec Lisa, le 6 mai 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Josée, le 25 avril 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Mamadou, le 28 mars 2013, à Ouagadougou.

République³⁰¹, sont souvent vus comme des institutions favorisant les plus privilégiés et les plus influents, sacrifiant ainsi l'égalité de tous les citoyens devant l'État.

Le clergé catholique s'est aussi souvent insurgé contre les pratiques telles que la corruption³⁰². Un prêtre très érudit et très expérimenté croit que les catholiques qui sont dans l'administration et le gouvernement ne font pas toujours preuve qu'ils sont animés par la foi chrétienne³⁰³. Cette conception est partagée par une laïque, Madame Coulibaly, une secrétaire d'une cinquantaine d'années originaire du Yatenga. Pour elle, les catholiques dans l'administration et dans le gouvernement mais ne se comportent pas, pour la plupart voire tous, en bons catholiques³⁰⁴. Cette représentation vis-à-vis de certains membres catholiques du gouvernement et de la fonction publique anime, dans la plupart des cas, des personnes (membres du clergé ou laïc) qui démontrent un très grand attachement à leur foi chrétienne. Madame Coulibaly, par exemple, est une catholique fervente. Dans son bureau, il y a un tissu à l'effigie de Saint-Michel qui est posé sur un meuble et sur lequel se trouve des objets de piété comme une croix avec le Christ, une Vierge en position de prière et un personnage jouant d'un instrument de musique. Faisant écho à la représentation d'un "Esprit du christianisme" qui veillerait sur la société burkinabè, elle pense d'ailleurs que les catholiques sont protégés au Burkina Faso car ils ont le Christ avec eux.

Chez mes interlocuteurs, le constat et la condamnation de la corruption sont souvent associés au régime de la IVème République. Aussi, vont-ils de pair avec des dénonciations de celui-ci.

³⁰¹ Ces régimes sont souvent perçus par certains laïcs, nostalgiques, comme des moments de grande probité et d'intégrité.

³⁰² Voir par exemple le discours de Monseigneur Philippe Ouédraogo à la clôture du Séminaire International FEMME 2010, le 1er août 2010.

³⁰³ Entretien du 18 avril avec un prêtre, à Ouagadougou.

³⁰⁴ Entretien avec Madame Coulibaly, le 22 avril 2013, à Ouagadougou.

Dénonciations de la IVème République

La crédibilité de l'arène politique de la IVème République est mise en cause par certains de mes interlocuteurs. Charles, un jeune étudiant dagara, pense que la plupart des leaders des partis politiques d'opposition sont une bande de "comédiens"³⁰⁵ c'est-à-dire des faire-valoir du régime en place (Hilgers et Mazzochetti 2006, p.13). Ces partis permettraient au régime de se maintenir en lui fournissant une opposition politique apparente, à la même manière des "partis-alibi" qui permettaient à Ben Ali à dominer la scène politique en Tunisie tout en donnant une caution démocratique à son régime (Camau et Geisser, 2003; Geisser et Gobe 2005-2006). Si Charles a un tel point de vue, c'est en raison de la prééminence de Blaise Compaoré et de son parti, le Congrès pour la démocratie et le progrès (CDP), dans le paysage politique burkinabè depuis la fin de la Révolution sankariste en 1987. Cette prééminence, qui verrouille le champ politique et les perspectives d'alternance politique (Hilgers et Mazzochetti 2006), a été vivement dénoncée par certains de mes interlocuteurs, notamment les jeunes laïcs. Ceux-ci souhaitent une démocratisation effective, à l'instar de Franck et Laurent qui prient "pour un changement à la tête de l'État... car Blaise Compaoré a passé trop de temps à la tête de l'État"³⁰⁶. D'ailleurs, ils affirment que beaucoup de personnes au Burkina Faso pensent comme eux. Franck croit d'ailleurs que si Zéphirin Diabré, un ancien ministre de Blaise Compaoré qui a fondé son propre parti l'UPC, a eu le vent en poupe, c'est que les Burkinabè veulent le changement à tout prix. Il souligne que les scores un peu plus faibles du CDP aux élections couplées (législatives et municipales) de décembre 2012 témoignent du besoin de changement des Burkinabè.

³⁰⁵ Entretien avec Charles, le 15 avril 2013, à Ouagadougou.

³⁰⁶ Entretien avec Franck et Laurent, le 27 mars 2013, à Ouagadougou.

Selon Franck et Laurent, le corollaire du manque de démocratisation effective est l'accaparement du pouvoir et des ressources par une minorité de personnes qui occupent différentes fonctions ministérielles selon les remaniements gouvernementaux. C'est aussi l'avis de Mamadou qui pense que l'État burkinabè actuel "n'assure pas une bonne répartition des ressources"³⁰⁷. Maurice, un étudiant dagara, croit aussi qu'une petite minorité de personnes, souvent membres du gouvernement ou du parti dominant, "a davantage accès aux terres que la plupart de la population"³⁰⁸. Ceci est d'autant plus mal vécu par certains de mes interlocuteurs qu'ils ont le sentiment d'être touchés de plein fouet par la cherté de la vie et le chômage. Nathan, un jeune vendeur d'objets divers, dit crûment que "les gens ont faim"³⁰⁹. Hugo, jeune vendeur aussi, évoque pour sa part un État qui ne fait rien pour les gens qui ont le "ventre creux"³¹⁰. Certains de mes interlocuteurs comme Simon, un jeune travailleur contractuel³¹¹, se plaignent que le prix du carburant (732 francs CFA le litre³¹², lors de mes entretiens) soit très cher. Cette plainte n'est pas étonnante vu l'utilisation généralisée dans le pays de moyens de locomotion à deux roues (souvent des motos) qui nécessitent du carburant.

Conclusion: catholiques et citoyens

Dans ce chapitre, j'ai montré que, dans leur vécu, leurs rapports quotidiens avec les institutions étatiques, mes interlocuteurs burkinabè considèrent être traités comme des citoyens de plein droit. Parfois même, comme c'est le cas pour l'implantation des lieux de culte, ils pensent même être favorisés par l'État. Ils leur arrivent, comme on l'a noté, de

³⁰⁷ Entretien avec Mamadou, le 28 mars 2013, à Ouagadougou.

³⁰⁸ Entretien avec Maurice, le 22 mars 2013, à Ouagadougou.

³⁰⁹ Entretien avec Nathan, le 5 avril 2013, à Ouagadougou.

³¹⁰ Entretien avec Hugo, le 16 avril 2013, à Ouagadougou.

³¹¹ Entretien avec Simon, le 23 mars 2013, à Ouagadougou.

³¹² 1,67 dollars canadiens.

formuler des certaines critiques. Mais, si certains de mes interlocuteurs catholiques se sont plaints par exemple du manque de démocratisation effective ainsi que de la mauvaise distribution des ressources, c'est qu'ils y voient la source de la cherté de la vie et du chômage croissant. Ici, ce sont moins les catholiques que les citoyens qui parlent. Mais, il ne faut pas s'y tromper, ce sont des individus qui se considèrent comme citoyens *et* catholiques qui s'expriment. Car mes interlocuteurs pensent constituer une communauté religieuse, la communauté catholique, que l'État traite avec attention et déférence comme on l'a vu dans ce chapitre. Et, comme on l'a vu, s'ils admettent en général former une minorité religieuse, ils ne se considèrent pas moins être une minorité dominante. Ce qui est à l'opposé des représentations de mes interlocuteurs au Sénégal.

CHAPITRE VI

L'ÉGLISE CATHOLIQUE AU SÉNÉGAL

Comme dans le cas du Burkina Faso, on exposera ici les pages importantes de l'histoire politique du Sénégal depuis la colonisation française. Par la suite, je ferai part de l'histoire de l'Église catholique au Sénégal depuis les premières missions. Comme on l'a vu dans le cas du Burkina Faso, il s'agit d'un exercice fort utile pour pouvoir saisir les représentations de mes interlocuteurs.

Une histoire politique du Sénégal

Le Sénégal colonial (XIX^{ème} siècle - 1960)

Depuis le XV^{ème} siècle, les Portugais faisaient commerce avec les royaumes wolofs qui se situaient au nord-ouest du territoire qui deviendra le Sénégal. Au XVI^{ème} siècle, Néerlandais, Anglais et Français y accostèrent. Au siècle suivant, les Français conquièrent l'île de Gorée et Rufisque qu'ils durent abandonner ensuite aux Anglais qui laissèrent encore le Sénégal aux Français un siècle plus tard (Hesseling, 1985, pp.115-116). Durant les guerres napoléoniennes, les Anglais reprirent le territoire qu'ils rendirent de nouveau en 1814 non sans difficultés (Hesseling, 1985, p.121). À partir du milieu du XIX^{ème} siècle, commença la conquête du Sénégal. Le royaume wolof du Walo fut l'un des premiers à tomber. Sous Napoléon III, le général Louis Faidherbe poursuivit la conquête en soumettant la région du Sine-Saloum, le royaume wolof du Baol et une partie de la Casamance, tout en combattant les talibés d'El Hadj Omar à l'est (Hesseling, 1985, p.122).

Le royaume wolof du Cayor résista jusqu'à la fin des années 1880. Le Fouta Toro, le royaume wolof du Djolof, le Saloum et le Nioro du Rip furent annexés dans les années 1880 et 1890. En 1892, on reconnaissait l'unité du Sénégal comme colonie française (Hesseling, 1985, p.123).

Au XIX^{ème} siècle, un petit nombre d'Africains ayant la citoyenneté française participaient à l'élection d'un député pour représenter le Sénégal à l'Assemblée nationale française (Coulon, 1988, p.142; Burbank et Cooper, 2008, p.514). En effet, en août 1872, un décret reconnaissait Saint-Louis et Gorée-Dakar comme commune de plein exercice (Hesseling, 1985, p.131). En 1880, Rufisque eut le même statut. En 1887, Gorée et Dakar furent séparées et le Sénégal eut ainsi quatre communes de plein exercice. Les habitants des communes de plein exercice avaient des droits politiques et étaient appelés aux urnes pour élire les membres des conseils municipaux (Coulon, 1988, p.142). Après la Première guerre mondiale, Blaise Diagne est élu à l'Assemblée nationale française. C'est le premier africain "authentique" à y siéger (Coulon, 1988, p.142). En 1931-1932, il est le premier africain à intégrer le gouvernement français en tant que sous-ministre d'État pour les colonies (Coulon, 1988, p. 142). De ce fait, au Sénégal, l'élite africaine a eu très tôt un rôle significatif (Diamond, 1988, pp.8-9). L'existence des communes de plein exercice (Saint-Louis, Gorée, Rufisque, Dakar) durant la colonisation a fait dire à un auteur que le Sénégal connaissait une atmosphère démocratique bien avant d'être indépendant (Fall, 2006). Toutefois, en dehors des communes, il y avait des sujets coloniaux qui étaient soumis au régime de l'indigénat.

Il est important de mentionner que Blaise Diagne fut grandement soutenu dans son élection par la communauté lébou, longtemps établie à Dakar, mais surtout par la confrérie des mourides (Hesseling, 1985, p.143). Il faut dire que les marabouts musulmans avaient

dorénavant une influence considérable dans la société, bien aidés en cela par la défaite militaire des chefs traditionnels, "tués ou nommés à des fonctions subalternes sous l'autorité des Français" (Hesseling, 1985, p.124).

À la mort de Blaise Diagne en 1934, Galandou Diouf lui succéda comme parlementaire sénégalais. Peu avant, à la fin des années 1920, naissait le premier véritable parti politique du pays, le Parti Socialiste Sénégalais, qui devint en 1938 la Section sénégalaise de la SFIO (Section Française de l'Internationale Ouvrière) avec Lamine Guèye à sa tête (Hesseling, 1985, p.144). Après la Seconde guerre mondiale, le Sénégal envoya deux députés à l'Assemblée nationale française ainsi que trois sénateurs au Conseil de la République et à l'Assemblée de l'Union française (Coulon, 1988, p.143). À l'époque, le jeune Senghor, alors membre de la branche sénégalaise de la Section Française de l'Internationale Ouvrière de Lamine Guèye, commençait à s'opposer à celui-ci. En 1948, Senghor crée le Bloc Démocratique Sénégalais (BDS) qui s'enracina très vite dans les zones rurales et se rapprocha des confréries musulmanes qui avaient beaucoup de contrôle sur la paysannerie (Coulon, 1998, p.144) contrairement au parti de Lamine Guèye (Diop et Diouf, 2002a, pp.29-30). En 1951, le BDS remporta les deux sièges à l'Assemblée nationale française et, l'année d'après, quarante des cinquante sièges de l'Assemblée territoriale (Coulon, 1998, p.144; Hesseling, 1985, p.160). En 1958, beaucoup de mouvements politiques ainsi que Lamine Guèye rallièrent Senghor pour créer l'Union Progressiste Sénégalaise (UPS). Le reste de l'opposition, incarné par le Parti Africain de l'Indépendance (PAI), le Parti du Rassemblement Africain (PRA) et le Parti de la Solidarité Sénégalaise (PSS), fit pâle figure aux élections législatives de 1959 remportées haut la main par l'UPS. Selon Coulon, le succès de Senghor peut être expliqué en large partie par la relation de confiance qu'il a su cultiver avec les leaders religieux.

En décembre 1958, alors que le Sénégal était membre de la Communauté française, "Senghor tenta de fonder [...] la Fédération du Mali" (Hesseling, 1985, p.171). En 1959, après le désistement de la Haute-Volta et du Bénin, le Sénégal et le Soudan français se regroupèrent au sein de la Fédération du Mali. Celle-ci demanda son indépendance qui lui fut accordée le 4 avril 1960. Pourtant, le 20 août 1960, le Sénégal se retira unilatéralement de la Fédération du Mali (Hesseling, 1985, p.174). Le Soudan français, de son côté, en tant qu'État indépendant, prit le nom de Mali. Au Sénégal, le 4 avril est toujours célébré en tant que fête nationale et fête de l'indépendance.

Le Sénégal contemporain (1960 à nos jours)

Après son indépendance en 1960, le Sénégal traversa une période où l'espace politique fut monopolisé par un seul parti : l'Union Progressiste Sénégalaise (UPS) qui devint le Parti Socialiste Sénégalais (PS). Pourtant, la Constitution de 1960 garantissait aux partis politiques la liberté de participer au jeu politique, pourvu qu'ils respectent "les principes de la souveraineté nationale et de la démocratie" (Coulon, 1988, p.146). Elle appelait à un système bicéphale du pouvoir exécutif avec un président de la République, élu pour sept ans par un collège électoral, et un président du Conseil, ou premier ministre, qui détermine et s'occupe de la politique nationale et est responsable à l'Assemblée nationale (Coulon, 1988, p.146). En 1962, un conflit opposa le président de la République Léopold Sédar Senghor au président du Conseil Mamadou Dia. La politique de Dia s'inscrivait dans une ligne socialiste dure qui donnait l'initiative aux masses populaires à travers les organisations de base et les coopératives; aussi s'attira-t-il l'hostilité des leaders musulmans (Coulon, 1988, p.147). Celui-ci fut arrêté puis emprisonné. L'opposition fut alors interdite et des réformes constitutionnelles consacrèrent un régime présidentiel fort avec un

président de la République maintenant élu au suffrage universel (Coulon, 1988, p.147). Ainsi, comme le note Diamond (1988, p.3) et Coulibaly (2006, p.45), au Sénégal, la transition du pluralisme politique à l'autoritarisme fut marquée par un changement constitutionnel du système parlementaire au système présidentiel avec une concentration extrême du pouvoir dans la présidence et une diminution de l'autorité législative. À l'instauration d'un parti unique de fait acquis à la cause de Senghor (Gellar, 2005, p.46), s'ajouta l'établissement d'une centrale syndicale unifiée (Diop, 2006). À partir de 1963, le régime se durcit et chercha à coopter les figures d'opposition et, si cela n'était pas possible, de recourir à la répression (Diop, 2006). Certains opposants se réfugièrent dans la clandestinité. En 1967, Senghor s'arrogea du pouvoir de dissoudre le parlement (Coulon, 1988, p.148). Aux législatives de 1968, l'UPS se présenta seul et obtint 99,4% des suffrages (Coulon, 1988, p.148). Toutefois, le régime senghorien ne fut pas une dictature absolue comme on a pu le voir ailleurs en Afrique à l'époque; la population n'hésitant pas à critiquer ouvertement le gouvernement (Coulon, 1988, p.149). Comme le note Coulon, malgré les crises sociales dans les villes et dans les campagnes vers la fin des années 1960 (Gellar, 2005, p.46), le régime socialiste tint bon notamment en raison du rôle médiateur des leaders confrériques qui désamorçèrent le malaise grandissant dans la paysannerie. En 1970, Senghor restaura le poste de premier ministre où il affecta Abdou Diouf (Gellar, p.46). Dès 1974, il y eut une ouverture de l'espace politique avec un nombre limité de partis, notamment pour contrôler l'agitation politique et sociale (Diop, 2006). En 1978, une réforme constitutionnelle mit place une « démocratie contrôlée » avec quatre partis symbolisant chacun une idéologie donnée : le Mouvement Républicain Sénégalais représentait l'option conservatrice, le Parti Africain de l'indépendance était marxiste-communiste, le Parti Démocratique Sénégalais incarnait la tendance libérale et

démocratique, le PS était le porte-drapeau de la social-démocratie (Coulon, 1988, p.154). Dans les rangs de l'opposition, le Parti Démocratique Sénégalais (PDS) de Abdoulaye Wade se distinguait déjà. En 1978, le PDS gagna en légitimité et s'instaura en opposition officielle au Parlement sénégalais en remportant 18 des 100 sièges de l'Assemblée nationale. L'ouverture politique fut intégrale en 1981 (Mozzafar et Vengroff, 2002). Le successeur de Léopold Sédar Senghor à la tête du PS et du pays, Abdou Diouf, leva la restriction sur le nombre de partis accepté sur la scène politique. Le Sénégal était alors devenu aux yeux de certains politologues une "polyarchie multipartite" (*multiparty polyarchy*) (Bratton et Van de Walle, 1994). Il a, selon d'autres (Diamond, Lipset et Linz, 1988), les allures d'une "semi-démocratie"³¹³. Toutefois, l'objectif du PS demeure le même: rester au pouvoir (Diop, Diouf et Diaw, 2000). Le tout-puissant ministre d'État de l'époque, Jean Collin, travaillait à réduire l'autonomie et la capacité d'initiative des ministres (Diop, Diouf, Diaw, 2000). Abdou Diouf put aussi compter sur le soutien des marabouts musulmans surtout le Khalife mouride Abdou Lahat Mbacké.

Le début du mandat de Diouf est marqué par une rébellion dans la partie sud du pays. Au Sénégal, où la tradition jacobine française a laissé les régions sans pouvoir ni autonomie, on a une aliénation spécifique de la région de la Casamance, où la violence séparatiste a été accrue (Diamond, 1988, p.27). Cette région au sud du Sénégal, peuplée majoritairement par les Diolas³¹⁴, connaît une rébellion armée depuis 1982, date de la fondation du Mouvement des Forces Démocratiques de Casamance (MFDC). Plus qu'une

³¹³ Selon ces auteurs, une "semi-démocratie" est un régime où le pouvoir des élus officiels est très limité, où la compétition partisane est très restreinte, où la liberté et la justice dans les élections sont très compromises si bien que les résultats électoraux, même si les élections sont compétitifs devient significativement des préférences populaires et/ou les libertés civiles et politiques sont très limités si bien que des intérêts et orientations politiques sont incapables de s'organiser et de s'exprimer.

³¹⁴ La Casamance regroupe les régions administratives actuelles de Sédhiou, Kolda et Ziguinchor. Les Diolas y représentent une majorité relative de 31% selon les chiffres avancés par Makhtar Diouf (1994, p. 41).

rébellion ethnique, le problème de la Casamance fait apparaître la question du lien existant entre le "centre" et la "périphérie" (Coulon, 1988, p.174 ; O'Brien et Diouf, 2002, p.14). Comme Larry Diamond, Coulon insiste avec justesse sur la forte centralisation du système politique sénégalais, hérité du modèle jacobin français, qui provoqua la perception chez certains Casamançais de se sentir parfois ignorés par le pouvoir central³¹⁵. Il ajoute que les infrastructures de santé et d'éducation étaient moins développées en Casamance. Les commerces et le service civil locaux y étaient dominés par ceux qui viennent du reste du pays. Cela est également attisé par un problème de terres dans la mesure où certains sénégalais d'autres régions du pays sont motivés par "une cupidité, un goût insatiable de possession, les poussant à convoiter certains des meilleurs sites de la région" (Diouf, 1994, p.149). C'est dans ce cadre qu'a été fondé le MFDC mené par le prêtre catholique, le Père Augustin Diamacoune Senghor (Coulon, 1988, p.165). Toutefois, comme le remarque Diouf, l'interpénétration de la société sénégalaise a fait en sorte que plusieurs Diolas "disposent de propriétés dans les autres villes du pays". O'Brien et Diouf (2002, p.14) notent également que le MFDC "ne parle ni au nom d'une région unifiée, ni au nom de la communauté joola dans son ensemble. Beaucoup de migrants joola et leurs parents dépendent économiquement et financièrement de la capitale sénégalaise, Dakar". Les diolas en particulier et les Casamançais en général sont inclus dans l'appareil administratif et étatique depuis Senghor. Les "séparatistes"³¹⁶ ne sont pas en réaction contre une ethnie particulière : "Il n'existe aucun antagonisme de fond entre l'ethnie Joola et les autres

³¹⁵ La présence de la Gambie au nord de la Casamance accentue cette perception. La Gambie est un État africain anglophone enclavé à l'intérieur du Sénégal avec un seul débouché vers l'Atlantique. Ce pays sépare le nord du Sénégal de la Casamance, laquelle est cependant reliée au reste du pays par le Sénégal oriental.

³¹⁶ Ce terme ne reflète que très peu le sentiment de certains Casamançais pour qui « le séparatisme casamançais, cela n'existe pas. Ce qui existe, c'est le particularisme, [...] personne ne remet en cause l'appartenance à la nation sénégalaise ». Diouf cite même l'abbé Diamacoune Senghor, leader du MFDC, qui déclarait que « Nous voulons la paix, mais pas de paix sans justice, pas de justice sans vérité, pas de vérité sans l'application stricte de la loi ». (Diouf, 1994, p.161).

ethnies du pays" (Diouf, 1994, p.185). Lors de l'éclatement de la crise en Casamance, les évêques du Sénégal "désavouent sans équivoque les prises de position et l'engagement de l'abbé Augustin Diamacoune Senghor au sein du mouvement de rébellion indépendantiste de Casamance, dont il passe pour être le cerveau" (Benoist, 2008, p.427). Néanmoins, l'État s'est rendu compte des développements en Casamance et a décidé de réguler la possession de la terre³¹⁷ mais les contentieux sont encore nombreux et la crise n'est pas encore résolue.

L'élection présidentielle de 1983 furent une formalité pour Abdou Diouf qui obtint cette fois-ci la légitimité populaire pour exercer le pouvoir. Toutefois, la partie allait être plus compliquée cinq ans plus tard. La campagne électorale de 1988 fut l'occasion pour Wade de conclure une *Alliance du Sopi*³¹⁸ avec Abdoulaye Bathily et Amath Dansokho, deux marxistes déclarés et respectivement leaders de la Ligue Démocratique/Mouvement pour le parti du travail (LD/MPT) et du Parti de l'Indépendance et du Travail (PIT). À Thiès, le meeting du candidat Abdou Diouf est perturbé par des jeunes manifestants (Diop et Diouf, 2002b, p.108). Le 28 février 1988, à l'annonce des premiers résultats donnant le PS vainqueur, des émeutes éclatèrent à Dakar et dans les autres grandes villes (Diop et Diouf, 2002b, p.109). Le 29 février, Wade et les principales figures de l'opposition sont arrêtés et l'état d'urgence est proclamé (Diop et Diouf, 2002b, p.110; Zuccarelli, 1988, p.178). Abdou Diouf fut déclaré vainqueur de l'élection présidentielle. Wade et les autres opposants furent ensuite libérés. En 1991, l'opposition entra dans le gouvernement dans le

³¹⁷ Diouf (1994, p.149) remarque que « dans la commune de Ziguinchor, une commission de distribution de parcelles de terrains a été mise en place; elle a démarré ses travaux le 23 octobre 1990 pour la distribution de 670 parcelles, sur, semble-t-il des bases de plus grande équité et de transparence ».

³¹⁸ *Sopi* signifie changement en wolof et constituera le slogan de Wade pour les élections à venir.

cadre du gouvernement élargi (Diop, 2006, p.5). Cela permettait au pouvoir de contenir la contestation politique (Diop et Diouf, 2002b, p.124).

En 1993, lors de la campagne pour la présidence, le juge Babacar Sèye fut assassiné dans des circonstances encore mystérieuses. Abdou Diouf remporte l'élection présidentielle de 1993. Cet épisode électoral vit émerger le *Dahiratoul Moustarchidinawal Moustarchidaty*, le premier mouvement politique contestataire sérieux basé sur la religion au Sénégal (Villalon, 2004). Ce mouvement des *Moustarchidine* fut mené par Moustapha Sy, un jeune marabout de l'ordre tidjiane de Tivaouane, qui s'attaqua publiquement au président Diouf. Le mouvement fut impliqué dans plusieurs violences. En 1997, les partis d'opposition réclamèrent une Commission électorale nationale indépendante (CENI); ils n'eurent qu'un Observatoire national des élections (ONEL) (Diop et Diouf, 2002b, p.127). Depuis 1993, de multiples réformes politiques et électorales furent effectuées³¹⁹: établissement d'un nouveau code électoral, représentation de tous les partis aux bureaux de vote (*polling stations*), garantie du vote secret, baisse de l'âge du vote de 21 à 18 ans, système étendu et plus accessible d'enregistrement des électeurs, accès garanti aux médias publics pour tous les partis, et acceptation de la présence d'observateurs étrangers pour les élections.

Selon Mozaffar et Vengroff (2002), malgré l'objectif affiché du PS de se maintenir au pouvoir³²⁰, ces changements institutionnels représentaient de grandes avancées en termes de démocratisation. Ils finirent par affaiblir la solidarité au sein du PS. Deux de ses grandes figures, Moustapha Niassé et Djibo Ka, rejoignirent les rangs de l'opposition; le

³¹⁹ Pour ces questions, nous recommandons fortement l'article de Mozaffar et Vengroff (2002).

³²⁰ Par exemple, pour les élections législatives, le nombre élevé de sièges élus à la proportionnelle, encourageait les partis d'opposition à participer mais réduisait leurs chances de s'unir. Les 25% de voix requis pour gagner les présidentielles attiraient beaucoup de candidats au premier tour mais ils accentuaient davantage l'éclatement de l'opposition.

premier fondant l'Alliance des forces de progrès (AFP) et le second créant l'Union pour le renouveau démocratique (URD). Wade s'allia avec les partis de gauche (LD/MPT, PIT, AJ/PADS, UDF/Mbolomi³²¹). En 1998, lors des législatives, on assiste à une percée de l'opposition avec l'affirmation de l'AFP et de l'URD sur la scène politique sénégalaise. Mais, c'est surtout en 2000 que l'opposition remporta sa plus belle victoire. Le 19 mars 2000, "à l'issue d'une longue lutte politique, Wade a réalisé ainsi sa mission historique : déraciner le baobab socialiste³²²" (Diop, 2006). Le Sénégal connaissait donc sa première alternance politique en raison, entre autres, des réformes institutionnelles, l'affaiblissement du *ndigal* (consigne de vote des leaders religieux musulmans)³²³ et à la mobilisation sans précédent de la société civile.

En 2001, le pays adopta une nouvelle constitution et tint des élections législatives que remporta la coalition *SOPI*, celle du PDS (89 sièges sur les 120). Le Sénat et le Conseil économique et social, très décriés par Wade, furent supprimés dans la foulée. Ils furent rétablis ultérieurement par Wade lui-même, notamment pour satisfaire sa clientèle politique³²⁴. Le premier mandat présidentiel de Wade est marqué par des conflits d'influence qui l'opposent d'abord à ses anciens alliés puis à Idrissa Seck et Macky Sall. Dès mars 2001, il se sépare de Moustapha Niasse alors son premier ministre et avec qui il avait noué une alliance pour vaincre le PS. Peu avant, Dansokho avait déjà été limogé en raison de son appel à l'abstention pour le référendum sur la constitution (Diop et Diouf, 2002b,

³²¹ LD/MPT (Ligue démocratique/ Mouvement pour le parti du travail), PIT (Parti de l'indépendance et du Travail), AJ/PADS (And Jéf/ Parti africain pour la démocratie et le socialisme), UDF/Mbolomi (Union pour la démocratie et le fédéralisme/Mbolomi).

³²² Le baobab, arbre tropical africain, constitue avec le lion les symboles de la République du Sénégal.

³²³ Dans un article, O'Brien (1992) observait déjà un relatif effritement du *ndigueul* dès la fin des années 1980.

³²⁴ Le Sénat est une institution qui connaît une histoire particulière au Sénégal. Créé en 1998 par Abdou Diouf (Crevey, Ngomo et Vengroff, 2005), il est supprimé sous Wade puis rétabli par celui-ci (Thiam, 2007) avant d'être de nouveau supprimé par le président Macky Sall.

p.139). En 2004, Idrissa Seck, son premier ministre depuis 2002 est accusé de détournement de fonds publics dans le cadre de sa fonction de maire de Thiès. Idrissa Seck fut mis en prison et ne sortit qu'à la veille de l'élection présidentielle de 2007. Il fonda son parti Rewmi (Le Pays, en wolof) pour briguer la magistrature suprême. Macky Sall, successeur d'Idrissa Seck comme premier ministre, fut également écarté quand il commençait à avoir de l'influence. D'abord muté à l'Assemblée nationale comme président de cette institution, Macky Sall fut finalement poussé vers la sortie. Il fonda son parti, l'Alliance Pour la République (APR) pour conquérir la présidence de la République en 2012.

Plus que ses prédécesseurs, Wade entretint des liens très étroits avec les confréries soufies, surtout les mourides, confrérie dont il est membre. Au lendemain de son élection en 2000, il alla prier à Touba, ville sainte de la confrérie mouride. Après les élections législatives de 2001, Wade délégua tous les membres de son gouvernement nouvellement nommé, peu importe leurs affiliations religieuses, à Touba pour recevoir la bénédiction du Khalife (Villalon, 2004). Juste avant les présidentielles de 2007, le Khalife de Touba apparut à la télévision nationale pour dire que Wade, s'il est réélu, complèterait la modernisation des infrastructures de la ville sainte. Cela sonna bien évidemment comme un ordre pour voter Wade (Mbow, 2008). Les Sénégalais ont toujours le souvenir de ses deux mandats marqués par les fameuses mallettes pleines d'argent qui allaient vers Touba.

En 2007, se tint l'élection présidentielle, remportée par Wade dès le premier tour, et les élections législatives largement boycottées par l'opposition. 131 sièges sur 150 allèrent à la coalition SOPI. En 2009, les partis d'opposition reprirent pied lors des élections locales (municipales et régionales) en remportant la victoire dans les principales villes dont Dakar. Ils se mirent à croire en leurs chances de remporter la présidentielle de 2012 d'autant plus

que, selon leur lecture de la Constitution, Wade ne devait pas se présenter pour un nouveau mandat. Ils eurent le vent en poupe avec la mobilisation d'organisations de la société civile dont le mouvement "Y en marre". Le 23 juin 2011, une grande foule se rassembla devant l'Assemblée nationale pour contester le projet de "ticket présidentiel" qui devait permettre l'élection simultanée d'un président et d'un vice-président lors du scrutin présidentiel. Il s'agissait, semble-t-il, d'une manœuvre d'Abdoulaye Wade pour céder le siège présidentiel à son fils, Karim Wade, une fois élu. Face à la mobilisation qui a touché beaucoup de villes du pays, Wade renonça à son projet. Cependant, contre toute attente³²⁵, Wade officialisa sa candidature et le Conseil constitutionnel la valida. Prise de court, au lieu de battre campagne, une partie de l'opposition se mobilisa pour empêcher Wade de briguer un nouveau mandat.

L'autre partie de l'opposition dont l'APR choisit de battre Wade sur son propre terrain. Au premier tour, Abdoulaye Wade et Macky Sall sortirent premier et second. L'opposition, entrevoyant la possibilité de battre Wade, soutint Macky Sall. En mars 2012, celui-ci devint le quatrième président de la République du Sénégal, consacrant ainsi une autre alternance politique après celle de 2000.

En début juillet 2012, les élections législatives furent remportées par la coalition Benno Bokk Yakaar (Unis nous avons le même espoir, en traduction littérale), la coalition portée par l'APR, qui obtint la majorité absolue à l'Assemblée nationale. Le PDS connaît une crise avec la défection d'une de ses figures, Pape Diop, qui crée Bok Giss Giss (Vision convergente, en traduction française). Quelques mois après sa prise de pouvoir, la politique économique de Macky Sall fut vivement contestée par les organisations de la société civile qui avaient contribué à sa victoire. Macky Sall inscrit sous mandat sous le signe de la

³²⁵ Wade avait dit qu'après sa victoire de 2007 qu'il se représenterait plus comme candidat à la présidence.

transparence, allant même jusqu'à créer un ministère de la bonne gouvernance avec Abdou Latif Coulibaly (un journaliste très critique envers Wade) à sa tête. Il établit aussi une Cour de répression de l'enrichissement illicite (CREI) destinée, comme son nom l'indique, à lutter contre le détournement des fonds publics. La CREI a quelque peu les allures d'une institution destinée à punir les anciennes figures du régime de Wade dont plusieurs furent convoquées et auditionnées. Karim Wade, fils du précédent président, a été emprisonné car accusé d'avoir détourné l'équivalent d'environ un milliard d'euros lorsqu'il était "ministre du Ciel et de la Terre"³²⁶. Au Sénégal, il est des personnes qui s'étonne de la vigueur par laquelle Macky Sall veut lutter contre l'"enrichissement illicite", surtout au vu de son propre patrimoine qui s'élève à plusieurs milliards de francs CFA et que d'aucuns pensent provenir des positions de pouvoir qu'il a occupées sous Wade.

Le tableau des grandes lignes de l'histoire politique du Sénégal est utile dans la mesure où il permettra de mieux saisir les représentations de mes interlocuteurs catholiques. Mais, pour cela, il faut aussi procéder à un bref rappel de l'histoire de l'Église catholique au Sénégal.

Une histoire de l'Église catholique au Sénégal

Des premières missions à l'indépendance

L'évangélisation du Sénégal est beaucoup plus ancienne que celle du Burkina Faso. Elle débuta au XV^{ème} siècle lorsque les Portugais accostèrent dans ce qui deviendra le

³²⁶ Lors du second mandat de son père, Karim Wade avait en charge plusieurs portefeuilles au sein du gouvernement: ministère de la coopération internationale, ministère de l'aménagement du territoire, du transport aérien et de l'infrastructure, ministère de l'énergie. Ces immenses fonctions lui ont valu le surnom du "ministre du Ciel et de la Terre".

Sénégal et y organisèrent les premières missions (Diouf, 2001, p.37; Benoist, 2008, pp.11-30; Foster, 2013, p.27). En 1482, une petite église fut construite sur l'île de Gorée (Diouf, 2001, p.39). C'est d'ailleurs à l'époque de la mission portugaise que le premier prêtre sénégalais, Joao Pinto, fut ordonné (Diouf, 2001, p.39). Dans les années 1630, les capucins français initièrent une œuvre missionnaire dans la Petite Côte sénégalaise mais ne purent le maintenir (Foster, 2013, p.27). L'occupation de l'embouchure du fleuve Sénégal, en 1659, et l'île de Gorée, en 1677, par les Français donna l'occasion à des prêtres français d'y établir des lieux de culte (Benoist, 2008, pp.60-62). Selon Benoist (2008, p.80), on peut considérer que le premier poste de préfet apostolique au Sénégal fut celui de Gorée en 1763 avec comme titulaire l'abbé Jean-Baptiste Demanet. Il fut vacant en 1779 lors de l'occupation de Gorée par les Anglais qui restituèrent le Sénégal au Français en 1783 (Benoist, 2008, p.80). En 1779, le Père Deglicourt devint le premier préfet apostolique de Saint-Louis (Benoist, 2008, p.80). La même année, la mission fut confiée au Séminaire du Saint-Esprit (Diouf, 2001, p.42). Mais, depuis ses débuts, la mission d'évangélisation butait sur l'influence déjà considérable de l'islam en milieu wolof.

L'établissement de l'Église au Sénégal connut un coup d'arrêt au début du XIX^{ème} siècle en raison des rivalités européennes, notamment entre la France et la Grande-Bretagne. À partir de 1820, les préfets apostoliques se succédèrent au Sénégal avec le retour des troupes françaises. L'islam se dressait toujours comme un obstacle formidable à l'œuvre missionnaire et jusqu'à 1830, il n'y avait toujours pas de prêtres autochtones. En 1827, la mission commençait la construction de l'église de Saint-Louis qui deviendra la première cathédrale du Sénégal (Benoist, 2008, p.104). À Gorée, la mission débuta la construction d' "une église digne de ce nom" à la fin de 1828 (Benoist, 2008, p.107).

En 1822, la Mère Anne-Marie Javouhey, fondatrice de la communauté des religieuses de Saint-Joseph de Cluny, arrivait au Sénégal. Elle admit l'urgence de former des prêtres issus du pays et se proposa d'accueillir en France des enfants qui recevraient une formation religieuse (Benoist, 2008, pp.111-112). On a déjà vu dans le cas du Burkina Faso que la formation d'un clergé indigène est un des buts fixés aux missionnaires par la Propaganda Fide de Rome. Vingt-cinq jeunes garçons sont envoyés en France mais trois seulement, Jean-Pierre Moussa, Arsène Fridoil et David Boilat, arrivent au terme de leurs études secondaires; en 1834, ils rejoignirent le séminaire de Carcassone où ils passèrent quatre ans (Benoist, 2008, p.114). Le 2 novembre 1838, ils sont tous les trois envoyés au Séminaire du Saint-Esprit. Ils devinrent les trois premiers prêtres sénégalais (Jones, 1980, p.333). Le 22 novembre 1840, l'abbé Moussa célèbre la messe en présence du roi Louis-Philippe dans la chapelle du château de Fontainebleau (Benoist, 2008, p.115). En 1841, il fut nommé curé par intérim de Saint-Louis à la demande du Gouverneur du Sénégal. Toutefois, l'expérience des trois premiers prêtres sénégalais fut très brève en raison notamment de l'hostilité de l'administration française qui les exclut d'ailleurs de la colonie (Jones, 2008, pp.338 et 340; Diouf, 2001, p.44).

Au début des années 1840, les Frères de l'Instruction chrétienne, appelés aussi Frères de Ploërmel, commencèrent leur œuvre apostolique et éducative qui va durer jusqu'à la laïcisation des écoles, en 1904, et laissera une marque indélébile dans le pays (Benoist, 2008, p.116). Leurs écoles étaient déjà fréquentées par beaucoup de personnes parmi lesquelles beaucoup de musulmans (Benoist, 2008, p.142).

En 1842, le Vatican créa la vaste juridiction ecclésiastique des Deux-Guinées (Foster, 2013, p.27). Le 6 janvier 1845, la Propaganda Fide de Rome confie la préfecture apostolique des Deux-Guinées au Père Libermann (Benoist, 2008, p.125). Sur le terrain, les

prêtres de la Congrégation du Saint-Esprit et les missionnaires de la Société du Saint-Cœur de Marie sont en concurrence pour le contrôle du territoire à évangéliser mais, le 24 août 1848, les deux rivaux s'unissent pour donner naissance à la Congrégation du Saint-Esprit et du Saint-Cœur de Marie avec le Père Libermann comme supérieur général (Benoist, 2008, pp.129 et 136).

Monseigneur Aloys Kobès est installé à Dakar pour s'occuper de la Sénégambie qui sera détachée de la juridiction des Deux-Guinées et érigée en vicariat apostolique en février 1863 (Benoist, 2008, pp.136-137). À l'image de Monseigneur Joanny Thévenoud pour le Burkina Faso, Monseigneur Aloys Kobès est considéré comme le fondateur de l'Église au Sénégal. Lors de son épiscopat, un plan pastoral d'ensemble est établi et il chercha toujours à doter son vicariat de ressources humaines (prêtres, religieux, religieuses) et matérielles (exploitation agricole, imprimerie, petites industries) (Benoist, 2008, p.139). Selon les objectifs fixés par la Propaganda Fide, Monseigneur Kobès amorça la constitution d'un clergé local avec l'ordination de plusieurs prêtres sénégalais dont Jean Lacombe et Jean Samba (Benoist, 2008, pp.146-147). En 1865, il fonda "à Saint-Joseph de Ngasobil un postulat de frères indigènes de la Congrégation du Saint-Esprit" (Benoist, 2008, p.150). Il impulsa la création d'une Congrégation de religieuses indigènes dont les premiers membres sont Louise de Saint-Jean et Thérèse Sagna, futur Mère Joséphine (Benoist, 2008, pp.148-149). Les Sœurs de cette Congrégation, se plaçant sous la protection du Saint-Cœur de Marie, portèrent le nom de "Filles du Saint-Cœur de Marie" (Benoist, 2008, p.149). Par l'intermédiaire de Monseigneur Kobès, des écoles et des dispensaires sont ouverts à Dakar et à Joal (Benoist, 2008, pp.149-150).

Monseigneur Kobès tenta, tant bien que mal, à porter l'Évangile à l'intérieur du pays mais il se heurta toujours à l'influence considérable de l'islam. Toutefois, les missions de

Ngasobil et de Joal s'avérèrent fructueuses en accueillant des réfugiés qui fuyaient les conflits au Saloum où le marabout musulman, Maba Diakhou, faisait la guerre aux infidèles (Benoist, 2008, p.155). À la fin du XIX^{ème} siècle, des postes de mission furent implantés dans l'île de Fadiouth (1880), à Thiès (1886) et à Mont-Rolland (1893) (Benoist, 2008, p.171).

À partir de 1873 jusqu'en 1926, plusieurs personnalités ecclésiastiques se succédèrent à la tête du vicariat apostolique de Sénégal et de la préfecture apostolique de Saint-Louis du Sénégal: Monseigneur Jean-Claude Duret (1873-1976), Monseigneur François Duboin (1876-1883), Monseigneur François-Xavier Riehl (1883-1886), Monseigneur Mathurin Picarda (1887-1889), Monseigneur Barthet (1889-1898), Monseigneur Buléon (1899-1900), Monseigneur Alphonse Kunemann (1901-1908), Monseigneur Hyacinthe Jalabert (1908-1920), Monseigneur Louis Le Hunsec (1920-1926). Ces différentes figures de l'Église missionnaire marquèrent de leur empreinte l'histoire de l'Église catholique au Sénégal. Sous l'épiscopat de Monseigneur Duboin, une nouvelle église est construite à Dakar en 1881, Fadiouth connaît une conversion accélérée et la mission se déploie en Casamance (Benoist, 2008, pp. 185-198). La mission en Casamance commence à récolter ses premiers fruits avec Monseigneur Riehl qui souhaite encore plus étendre la mission à l'intérieur du pays, notamment dans la région Thiès (Benoist, 2008, p.212). C'est à Monseigneur Picarda qu'on doit le pèlerinage marial de Popenguine. Le 22 mai 1888, mardi de la Pentecôte, il invita ses diocésains à se réunir autour de la statue de la Vierge envoyée par une Normande (Benoist, 2008, pp.218-219). Ainsi, était né le pèlerinage marial de Popenguine qui se déroule encore.

Monseigneur Barthet orienta son apostolat vers l'enfance et la jeunesse (Benoist, 233) et la mission s'élargit dans la région de Thiès, de Tivaouane et de Popenguine

(Benoist, 2008, pp. 233, 247-250 et 256). Sous l'épiscopat de Monseigneur Kunemann, le Sénégal connut à partir de 1905, les effets de la séparation de l'Église et de l'État avec la fin des subventions pour les lieux de culte qui rend l'œuvre missionnaire de plus en plus difficile (Benoist, 2008, pp.272-276). De son côté, Monseigneur Jalabert fit de l'évangélisation des sérères et des diolas une priorité (Benoist, 2008, p.308). Monseigneur Le Hunsec, pour sa part, créa un établissement secondaire et jeta les bases d'une nouvelle structure de l'enseignement catholique, signant ainsi une détente dans les rapports tendus avec l'administration qui avait procédé à la fermeture des écoles confessionnelles (Benoist, 2008, pp. 330 et 324). Mais, peu importe qui l'impulse, l'œuvre missionnaire fait face à de grandes difficultés en raison du manque de personnel, d'une connaissance parfois insuffisante du terrain et de la prégnance de l'islam (Benoist, 2008, p.251).

En 1926, Monseigneur Augustin Grimault fut installé à la tête du vicariat apostolique de la Ségambie et son épiscopat dura jusqu'en 1946. En 1931, la Gambie est détachée de la Ségambie et érigée en préfecture apostolique; la Ségambie devint, en 1936, le vicariat apostolique de Dakar (Benoist, 2008, p.342). Le 2 février 1936, la cathédrale du Souvenir Africain de Dakar est solennellement consacrée (Benoist, 2008, p.343). Le 29 avril 1939, la Casamance est érigée en préfecture apostolique et est séparée du vicariat apostolique de Dakar. Son premier préfet est l'Abbé Joseph Faye (Benoist, 2008, p.356).

Monseigneur Marcel Lefebvre prit la tête du vicariat apostolique de Dakar en 1947. Sous son épiscopat, la zone du Sénégal oriental est érigée en préfecture apostolique, la préfecture apostolique de Saint-Louis retrouve son autonomie avec le Père Joseph Landreau à sa tête et le vicariat apostolique de Dakar devient archidiocèse en septembre 1955 avec comme suffragants le diocèse de Ziguinchor, la préfecture apostolique de Saint-Louis et la

préfecture apostolique de Kaolack (Benoist, 2008, p.364). Le 19 février 1956, Monseigneur Lefebvre est intronisé archevêque de Dakar (Benoist, 2008, p.364). Celui-ci utilise le Fonds d'investissement pour le développement économique et social (FIDES) créé en 1946 pour surmonter les difficultés financières auxquelles la mission fait face (Benoist, 2008, p.367). L'administration coloniale favorisa de nouveau l'enseignement privé catholique qui est un des objectifs de la mission (Benoist, 2008, pp.395-398).

En 1960, l'Abbé Hyacinthe Thiandoum est nommé curé de la cathédrale de Dakar et vicaire général (Benoist, 2008, p.400). Il remplaça Monseigneur Lefebvre en 1962 comme archevêque de Dakar.

L'Église catholique au Sénégal (1962 à nos jours)

Comme on l'a vu, Monseigneur Hyacinthe Thiandoum a été installé à la tête de l'archidiocèse de Dakar deux ans après l'indépendance, en 1962. Il est emblématique de l'œuvre missionnaire: né le 2 février 1921 à Popenguine, lieu de pèlerinage national par la suite, de parents qui font partie du premier groupe de chrétiens de la localité (Benoist, 2008, p.419). À sa consécration épiscopale, étaient "[a]ux premiers rangs: M. le Président de la République et Mme Senghor, [...] M. le Grand Marabout El Hadj Seydou Nourou Tall³²⁷", chef de la famille religieuse tidjiane oumarienne et grand ami de Monseigneur Thiandoum. Dans la foulée, Thiès, Kaolack et Saint-Louis sont érigés à diocèses avec des évêques à leurs têtes.

Peu après l'indépendance, en décembre 1961, l'Assemblée nationale sénégalaise vote à l'unanimité une subvention de 10 millions de francs CFA (22727 dollars canadiens) pour l'achèvement de l'édifice de la cathédrale de Dakar (Benoist, 2008, p.431). En 1962, le

³²⁷ *Horizons africains* de juin 1962, numéro 140.

pèlerinage de Popenguine accueille 15000 catholiques venus de tous les coins du pays, du jamais vu jusqu'alors³²⁸. Y assistèrent le président Senghor, son épouse ainsi que le gouverneur de la région de Thiès et le commandant de cercle de M'bour. En 1963, le pèlerinage devint "vraiment NATIONAL, regroupant autour de tous leurs Evêques, des pèlerins venus des 5 Diocèses du Sénégal et de la Gambie; du fait aussi qu'il coïncidait avec le 75ème anniversaire de la fondation du sanctuaire de Poponguine (21 mai 1988) et le 100ème anniversaire de la création du Vicariat apostolique de la Sénagambie (6 février 1863)³²⁹". Le lundi de Pentecôte 1981, le nouveau président de la République, Abdou Diouf, dont l'épouse est catholique, assista au pèlerinage national dans le sillage de son prédécesseur (Benoist, 2008, p.450).

Au début des années 1970, à la suite du Concile Vatican II, l'Église veut faire la promotion du laïc. C'est ainsi que, constatant par ailleurs l'"isolement du chrétien sénégalais ou plutôt le caractère individuel de sa vie religieuse", les Communautés Chrétiennes furent mises sur pied (Diouf, 2001, p.98). Comme pour les Communautés Chrétiennes de Base au Burkina Faso, il s'agit de constituer de plus petites communautés à taille humaine où chacun se sent davantage sollicité à participer à la vie de toute la communauté catholique (Diouf, 2001, pp.98-99).

Déjà en novembre 1970, alors que jusqu'ici le personnel de l'enseignement privé catholique était formé par des religieux et des religieuses souvent expatriés (Diouf, 2001, p.94), un laïc fut nommé par Monseigneur Thiandoum comme Directeur diocésain de

³²⁸ *Horizons africains* de juillet 1962, numéro 141.

³²⁹ *Horizons africains* de juillet 1963, numéro 152.

l'enseignement privé catholique. Ainsi débute le processus de laïcisation de l'enseignement catholique et d'africanisation de ses cadres³³⁰.

Le 24 avril 1976, l'archevêque de Dakar fut créé cardinal (Benoist, 2008, p.451). El Hadj Seydou Norou Tall assista à la célébration qui suivit³³¹. Sous son épiscopat, l'Église catholique tend la main aux membres des autres religions, notamment les musulmans, afin de promouvoir le dialogue inter-confessionnel. L'Église est également très active dans le domaine de l'éducation, ce qui lui vaut une grande reconnaissance de l'État³³². Les Frères de Ploërmel qui avaient quitté le Sénégal suite aux lois de laïcisation en 1904 revinrent dès 1967 pour poursuivre leur mission d'éducation (Benoist, 2008, pp.392-393). L'Église est aussi très impliquée dans le domaine de la santé et de la promotion humaine (Benoist, 2008, pp.467-471). Et Diouf (2001, p.93) a raison de rappeler l'œuvre de l'Église catholique dans le domaine de la santé que "plus d'un Ministre sénégalais de la Santé a reconnue et louée".

Les relations entre l'Église catholique et l'Église protestante sont cordiales mais les actions communes se limitent à la célébration de la semaine de prière pour l'unité des chrétiens, dont l'organisation est confiée à la Fraternité Saint-Dominique (Benoist, 2008, p.493). Il arrive tout de même qu'elles organisent des rencontres œcuméniques³³³. L'Église est plutôt méfiante vis-à-vis de certaines "sectes" et surtout des témoins de Jéhovah, se demandant même si ceux-ci sont chrétiens³³⁴.

Le 17 juin 2000, la démission du Cardinal Thiandoum est acceptée par le Souverain Pontife. Il fut remplacé par Monseigneur Théodore Adrien Sarr qui a été pendant 25 ans

³³⁰ *Horizons africains* de novembre 1970, numéro 233.

³³¹ Entretien du 16 juillet 2013 avec un prêtre, à Dakar.

³³² Abdou Diouf, devenu président, prononça, à l'occasion de la visite de Jean Paul II au Sénégal, un discours dans lequel il exprime sa profonde gratitude envers l'œuvre éducative de l'Église (Benoist, 2008, p.488).

³³³ *Horizons africains* de février 1974, numéro 267.

³³⁴ Voir par exemple *Horizons africains* d'août-octobre 1959, numéro 113 ou *Horizons africains* de janvier 1970, numéro 217 dans lequel le rédacteur met les catholiques en garde contre les témoins de Jéhovah et "la prolifération actuelle des sectes".

évêque du diocèse de Kaolack. Il fut intronisé le 19 août 2000 en présence du premier ministre Moustapha Niassé. Le Cardinal Thiandoum meurt le 18 mai 2004. Abdoulaye Wade lui rendit hommage (Benoist, 2008, p.496).

En 2006, les travaux de rénovation de la Cathédrale de Dakar sont commandés par la Présidence de la République qui prend également en charge leurs coûts. Le clergé catholique est très satisfait par ce geste qu'il voit comme "une œuvre de reconnaissance d'assistance de la république à la communauté catholique"³³⁵. En début 2007, en pleine campagne électorale, Abdoulaye Wade, candidat à sa propre succession, rend visite au Monseigneur Sarr dans sa résidence "Les Badamiers" pour avoir sa bénédiction, ce qui lui fut accordée³³⁶. En 2007, Monseigneur Sarr fut créé Cardinal. À cette occasion, il écrit une lettre où il remercie chaleureusement le président Wade et sa femme pour le soutien organisationnel qu'ils avaient apporté à la délégation ecclésiale lors de son voyage à Rome³³⁷. Le Cardinal Sarr célébrera une messe d'action de grâce en décembre de la même année au stade Demba Diop.

Pourtant, Wade va frustrer la communauté catholique à l'occasion de la construction du très controversé monument de la Renaissance africaine que des auteurs ont assimilé à une volonté du président de rester dans l'Histoire (De Jong et Foucher, 2010). Défendant sa statue face aux imams qui dénoncent vivement sa construction pour son caractère anti-islamique, Wade leur demande s'"ils ont jamais dit de casser les églises" alors que dans celles-ci, les chrétiens "prient Jésus Christ [...] tout le monde le sait"³³⁸. Le Cardinal Sarr déclara que les catholiques furent "meurtris et humiliés" par les propos du chef de l'État qui

³³⁵ *Horizons africains* de février 2006, numéro 579.

³³⁶ *Horizons africains* de mars 2007, numéro 590.

³³⁷ *Horizons africains* de décembre 2007.

³³⁸ Voir le site de Seneclash.com, "Affrontement entre jeunes chrétiens et forces de l'ordre devant la cathédrale", <http://seneclash.com/Affrontement-entre-des-jeunes.html> (page consultée le 17 août 2013).

dépêcha son fils, Karim Wade, présenter des excuses à la communauté catholique³³⁹. Plusieurs notables musulmans condamnèrent également les propos des Wade (De Jong et Foucher, 2010).

En 2012 et 2013, des tombes furent profanées au cimetière Saint-Lazare à Dakar et la tête d'une statue de la Vierge fut deux fois attaquée aux Parcelles Assainies à Dakar, plongeant les catholiques sénégalais dans l'émoi. L'auteur de la profanation du cimetière fut arrêté par la police au grand soulagement des catholiques comme des musulmans³⁴⁰. L'auteur de la seconde attaque de la statue de la Vierge est un "illuminé" qui fut attrapé par le gardien de l'église qui l'a confié à la police³⁴¹.

Le 22 décembre 2014, Monseigneur Benjamin Ndiaye, jusqu'ici évêque de Kaolack, fut installé à la tête de l'Archidiocèse de Dakar³⁴². Ordonné prêtre par le feu Cardinal Thiandoum, il remplace ainsi le Cardinal Théodore Adrien Sarr³⁴³.

Le Sénégal compte actuellement sept diocèses: Dakar, Thiès, Ziguinchor, Kolda, Tambacounda, Saint-Louis et Kaolack. Depuis l'indépendance, l'œuvre de l'Église catholique est reconnue par l'État dans les domaines de l'éducation, de la santé et de la

³³⁹ Voir le site BBC.co.uk, "Wade présente ses excuses aux chrétiens", http://www.bbc.co.uk/french/news/story/2009/12/printable/091231_wade_excuses.shtml (page consultée le 17 août 2013).

³⁴⁰ Voir le site Senego.net, "Cimetières Saint-Lazare: Le profanateur dans les mailles de la police", http://senego.net/religion/2013/07/10/cimetieres-saint-lazare-profanateur-mailles-police_103334.html (page consulté le 10 juillet 2013).

³⁴¹ Voir le site Soleil.sn, "Église des Parcelles Assainies: Le Cardinal Sarr condamne la profanation de la statue de la Vierge Marie", http://www.lesoleil.sn/index.php?option=com_content&view=article&id=27602:eglise-des-parcelles-assainies--le-cardinal-sarr-condamne-la-profanation-de-la-statue-de-la-vierge-marie&catid=59:house-design&Itemid=108 (page consultée le 17 août 2013). Voir le site Ferloo.com, "Paroisse Marie Immaculée des Parcelles Assainies: la tête de la statue de la Vierge complètement brisée", http://www.ferloo.com/Paroisse-Marie-Immaculee-des-Parcelles-assainies-la-tete-de-la-statue-de-la-Vierge-completement-brisee_a768.html (page consultée le 17 août 2013).

³⁴² Voir le site Seneweb.com, "Mgr Benjamin Ndiaye, nouvel Archevêque de Dakar", http://www.seneweb.com/news/Religion/mgr-benjamin-ndiaye-nouvel-archeveque-de_n_143256.html (page consultée le 22 décembre 2014).

³⁴³ Voir le site Seneweb.com, "Le parcours du nouvel Archevêque de Dakar, Son Excellence Mgr Benjamin Ndiaye", http://www.seneweb.com/news/Religion/le-parcours-du-nouvel-archeveque-de-daka_n_143270.html, page consultée le 22 décembre 2014.

charité par l'intermédiaire de la Caritas. En 2013, par exemple, le ministre de l'enseignement supérieur et de la recherche a sollicité l'aide de l'Église dans le cadre des réformes dans l'enseignement supérieur³⁴⁴. Il faut d'ailleurs rappeler qu'une institution universitaire privée catholique se trouve à Dakar, il s'agit de l'Université Catholique d'Afrique de l'Ouest (UCAO). En outre, le clergé catholique essaye de s'impliquer dans la vie sociale et politique du pays en encourageant le dialogue islamo-chrétien et en offrant sa médiation dans le cadre du conflit en Casamance³⁴⁵. Et, à l'instar de mes interlocuteurs au Burkina Faso, mes interlocuteurs catholiques au Sénégal croient que, dans leurs interactions avec l'État, celui-ci les traite généralement comme les membres des autres communautés religieuses, notamment musulmane. Cependant, concernant la position sur le plan politique, les représentations que mes interlocuteurs catholiques au Sénégal sont aux antipodes de celles de mes interlocuteurs catholiques au Burkina Faso.

³⁴⁴ Voir le site Seneweb.com, "Réformes de l'enseignement supérieur: Mary Teuw Niane sollicite le soutien de l'église", http://www.seneweb.com/news/Education/reformes-de-l-enseignement-superieur-mary-teuw-niane-sollicite-le-soutien-de-l-eglise_n_106057.html (page consultée le 17 septembre 2013).

³⁴⁵ Voir le site Seneweb.com, "Casamance: Mgr Sarr prêche la synergie des efforts visant la paix", http://www.seneweb.com/news/Societe/casamance-mgr-sarr-preche-la-synergie-de_n_112339.html (page consultée le 03 décembre 2013).

CHAPITRE VII

LES RÉPRESENTATIONS CENTRALES DES CATHOLIQUES SÉNÉGALAIS : UNE MINORITÉ POLITIQUEMENT DOMINÉE

Ce chapitre propose de décrire et analyser les représentations centrales au travers desquelles les catholiques sénégalais se représentent l'État. Alors que mes interlocuteurs burkinabè se représentent comme une minorité dominante sur le plan politique, mes interlocuteurs sénégalais se représentent comme une minorité politiquement dominée par les musulmans. Je rappelle d'emblée une donnée importante à ce sujet: les musulmans sénégalais représentent environ 94% de la population pour environ 5% de chrétiens (catholiques et protestants inclus), alors qu'au Burkina Faso, les musulmans représentent 60% de la population pour de 20% catholiques. Cette réalité démographique est incontournable et structure certainement les représentations des catholiques au Sénégal. Mais elle n'est pas suffisante et ne peut tout expliquer. Il importe donc de bien voir les nuances, les contrastes, les subtilités qui se cachent derrière cette simple différence démographique. Contrairement à mes interlocuteurs burkinabè, mes interlocuteurs sénégalais ne considèrent pas l'enseignement privé catholique (qui, d'après eux, n'est pas apprécié à sa juste mesure par l'État) comme une base de domination politique. Selon eux, la domination politique des musulmans se traduit par leur très grande présence au sein des institutions de l'État, l'influence des confréries soufies sur ces institutions et, en général, dans les actions de l'État en faveur des musulmans. Aux yeux de certains de mes interlocuteurs, cela remet relativement en question le caractère laïc de l'État sénégalais; ce qui en retour influence la façon dont il les traite.

Une minorité qui se représente comme politiquement marginalisée

Si au Burkina Faso, mes interlocuteurs pensent que la communauté catholique constitue une minorité religieuse très impliquée et très présente dans l'appareil d'État, au Sénégal, la situation s'avère assez différente. Beaucoup de mes interlocuteurs sénégalais pensent certes qu'il n'y a pas de barrière formelle pour accéder au gouvernement ou l'administration publique³⁴⁶. Ils croient ainsi que les catholiques sont présents dans le gouvernement et dans la fonction publique³⁴⁷. Toutefois, ils pensent que les musulmans dominent l'appareil d'État, domination encore plus écrasante sous le président Wade³⁴⁸. Prenons un exemple presque banal, celui du Conseil économique, social et environnemental (CESE).³⁴⁹ Un interlocuteur a cru comprendre qu'il n'y a pas de catholiques au sein du actuel³⁵⁰. Contrairement à ce qu'affirme Justin, le CESE a deux membres de confession catholique. Cet exemple peut-être anodin est toutefois révélateur. Le point de vue de Justin dénote une conception très partagée par mes interlocuteurs selon laquelle les musulmans dominent au sein des institutions de l'État. Si certains mettent l'accent sur le mérite (ou "les diplômés") comme critère pour avoir accès à ces postes³⁵¹, d'autres pensent que le népotisme³⁵², et la solidarité religieuse confrérique³⁵³ sont des aspects déterminants pour

³⁴⁶ Entretien avec Papiss, le 11 juin 2013, à Dakar. Entretien du 12 juin 2013 avec un prêtre, à Dakar. Entretien avec Claire, le 24 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Isaac, le 26 juin 2013, à Dakar. Entretien du 6 juillet 2013 avec un religieux, à Thiès.

³⁴⁷ Entretien avec Gora, le 15 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec Archibald, le 12 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec Martin, le 24 mai 2013, à Dakar. Entretien avec M. Ndiaye et M. Coly, le 6 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Timothée, le 7 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Fabien, le 18 juillet 2013, à Dakar.

³⁴⁸ Entretien avec René, le 21 mai 2013, à Dakar. Entretien avec Martin, le 24 mai 2013, à Dakar. Entretien avec Justin, le 1er juin 2013, à Dakar. Entretien avec M. Ndiaye, le 6 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Isaac, le 26 juin 2013, à Dakar. Entretien avec M. Cissokho, le 23 juillet 2013, à Dakar.

³⁴⁹ Voir le site du CESE, "Historique du Conseil Économique et Social", http://www.ces.sn/index.php?option=com_content&view=article&id=13&Itemid=14 (page consultée le 25 avril 2014).

³⁵⁰ Entretien avec Justin, le 1er juin 2013, à Dakar.

³⁵¹ Entretien avec René, le 21 mai 2013, à Dakar. Entretien avec Jean, le 18 juin 2013, à Dakar.

³⁵² Entretien avec Françoise, le 20 mai 2013, à Popenguine. Entretien avec Alexandre et Marc, le 8 juillet 2013, à Dakar.

accéder aux postes dans le gouvernement ou la fonction publique. On a ici l'exemple parfait d'un domaine où, aux yeux de plusieurs de mes interlocuteurs, les musulmans sont favorisés. Ainsi, pour eux, dans la fonction publique, la religion peut énormément compter³⁵⁴, un catholique pouvant être obligé de se convertir à l'islam afin d'accéder à un poste dans l'administration³⁵⁵. Selon certains d'entre eux, dans certaines structures administratives, le fait d'être catholique peut être un motif de disqualification et, à diplôme égal, on a tendance à privilégier les musulmans³⁵⁶.

Par ailleurs, la réticence des catholiques à s'engager en politique³⁵⁷ accentue leur marginalisation politique qui, en retour, la stimule. Plus que dans le cas du Burkina Faso, il y a la conception, très répandue chez mes interlocuteurs du Sénégal, que les catholiques sénégalais sont politiquement peu impliqués. Le fait est que certains d'entre eux assimilent les politiciens à des menteurs³⁵⁸ ou pensent que l'État est investi par les francs-maçons considérés comme anti-religieux et anti-chrétiens³⁵⁹. Papiss, un jeune étudiant originaire de Casamance, affirme que les catholiques sont peu présents dans l'administration car ils ne veulent pas commettre de péché³⁶⁰. Pour sa part, Youssou, un employé dans un établissement scolaire, déclare que si les catholiques ne font pas beaucoup de politique, "c'est en raison de l'existence de la politique politicienne faite de politicards". Il poursuit en

³⁵³ Entretien du 8 juin 2013 avec un prêtre, à Dakar. Entretien avec Alexandre et Marc, le 8 juillet 2013, à Dakar.

³⁵⁴ Entretien avec Jean, le 18 juin 2013, à Dakar.

³⁵⁵ Entretien avec Raymond, le 18 mai 2013, à Dakar. Entretien avec M. Diouf, le 6 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Léa, le 6 juillet 2013, à Thiès. Entretien avec Gora, le 15 juillet 2013, à Dakar.

³⁵⁶ Entretien du 6 juillet 2013 avec un religieux, à Thiès. Entretien avec Archibald, le 12 juillet 2013, à Dakar.

³⁵⁷ Entretien avec M. Cissokho, le 23 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec Anne, le 18 juin 2013, à Dakar.

Entretien du 8 juin 2013 avec un prêtre, à Dakar. Entretien du 12 juin 2013 avec un prêtre, à Dakar. Entretien avec Claire, le 24 juin 2013, à Dakar.

³⁵⁸ Entretien avec Isaac, le 26 juin 2013, à Dakar.

³⁵⁹ Entretien avec Gérard, le 27 juin 2013.

³⁶⁰ Entretien avec Papiss, le 11 juin 2013, à Dakar.

disant que les catholiques sont réticents à faire des promesses qu'ils ne peuvent pas tenir³⁶¹. Tout ceci fait écho aux propos de certains de mes interlocuteurs burkinabè qui assimilent la politique à un domaine de corruption matérielle et spirituelle. En outre, certains de mes interlocuteurs sénégalais ont mis l'accent sur la nature introvertie des catholiques au Sénégal pour expliquer ce qu'ils considèrent comme un manque d'implication politique³⁶². Monsieur Coly remarque que les catholiques reçoivent une éducation qui les rend très réservés et qui les incite à ne pas critiquer l'autorité, qu'elle soit religieuse ou autre³⁶³.

M. Cissokho, constatant, qu'il y a peu de catholiques dans le gouvernement et dans la haute administration, épouse l'idée selon laquelle les catholiques doivent davantage s'impliquer dans les affaires politiques³⁶⁴. Et il n'est pas le seul. Au Sénégal, comme au Burkina Faso, l'Église catholique exhorte ses fidèles à s'impliquer davantage en politique³⁶⁵ comme le note Fabien³⁶⁶. Devant cette apathie politique présumée des catholiques, certains de mes interlocuteurs pensent que leurs coreligionnaires doivent participer aux affaires politiques³⁶⁷ et "mouiller le maillot", selon l'expression que Justin emprunte au vocabulaire du football³⁶⁸.

Quelques-uns de mes interlocuteurs sénégalais ont souligné une relative bonne représentativité dans l'administration³⁶⁹, quelques-uns d'entre eux insistant sur les qualités comme le sérieux qu'on attribue souvent aux catholiques³⁷⁰. Pourtant, pour plusieurs d'entre

³⁶¹ Entretien avec Youssou, le 25 juin 2013, à Dakar.

³⁶² Entretien avec Papiss, le 11 juin 2013, à Dakar. Entretien avec M. Fall, 19 juillet 2013, à Dakar.

³⁶³ Entretien avec M. Coly, le 6 juin 2013, à Dakar.

³⁶⁴ Entretien avec M. Cissokho, le 23 juillet 2013, à Dakar.

³⁶⁵ *Horizons africains* de décembre 2009.

³⁶⁶ Entretien avec Fabien, le 18 juillet 2013, à Dakar.

³⁶⁷ Entretien avec M. Cissokho, le 23 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec M. Ndiaye et M. Coly, le 6 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Anne, le 18 juin 2013, à Dakar.

³⁶⁸ Entretien avec Justin, le 1er juin 2013, à Dakar.

³⁶⁹ Entretien du 17 juin 2013 avec un religieux, à Dakar. Entretien avec Raymond, le 3 juin 2013, à Dakar.

³⁷⁰ Entretien avec Francis, le 7 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Papiss, le 11 juin 2013, à Dakar.

eux, les musulmans sont largement privilégiés dans l'appareil gouvernemental et administratif qu'ils dominent. Dans leurs perspectives, les catholiques sénégalais sont dans une position politique précaire qu'alimente leur timidité politique. Posture étonnante pour une communauté dont l'un des membres, Léopold Sédar Senghor, a été le premier président de la République du Sénégal. Mais, il faut dire qu'ici, à l'opposé du cas du Burkina Faso, mes interlocuteurs ne conçoivent guère l'enseignement catholique comme un atout politique. Ils tendent plutôt à le percevoir comme un motif de fierté. Cependant, certains d'entre eux pensent que l'enseignement catholique est un enjeu qui les oppose parfois à l'État qui tend même à le déprécier.

Le paradoxe de l'enseignement catholique

Un enseignement réputé aux yeux des catholiques

Selon certains responsables de l'enseignement privé catholique, les politiques en matière d'éducation sont neutres par rapport aux différentes communautés religieuses³⁷¹. René, un jeune mankagne qui a suivi une formation pour devenir prêtre avant d'abandonner, croit que les politiques des ministères chargés de l'éducation ne peuvent pas léser le clergé catholique³⁷². D'autres laïcs soutiennent également qu'il n'y a pas de discrimination à l'encontre des établissements catholiques en ce qui concerne les subventions accordées par l'État³⁷³. Même si, comme on le verra ensuite, certains responsables de l'enseignement privé catholiques considèrent ces subventions comme insuffisantes, des catholiques également

³⁷¹ Entretien avec Claire, le 24 juin 2013, à Dakar. Entretien du 6 juillet avec un religieux, à Thiès.

³⁷² Entretien avec René, le 21 mai 2013, à Dakar.

³⁷³ Entretien avec Timothée, le 7 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Jean et Anne, le 18 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Isaac, le 26 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Carlos, le 22 juillet 2013, à Dakar.

impliqués dans l'éducation comme Youssou, Archibald et Gora accueillent les subventions avec enthousiasme³⁷⁴.

Certains de mes interlocuteurs admettent volontiers que l'enseignement catholique jouit d'une bonne réputation³⁷⁵. Un religieux m'a confié que les établissements de l'enseignement catholique, hormis ceux du préscolaire, sont automatiquement pris comme centres d'examen par l'inspection académique lors de grands concours et examens nationaux³⁷⁶. D'ailleurs, je l'ai trouvé fort occupé le jour de l'examen du BFEM (Brevet de Fin d'Études Moyennes). Le président du jury, qui vient d'un autre établissement, était très content de la disponibilité dont faisait preuve le religieux qui lui a fourni le matériel nécessaire au bon déroulement des examens. Il l'a d'ailleurs chaleureusement félicité. Annie, une responsable de l'enseignement catholique, affirme également que son établissement est automatiquement pris comme centre d'examen car il mobilise beaucoup de moyens pour les mettre à disposition des surveillants et du jury³⁷⁷. Elle a aussi insisté sur la propreté dans les établissements privés catholiques. Elle accommode même les surveillants musulmans qui veulent rentrer plus tôt pour la rupture du jeûne durant le mois de Ramadan. C'est pourquoi, selon elle, les présidents de jury se bousculent pour pouvoir venir officier dans son établissement.

L'enseignement catholique est très dynamique au Sénégal, que ce soit au niveau du préscolaire, du primaire, du secondaire ou au niveau universitaire avec l'Université catholique de l'Afrique de l'Ouest (UCAO). Les établissements privés catholiques reçoivent en principe, comme les autres types d'établissements d'enseignement privé, des subventions

³⁷⁴ Entretien avec Youssou, le 25 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Archibald, le 12 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec Gora, le 15 juillet 2013, à Dakar.

³⁷⁵ Entretien avec Papiss, le 11 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Archibald, le 12 juillet 2013, à Dakar.

³⁷⁶ Entretien du 17 juillet 2013 avec un religieux, à Dakar.

³⁷⁷ Entretien avec Annie, le 23 juillet 2013, à Dakar.

de l'État³⁷⁸ qui a octroyé, en 2008, une somme de un milliard trois cent vingt sept millions (1327000000) de francs CFA (environ 3015909 dollars canadiens) à l'ensemble de l'enseignement privé³⁷⁹. Toutefois, ces mêmes subventions constituent un des points de discorde entre l'État et l'enseignement catholique.

Un enseignement déconsidéré selon les catholiques

Plusieurs de mes interlocuteurs ont souligné l'insuffisance des subventions pour l'éducation privée, en général, mais surtout pour l'enseignement privé catholique³⁸⁰. Les responsables de l'enseignement invitent l'État à rehausser les subventions qu'il octroie aux établissements privés catholiques³⁸¹. Selon un religieux, elles sont de l'ordre de 1500 francs CFA par mois et par élève; ce qu'il trouve dérisoire³⁸². Un autre religieux s'est plaint du fait que les uniformes pour les écoliers dans l'enseignement public soient gratuits pour ceux-ci alors qu'ils ne le sont pas pour l'enseignement privé. Il affirme qu'en ce qui concerne les subventions, les établissements d'enseignement catholique ont protesté massivement à Dakar mais aussi dans les régions dans un passé récent (il n'est pas été plus précis). Il pense qu'il y a, en société, une conception générale et diffuse selon laquelle l'enseignement privé, surtout l'enseignement privé catholique, dispose de beaucoup de fonds³⁸³. Des responsables de l'enseignement privé catholique m'ont dit qu'une somme globale est débloquée par l'État

³⁷⁸ Entretien du 13 août 2013 avec un fonctionnaire du Ministère de l'éducation nationale, à Dakar.

³⁷⁹ Voir Xibar.net, "Contribution de l'Église dans l'enseignement au Sénégal: L'école catholique en chiffres et en lettres", http://www.xibar.net/Contribution-de-l-Eglise-dans-l-enseignement-au-Senegal-L-ecole-catholique-en-chiffres-et-en-lettres_a24609.html (page consultée le 17 août 2013). Voir aussi Allafrika.com, "Sénégal: Enseignement privé - La subvention connaît une hausse de 500 millions de f cfa", <http://fr.allafrika.com/stories/200812230758.html> (page consulté le 13 août 2013).

³⁸⁰ Entretien avec M. Coulibaly, le 22 mai 2013, à Dakar. Entretien du 12 juin 2013 avec un prêtre, à Dakar. Entretien du 17 juin 2013 avec un religieux, à Dakar. Entretien avec Anne, le 18 juin 2013, à Dakar. Entretien du 6 juillet 2013 avec un religieux, à Thiès. Entretien du 17 juillet 2013 avec un religieux, à Dakar.

³⁸¹ Voir APS.sn, "L'État invité à augmenter sa subvention à l'enseignement privé catholique", http://www.aps.sn/articles.php?id_article=112354 (page consultée le 13 août 2013).

³⁸² Entretien du 17 juillet 2013 avec un religieux, à Dakar.

³⁸³ Entretien du 17 juin 2013 avec un religieux, à Dakar.

pour subventionner l'enseignement privé en général et sans distinction; ce qui est vrai comme on l'a vu. Ces mêmes responsables sont d'avis que cette somme reste très insuffisante vu l'augmentation exponentielle des établissements privés d'enseignement au Sénégal, surtout à Dakar. Selon la métaphore imagée d'un responsable de l'enseignement privé catholique, "si on distribue une somme à vingt personnes, celles-ci peuvent avoir chacune une grande part alors que si on distribue la même somme à quarante personnes, les parts seront réduites"³⁸⁴. Monsieur Coulibaly, un autre responsable de l'enseignement privé catholique, affirme que l'État ne les subventionne presque plus depuis au moins trois ans³⁸⁵. Il raconte qu'il y a trois ans, tous établissements d'enseignement privé ont protesté pour recevoir leurs subventions. Après quoi, dit-il, l'État leur a donné une petite somme mais depuis, plus rien. Pour M. Coulibaly et un de ses collègues pensent que l'État doit subventionner les établissements d'enseignement privé car ceux-ci prennent en charge l'éducation qui est un domaine que doit normalement gérer l'État. Monsieur Coulibaly se base notamment sur un document promulgué en 1991³⁸⁶, en vigueur encore aujourd'hui et reconnaissant l'enseignement privé, pour dire que c'est un droit pour les établissements d'enseignement privé de recevoir les subventions de l'État.

Certains comme Monsieur Coulibaly ou comme Justin³⁸⁷ croient que les subventions aux établissements privés catholiques furent bloquées sous le régime de Wade et Claire, une responsable de l'enseignement privé catholique, note que les subventions peuvent tarder à arriver³⁸⁸. Selon certains de mes interlocuteurs, la problématique des subventions révèle des attaques contre l'enseignement privé catholique. Un prêtre m'a par

³⁸⁴ Entretien du 17 juin 2013 avec un religieux, à Dakar.

³⁸⁵ Entretien avec M. Coulibaly, le 22 mai 2013, à Dakar.

³⁸⁶ Ministère de l'éducation nationale, Loi d'orientation nationale du 16 février 1991.

³⁸⁷ Entretien avec Justin, le 1er juin 2013, à Dakar.

³⁸⁸ Entretien avec Claire, le 24 juin 2013, à Dakar.

exemple longuement parlé des rapports entre l'enseignement catholique et l'État sous le régime Diouf avec Iba Der Thiam comme ministre de l'éducation nationale à l'époque³⁸⁹. Pour lui, "Iba Der Thiam était clairement contre l'enseignement privé catholique qu'il privait de subventions et quand les subventions arrivaient, elles l'étaient à compte-goutte". Il place les agissements d'Iba Der Thiam dans la logique du slogan de celui-ci, "l'École Nouvelle"³⁹⁰, qui, selon le prêtre, a stimulé l'émergence de plein de petites écoles privées (des maisons pouvaient même servir d'écoles à l'époque, selon lui). Selon ce prêtre, Iba Der Thiam voulait en terminer avec l'enseignement catholique pour des raisons idéologiques. Un religieux, bien informé sur ces questions, est du même avis³⁹¹. Il raconte que Iba Der Thiam voulait faire disparaître l'enseignement privé en général pour des raisons idéologiques mais fut freiné par Abdou Diouf. Pour lui, "l'enseignement privé s'est constitué et a envoyé à Abdou Diouf une lettre, en secret, pour lui signifier les intentions de son ministre de l'éducation. Abdou Diouf dit à Iba Der Thiam qu'il était hors de question d'éliminer l'enseignement privé car l'État ne peut pas assurer toute la demande en éducation et que le privé a sa place dans le système éducatif. Abdou Diouf ajoute que l'élimination du privé pourrait aussi provoquer un mécontentement et un renversement du régime".

Le prêtre et le religieux qui m'ont parlé du projet d'Iba Der Thiam vont plus loin en disant que les politiques d'éducation ne placent aucunement l'enseignement catholique sur un même pied par rapport aux autres et, qu'en général, il y a un favoritisme clair de l'enseignement public sur l'enseignement privé³⁹². Même si certains de mes interlocuteurs font parfois état de problèmes qui touchent l'ensemble de l'enseignement privé (laïc, franco-

³⁸⁹ Entretien du 8 juin 2013 avec un prêtre, à Dakar.

³⁹⁰ L'"École Nouvelle" consistait notamment à "sénégaliser" l'enseignement dans le pays. On a par exemple chercher à changer le nom de certaines écoles et on a opté beaucoup de patronymes musulmans à cet effet.

³⁹¹ Entretien du 21 juin 2013 avec un religieux, à Dakar.

³⁹² Entretien du 8 juin 2013 avec un prêtre, à Dakar. Entretien du 21 juin 2013 avec un religieux, à Dakar.

arabe, catholique ou protestant) en disant par exemple que le régime de Wade favorisait automatiquement les revendications du syndicat de l'enseignement public³⁹³, ils vivent certains agissements de l'État en matière d'éducation comme un mépris à l'égard de l'enseignement privé catholique. Un autre religieux déplore qu'on informe tardivement les établissements privés catholiques de la tenue du Concours général même lorsqu'il a lieu dans ces établissements³⁹⁴. Un membre du clergé est plus direct en soulignant qu'il y a une conception largement répandue selon laquelle l'enseignement privé catholique ne forme pas des citoyens³⁹⁵, ce qui expliquerait le peu d'estime que montre l'État à son égard.

On a déjà vu que certains de mes interlocuteurs (notamment les laïcs) pensent que l'enseignement privé catholique est bien considéré par l'État. D'autres, surtout des responsables de l'enseignement privé catholique ou des membres du clergé, sont moins enthousiastes. En tout état de cause, on est loin du cas du Burkina Faso où mes interlocuteurs catholiques pensent non seulement que l'enseignement catholique est favorisé à plus d'un titre par l'État mais aussi qu'il forme l'élite politique du pays. S'il est vrai que certains membres de l'élite politique sénégalaise comme Léopold Sédar Senghor ou Idrissa Seck ont fait leurs classes dans un établissement privé catholique, mes interlocuteurs sénégalais n'ont en aucun moment considéré que l'enseignement privé catholique puisse être une base pour investir les hautes sphères du pouvoir politique. Le corollaire de ceci est la conviction d'un net avantage des musulmans dans le processus décisionnel. Pour mes interlocuteurs, le constat est clair: l'État sénégalais est dominé par les musulmans.

³⁹³ Un autre religieux va un peu dans ce même sens lorsqu'il note que l'État n'informe pas toujours les membres de l'enseignement privé de la tenue de certaines formations qui sont susceptibles de les intéresser.

³⁹⁴ Entretien du 6 juillet 2013 avec un religieux, à Thiès.

³⁹⁵ Entretien du 12 juin 2013 avec un prêtre, à Dakar.

**"L'islam a pris l'État au Sénégal" : la représentation d'un État sous domination
musulmane**

Un "Esprit de l'islam" au cœur de l'État?

Si, au Burkina Faso, mes interlocuteurs catholiques pensent que l'"Esprit du christianisme" est au cœur de l'appareil d'État et anime tous les leaders que le pays a connus, il n'en est rien dans le cas du Sénégal. Au contraire, s'ils devraient penser en ses termes, mes interlocuteurs sénégalais tendraient à affirmer que c'est l'"Esprit de l'islam" qui est au cœur de l'appareil d'État au Sénégal. Raymond, un jeune diola, déclare que "l'islam a pris [*dieulna*, en wolof] l'État au Sénégal³⁹⁶". Il n'est d'ailleurs guère d'accord sur le fait que le Sénégal soit, en principe, un État laïque. Pour lui, le président Wade voulait une islamisation du Sénégal. Je reviendrai sur les relations tumultueuses entre Wade et les catholiques; elles méritent une section entière car elles révéleront encore davantage la position politique précaire que mes interlocuteurs sénégalais pensent occuper.

Pour la plupart de mes interlocuteurs, le gouvernement et l'administration sont dominés par les musulmans. Mais, à leurs yeux, il existe deux enjeux qui montrent bien l'écrasante domination politique des musulmans: la construction des lieux de culte et les événements religieux (fêtes ou pèlerinages). Selon eux, dans ces deux domaines, l'État favorise largement les musulmans, notamment les mourides³⁹⁷. Mais, ce qui préoccupe davantage les catholiques que j'ai interrogés, c'est l'accès restreint à la terre pour la

³⁹⁶ Entretien avec Raymond, le 18 mai 2013, à Dakar.

³⁹⁷ Entretien avec Françoise, le 20 mai 2013, à Popenguine. Entretien avec René, le 21 mai 2013, à Dakar. Entretien avec Justin, le 1er juin 2013, à Dakar. Entretien du 12 juin 2013 avec un prêtre, à Dakar. Entretien avec Claire, le 24 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Isaac, le 26 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Olivier, le 11 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec Gora, le 15 juillet 2013, à Dakar. Entretien du 16 juillet 2013 avec un prêtre, à Dakar. Entretien avec M. Fall, le 19 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec Bruno, le 24 juillet 2013, à Dakar.

construction de leurs lieux de culte. René, un jeune mankagne, m'a raconté qu'à Bargny (une localité située non loin de Dakar), "les catholiques avaient pris une maison comme lieu de culte. Ils y ont même invité le maire et lui ont demandé un terrain pour construire un lieu de culte mais ne l'ont pas eu. Ceci s'est déroulé sous Wade³⁹⁸". Toutefois, c'est l'affaire de l'Église à Tivaouane qui a suscité l'indignation et le désarroi de mes interlocuteurs. Tivaouane est la ville sainte de la famille Sy, une des branches de la confrérie tidjiane au Sénégal. Un religieux raconte: "En 1986, l'Église catholique avait une propriété à Tivaouane et y a construit une église. L'Église y a toujours été très active dans les domaines de l'éducation et de la santé surtout. Des religieuses y ont un centre de soin où viennent des gens qui ne peuvent pas se permettre d'aller se soigner ailleurs, en raison des coûts et de la distance. On nous a fait savoir qu'il n'est pas possible d'avoir une église dans un lieu saint musulman [Tivaouane en l'occurrence]. La famille religieuse aurait refusé l'établissement de l'église³⁹⁹". Mais, dans son développement, il indexe aussi l'État. Moins l'administration locale, il pense que cette histoire a pris une échelle nationale et que l'État a repris la terre sur lequel était construite l'église pour en faire un "CEM" (Collège d'Enseignement Moyen) ou un "lycée". Il conclut en disant que "cet épisode a attristé les catholiques". D'autres catholiques m'ont raconté la même histoire qui les a visiblement profondément secoués⁴⁰⁰. Monseigneur Jacques Sarr, ancien évêque de Thiès, connaissait bien cette histoire puisque Tivaouane est dans la juridiction ecclésiastique de Thiès. Dans un article de la revue catholique *Horizons Africains*, il constate que l'affaire de l'Église de Tivaouane "est une injustice" qui est "en contradiction avec la constitution sénégalaise"; les catholiques qui

³⁹⁸ Entretien avec René, le 21 mai 2013, à Dakar.

³⁹⁹ Entretien du 17 juin 2013 avec un religieux, à Dakar.

⁴⁰⁰ Entretien avec M. Coulibaly, le 22 mai 2013, à Dakar. Entretien avec Jean, le 18 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Isaac, le 26 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Gérard, le 27 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Archibald, le 12 juillet 2013, à Dakar.

vivent à Tivaouane n'ayant pas "un lieu de culte pour y pratiquer leurs dévotions"⁴⁰¹". Amer, il ajoute que "cette affaire est une épine dans mon cœur d'évêque que rien ne peut faire oublier". Robert, un jeune diola, a une interprétation différente de cette histoire. D'après lui, c'est Serigne Abdou Aziz Sy (le Khalife de Tivaouane à cette époque) qui a donné un domaine aux catholiques afin qu'ils puissent construire leur église à Tivaouane. Mais, les catholiques ont traîné dans la construction (il semblait dire que c'était presque achevé) et il y a eu des problèmes (il était un peu vague ici). Devant cela, Serigne Abdou Aziz Sy dit au Cardinal Thiandoum (l'Archevêque de Dakar à l'époque) que, malgré tout, le domaine lui appartiendrait toujours⁴⁰².

Cependant, au-delà de cette affaire, mes interlocuteurs catholiques ont la profonde conviction qu'il est impossible de construire une église dans des villes saintes musulmanes comme Tivaouane, Touba ou Médina Gounass et ils ont tendance à penser que l'administration a une très grande part de responsabilité à cet égard⁴⁰³. Un prêtre constate que les administrateurs qui habitent dans ces zones peuvent bloquer un processus de construction d'église, par exemple, à leur niveau avant que cela n'arrive jusqu'à Dakar. Selon lui, dans ces zones, il y avait une certaine peur de voir des résidents se convertir au christianisme⁴⁰⁴. André et Fabienne, deux membres du Renouveau charismatique, ont une opinion encore plus tranchée⁴⁰⁵. Selon eux, les catholiques sont victimes d'"une persécution froide" de la part des musulmans. Ainsi, André me raconte qu'il est allé à Kébémér, une ville au nord-ouest du Sénégal située dans la région de Louga. Voulant assister à une

⁴⁰¹ *Horizons africains* de juin 2007, numéro 593.

⁴⁰² Entretien avec Robert, le 19 juillet 2013, à Dakar.

⁴⁰³ Entretien avec Justin, le 1er juin 2013, à Dakar. Entretien du 12 juin 2013 avec un prêtre, à Dakar. Entretien du 17 juin 2013 avec un religieux, à Dakar. Entretien avec Isaac, le 26 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Archibald, le 12 juillet 2013, à Dakar.

⁴⁰⁴ Entretien du 8 juin 2013 avec un prêtre, à Dakar.

⁴⁰⁵ Entretien avec André et Fabienne, 25 juillet 2013, à Dakar.

messe, il a dû marcher pour aller vers une église située "au milieu de nulle part". L'église doit se trouver, selon lui, à 2 ou 3 kilomètres de la ville de Kébémér car personne ne veut qu'on construise une église dans la ville qui est considéré comme un lieu saint du mouridisme, d'après lui. Il affirme, avec un certain dépit, qu'il a marché jusqu'à être fatigué et qu'il a dû rebrousser chemin car le temps qu'il arrive, la messe serait terminée. Selon Nicolas, il y a clairement des entraves administratives qui se dressent contre les catholiques en ce qui concerne l'accès à terre et la construction de lieux de culte.

D'ailleurs, il note, avec Fabienne, qu'en principe, pour chaque quartier emménagé, il y a un espace prévu pour les loisirs mais aussi un espace pour une mosquée et un espace pour une église. Tous deux notent que l'espace pour les mosquées sert bien à construire des mosquées, d'où le grand nombre de mosquées qu'on trouve. Mais, l'espace prévu pour l'église devient une maison ou autre chose et ils pensent que cela est sûrement dû à l'administration municipale dont les membres peuvent prendre cet espace à d'autres fins.

Par ailleurs, un prêtre pense que l'accès à la terre pour la construction de lieux de culte est difficile pour les catholiques. Selon lui, un terrain a été acquis par l'Église à Liberté 6 Extension, un quartier de Dakar. À quelques pas du terrain en question, se trouve un terrain acquis par les musulmans qui ont pris le terrain des catholiques quelque temps après. Les catholiques ont protesté mais l'administration ne leur a pas donné raison⁴⁰⁶. Un laïc s'est, quant à lui, inquiété du problème de la réfection de la Cathédrale Saint Antoine de Padou de Ziguinchor⁴⁰⁷, dont s'est d'ailleurs plaint le curé de la paroisse, l'Abbé Jean Marcel Sambou qui a déploré le manque d'action de l'État à ce propos⁴⁰⁸.

⁴⁰⁶ Entretien du 12 juin 2013 avec un prêtre, à Dakar.

⁴⁰⁷ Entretien avec Archibald, le 12 juillet 2013, à Dakar.

⁴⁰⁸ Voir le journal Le Pop du 14 juin 2013, "Fête des 125 ans de la Cathédrale Saint Antoine de Padou de Ziguinchor: Le curé de la paroisse, abbé Jean Marcel Sambou, flingue les autorités étatiques".

Des récits comme ceux-ci s'avèrent nombreux. D'une part, ils révèlent le fait que mes interlocuteurs catholiques pensent que les musulmans profitent de leur position dominante dans l'appareil étatique pour leur propre compte et au détriment des autres communautés religieuses dont la communauté catholique. D'autre part, ces récits montrent la toute puissance des confréries religieuses musulmanes dont l'influence, aux yeux de mes interlocuteurs, n'a pas d'égale dans le pays. Raymond note ainsi amèrement les chefs musulmans ont un grand pouvoir sur l'État⁴⁰⁹. Il pense que celui-ci "donne 20 millions aux chrétiens... puis il donne 100 millions aux mourides, 100 millions aux tidjanes [...], prétextant qu'on [les catholiques] est une minorité... Les ministres rendent visite aux marabouts de Touba pour des objectifs d'avancement dans leur carrière politique... il suffit que les marabouts de Touba veuillent construire une mosquée et l'État sera présent pour les aider". Pour encore plus illustrer le pouvoir des confréries musulmanes, Raymond ajoute qu'il est "inadmissible que le Grand Magal de Touba tombe le 31 décembre 2012... si cela tombait la fin de l'année musulmane, allaient-ils organiser le Magal?" Raymond doit sûrement encore plus être indigné depuis que le Grand Magal de Touba, qui commémore l'exil de Cheikh Ahmadou Bamba au Gabon, est considéré comme fête légale, jour férié, chômé et payé⁴¹⁰. Pour certains de mes interlocuteurs sénégalais, il ne fait pas de doute que les familles confrériques ont l'emprise sur l'État⁴¹¹. Ils admettent, non sans une certaine fascination, qu'on ne peut diriger le Sénégal sans l'appui des familles confrériques⁴¹². Un prêtre s'interroge presque de façon rhétorique "que peut faire l'État contre une structure

⁴⁰⁹ Entretien avec Raymond, le 18 mai 2013, à Dakar.

⁴¹⁰ Cela fut décidé en novembre 2013, voir le site de Seneweb.com, "Le Grand Magal de Touba devient jour chômé et payé!", http://www.seneweb.com/news/Societe/le-grand-magal-de-touba-devient-jour-cho_n_111762.html (page consultée le 26 novembre 2013).

⁴¹¹ Entretien du 12 juin 2013 avec un prêtre, à Dakar. Entretien du 21 juin 2013 avec un religieux, à Dakar.

⁴¹² Entretien avec M. Ndiaye et le M. Coly, le 6 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Gora, le 15 juillet 2013, à Dakar.

comme Touba⁴¹³?", faisant presque l'aveu d'impuissance de l'État face à l'influence communauté mouride. Justin, un jeune diola note que l'administration est très influencée par les confréries musulmanes⁴¹⁴. Il a également plaisanté sur l'opinion très répandue que Touba est un titre foncier privé appartenant à la famille Mbacké, la dynastie d'où proviennent les Khalifes mourides. Il constate que la ville ne cesse de s'étendre incluant des villages. Il s'étonne alors, de façon ironique, que la ville n'ait pas de limite alors que pour une maison, par exemple, les limites sont reconnues. Il dit qu'à un moment, Wade a dit vouloir donner à Touba un statut d'autonomie et pour lui, dans un tel cas, il faudrait aussi donner à la Casamance son indépendance.

Face aux puissantes confréries musulmanes, c'est avec une certaine résignation que des interviewés ont simplement dit, en parlant de l'appui disproportionné que l'État offre aux communautés confrériques musulmanes, qu'"un parent ne peut pas aimer ses enfants de la même façon⁴¹⁵". Selon mes interlocuteurs catholiques sénégalais, il apparaît que les musulmans dominent l'appareil d'État et s'en servent souvent à leur profit. À leurs yeux, l'influence de l'islam confrérique accentue cette situation. Pour eux, cela fut exemplifié sous le régime de Wade, président du Sénégal de 2000 à 2012 et connu pour avoir affiché ostensiblement son appartenance à la communauté mouride.

Wade et les catholiques

Le régime de Wade et Wade lui-même catalysent les représentations catholiques d'un appareil d'État dominé par les musulmans et les dérives que cette situation peut engendrer aux yeux de mes interlocuteurs. Pour ceux-ci, Wade apportait un soutien

⁴¹³ Entretien du 8 juin 2013 avec un prêtre, à Dakar.

⁴¹⁴ Entretien avec Justin, le 1er juin 2013, à Dakar.

⁴¹⁵ Entretien du 16 juillet 2013 avec un prêtre, à Dakar. Entretien avec M. Fall, le 19 juillet 2013, à Dakar.

démessuré pour les pèlerinages et événements religieux des musulmans ainsi que pour leurs lieux de culte⁴¹⁶. Plus encore, mes interlocuteurs lui reprochent sa trop grande proximité avec les mourides. Selon certains d'entre eux, Wade, en favorisant excessivement les mourides, s'est même mis à dos les autres confréries musulmanes, sans parler des autres communautés religieuses dont la communauté catholique⁴¹⁷. René croit que "Wade privilégiait les mourides au détriment des autres confréries musulmanes et des autres communautés religieuses. Il leur donnait des sommes d'argent considérables mais en donnaient peu à Tivaouane [capitale religieuse de la famille Sy, une confrérie tidjiane] et à Popenguine [lieu de pèlerinage des catholiques au Sénégal]... C'est lors des pèlerinages qu'on voyait davantage cet écart⁴¹⁸". Louis pense également que "Wade, en privilégiant les mourides, a non seulement mécontenté les catholiques mais aussi les autres confréries religieuses musulmanes⁴¹⁹". Wade s'est dit explicitement *talibé* (disciple) mouride et l'une de ses premières décisions lorsqu'il fut élu en 2000 a été d'aller se recueillir devant le Khalife général des mourides à Touba, ville sainte de la confrérie mouride. Lorsqu'il était au pouvoir, il ne lésinait pas sur les moyens pour s'attirer les bonnes grâces de Touba. L'État apportait un soutien immense, à coup de mallettes remplies d'argent pour l'organisation de célébrations religieuses comme le Grand Magal et à la réfection ou à la construction de mosquées dans la ville de Touba.

⁴¹⁶ Entretien avec René, le 21 mai 2013, à Dakar. Entretien avec Justin, le 1er juin 2013, à Dakar. Entretien du 12 juin 2013 avec un prêtre, à Dakar. Entretien avec Claire, le 24 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Olivier, le 11 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec Gora, le 15 juillet 2013, à Dakar.

⁴¹⁷ Entretien avec Justin, le 1er juin 2013, à Dakar. Entretien avec M. Ndiaye, le 6 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Francis, le 7 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Jean, le 18 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Isaac, le 26 juin 2013, à Dakar. Entretien du 16 juillet 2013 avec un prêtre, à Dakar. Entretien avec Carlos, le 22 juillet 2013, à Dakar.

⁴¹⁸ Entretien avec René, le 21 mai 2013, à Dakar.

⁴¹⁹ Entretien avec Louis, le 22 mai 2013, à Dakar.

Pour les catholiques interrogés, Wade appuyait les confréries musulmanes, surtout la confrérie mouride, et négligeait la communauté catholique. Un de mes interlocuteurs, René, m'a raconté son périple vers Ziguinchor pour assister à la Journée Mondiale de la Jeunesse qui y était organisée⁴²⁰. Il dénonce l'appui déplorable de l'État dans une démarche religieuse qu'il considère comme un pèlerinage: "la Journée Mondiale de la Jeunesse s'est déroulée en 2005 à Ziguinchor. Pour y aller, les pèlerins étaient accompagnés jusqu'à la frontière gambienne par les forces de l'ordre qui nous ont abandonnés là-bas. Les pèlerins sont allés en Casamance dans de mauvaises conditions... le bac mobilisé pour traverser le fleuve [Gambie] était insuffisant pour eux. Ousmane Ngom [ministre de l'intérieur en ce moment à l'époque et une des grandes figures du PDS, parti au pouvoir] fut accueilli à la Journée Mondiale de la Jeunesse avec des huées et des jets de sachets d'eau. Au retour, les jeunes ont dû passer par Tambacounda [contournant ainsi la Gambie] pour regagner les autres régions". René raconte aussi comment de jeunes étudiants à l'université n'ont pas pu faire leur examen ou de justesse. Il pense que si cela aurait été impensable avec les mourides.

À entendre certains de mes interlocuteurs, les deux mandats de Wade sont une succession de mauvaises nouvelles pour la communauté catholique qui, par moments, lui a pourtant exprimé sa gratitude⁴²¹. En 2007, constatant certains manquements dans l'organisation des pèlerinages catholiques, les femmes catholiques avaient appelé le ministère des affaires étrangères "à appuyer davantage l'organisation du pèlerinage aux Lieux Saints de la Chrétienté"⁴²². Il est toutefois un événement que mes interlocuteurs ont

⁴²⁰ Entretien avec René, le 21 mai 2013, à Dakar.

⁴²¹ Le Cardinal Sarr qui l'a remercié pour l'appui qu'il a accordé pour faciliter la présence de Sénégalais à Rome lorsqu'il accéda à la dignité cardinalice. Horizons africains de décembre 2007.

⁴²² Horizons africains de mars 2007, numéro 590.

encore du mal à digérer. Il s'agit des propos du président Wade lors de la construction du monument de la Renaissance africaine. Inauguré en 2010, ce monument comme son nom l'indique devait souligner la renaissance d'un continent caractérisé jusqu'ici par la pauvreté (De Jong et Fauché, 2010). Devant la controverse suscitée par ce monument dénoncé par plusieurs autorités religieuses, Wade a fait référence aux statues de Jésus-Christ présentes dans les églises (De Jong et Fauché, 2010) et affirma que "pour les musulmans, les églises, c'est pour prier quelqu'un qui n'est pas Dieu. Ils [les catholiques] prient Jésus Christ dans les églises, tout le monde le sait"⁴²³". Beaucoup de mes interlocuteurs ont regretté ces propos⁴²⁴. Louis, un enseignant sérère, trouve les propos de Wade stigmatisant envers la communauté catholique⁴²⁵. Certains y voient une vraie limite aux rapports entre l'État et la communauté catholique⁴²⁶. M. Ndiaye, quant à lui, Wade l'a formulé ses propos dans un esprit "machiavélique" car, dit-il, Wade s'est attaché à "diviser pour régner"⁴²⁷". Une interprétation que ne renierait pas Timothée qui pense que Wade fait partie de ces individus "mal intentionnés" qui peuvent "gâter" les rapports entre musulmans et catholiques dans le pays⁴²⁸. Certains de mes interlocuteurs n'ont tout de même pas manqué de souligner que les musulmans se sont démarqués de ces propos voire les ont condamnés⁴²⁹. Mais, toujours est-il que les propos de Wade ont heurté les croyances des catholiques que j'ai interrogés⁴³⁰.

⁴²³ Voir le site de Seneclash.com, "Affrontement entre des jeunes chrétiens et les forces de l'ordre devant la cathédrale", <http://seneclash.com/Affrontement-entre-des-jeunes.html> (page consultée le 17 août 2013).

⁴²⁴ Entretien du 21 juin 2013 avec un religieux, à Dakar. Entretien du 16 juillet 2013 avec un prêtre, à Dakar. Entretien avec Olivier, le 11 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec Gérard, le 27 juin 2013, à Dakar.

⁴²⁵ Entretien avec Louis, le 22 mai 2013, à Dakar.

⁴²⁶ Entretien avec Martin, le 24 mai 2013, à Dakar. Entretien avec Patrick, le 31 mai 2013, à Dakar.

⁴²⁷ Entretien avec M. Ndiaye, le 6 juin 2013, à Dakar.

⁴²⁸ Entretien avec Timothée, le 7 juin 2013, à Dakar.

⁴²⁹ Entretien avec René, le 21 mai 2013, à Dakar. Entretien avec Justin, le 1er juin 2013, à Dakar. Entretien avec M. Coly, le 6 juin 2013, à Dakar.

⁴³⁰ Entretien avec Louis, le 22 mai 2013, à Dakar. Entretien avec Gérard, le 27 juin 2013, à Dakar.

Par ailleurs, on a précédemment parlé de René, un jeune laïc d'origine mankagne, qui a déploré le fait que les autorités administratives de Bargny n'aient pas permis aux catholiques de construire une église. Dans la discussion, René n'a pas manqué de préciser que c'est sous le régime de Wade que cela s'est produit⁴³¹. Il a aussi parlé de l'affaire de l'église de Mbao qu'est s'est aussi déroulée sous le régime de Wade. Propriété de l'archidiocèse de Dakar depuis 1953, le domaine de l'église de Mbao fut réquisitionné dans les années 1970 par l'État sénégalais pour établir une zone franche. Ce projet fut abandonné et l'Église pensait recouvrer ses droits sur ces terres mais y trouva une société qui en avait acquis le titre foncier⁴³². Cette situation fut vécue comme un affront pour toute la communauté catholique sénégalaise qui se mobilisa, forçant Wade à leur restituer le domaine⁴³³. René a son interprétation de l'histoire. Pour lui, l'État voulait donner le domaine de l'église à Mbao à des ministres mais les catholiques ont vivement protesté contre cela. Justin, pour sa part, croit que l'État a saisi une partie d'un terrain, situé à Mbao, appartenant à l'Église, pour le donner à des enseignants⁴³⁴. Un prêtre croit qu'il s'agit d'une dépossession de la part de l'État et qu'elle lèse les catholiques⁴³⁵. Mbao est suscite la convoitise de plusieurs promoteurs fonciers, dont des dirigeants politiques⁴³⁶, dont l'appétit

⁴³¹ Entretien avec René, le 21 mai 2013, à Dakar.

⁴³² Voir le site de Seneweb.com, "Litige foncier : Les catholiques de Mbao en brassards rouges pour sauver leur église", http://www.seneweb.com/news/Societe/litige-foncier-les-catholiques-de-mbao-en-brassards-rouges-pour-sauver-leur-eglise_n_9382.html (page consultée le 12 août 2013).

⁴³³ Voir le site de Allafrika.com, "Sénégal: Litige foncier à Mbao, le chef de l'État restitue le terrain à l'église", <http://fr.allafrika.com/stories/200704020133.html> (page consultée le 12 août 2013).

⁴³⁴ Entretien avec Justin, le 1er juin 2013, à Dakar.

⁴³⁵ Entretien du 12 juin 2013 avec un prêtre, à Dakar.

⁴³⁶ Voir le site de Directinfos.net, "Scandale foncier à Zac Mbao: les populations en colère", <http://directinfos.net/index.php/menu-combos/2950-scandale-foncier-a-zac-mbao--les-populations-en-colere> (page consultée le 12 août 2013).

provoque la crainte des catholiques qui habitent dans cette localité située non loin de Dakar⁴³⁷.

En outre, des catholiques comme Justin reprochent à Wade d'avoir " voulu, à un moment donné, prendre une partie du domaine du cimetière Saint-Lazare, situé près de la VDN, pour y faire une Place du "XXème siècle"⁴³⁸". Justin assimile ce projet à ces projets qui se veulent grandioses dont Wade a le secret. Gérard, pour sa part, croit que c'est Karim Wade, fils d'Abdoulaye Wade et ministre aux multiples portefeuilles, qui "a voulu prendre une partie du cimetière Saint-Lazare"⁴³⁹". Il s'est plaint de ces intentions et pense que cela fait partie de la "boulimie foncière" qui a cours à Dakar.

Avec tout ceci, il n'est pas étonnant que mes interlocuteurs catholiques accusent Wade de tous les maux, allant du blocage de la Radio privée qu'il voulait avoir et qu'ils ont finalement eu sous l'actuel régime⁴⁴⁰ à la profanation des cimetières catholiques⁴⁴¹, en passant par la banalisation de la distribution ostentatoire d'argent⁴⁴² ou l'arrogance des membres de son parti⁴⁴³. Ils lui reprochent aussi ses propos divers comme lorsqu'il a prononcé un discours où il dit que les catholiques ne sont pas reconnaissants envers tout ce qu'il a fait pour eux⁴⁴⁴ ainsi que l'interpellation musclée de l'homme politique, Jean-Paul Dias, à la Cathédrale de Dakar en pleine messe⁴⁴⁵. Il n'est aussi pas étonnant que beaucoup de mes interlocuteurs catholiques parlent d'amélioration progressive des rapports entre

⁴³⁷ Voir le site de Rewmi.com, "Menaces d'expulsion: les catholiques de Mbao battent le macadam", http://www.rewmi.com/Menaces-d-expulsion-Les-catholiques-de-Mbao-battent-le-macadam_a8977.html (page consultée le 12 août 2013).

⁴³⁸ Entretien avec Justin, le 1er juin 2013, à Dakar.

⁴³⁹ Entretien avec Gérard, le 27 juin 2013, à Dakar.

⁴⁴⁰ Entretien avec René, le 21 mai 2013, à Dakar.

⁴⁴¹ Entretien avec Anne, le 18 juin 2013, à Dakar.

⁴⁴² Entretien du 21 juin 2013 avec un religieux, à Dakar.

⁴⁴³ Entretien avec Fabien, le 18 juillet 2013, à Dakar.

⁴⁴⁴ Entretien du 16 juillet 2013 avec un prêtre, à Dakar.

⁴⁴⁵ Entretien avec Fabien, le 18 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec M. Ndiaye et M. Coly, le 6 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Claire, le 24 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Olivier, le 11 juillet 2013, à Dakar. Entretien du 16 juillet 2013 avec un prêtre, à Dakar.

catholiques et État après la période de Wade⁴⁴⁶, un d'entre eux disant que l'Église catholique était perçue comme un adversaire par Wade⁴⁴⁷.

Aux yeux des catholiques interrogés, la période où Wade était au pouvoir est caractéristique de la puissance politique de l'islam élevée à son paroxysme. Selon eux, à l'époque, les musulmans dominaient non seulement l'appareil d'État sur le plan numérique mais ils se permettaient aussi, par l'intermédiaire des actions singulières de Wade, de prendre les catholiques à partie et de porter atteinte à leurs intérêts. Partant de ceci, nombreux sont mes interlocuteurs qui appréhendent sérieusement la montée de l'islamisme dont le volet politique est potentiellement dangereux pour leur position déjà fragile. Mais, avant de parler de la posture de mes interlocuteurs sénégalais vis-à-vis de la montée de l'islamisme, il faut dire un mot sur les rapports qu'entretiennent les catholiques et protestants selon des perceptives qui leur sont propres.

Les protestants: entre méfiance et rapprochement

Contrairement au cas du Burkina Faso où mes interlocuteurs perçoivent les *mercas* (mot utilisé pour désigner les protestants en général) comme des adversaires politiques et des compétiteurs religieux, mes interlocuteurs sénégalais sont partagés entre la méfiance et le rapprochement en ce qui concerne les protestants. En outre, ils ont davantage tendance à faire distinguer les "sectes protestantes" des églises (luthérienne, calviniste et anglicane, surtout) dignes de ce nom et reconnues par l'Église catholique comme interlocutrices. Mes interlocuteurs se méfient des sectes qu'ils voient comme des concurrents religieux dont les

⁴⁴⁶ Entretien avec Martin, le 24 mai 2013, à Dakar. Entretien du 17 juin 2013 avec un religieux, à Dakar.

⁴⁴⁷ Entretien avec Fabien, le 18 juillet 2013, à Dakar.

méthodes sont parfois douteuses⁴⁴⁸. Selon Gérard, un diola qui travaille dans l'enseignement catholique, affirme que "les sectes jouent sur la pauvreté pour attirer de nouveaux fidèles. Leur développement ne touche pas seulement les catholiques. Elles disent faire des guérisons pour les gens... Une femme a été déplumée par une secte qui lui demandait d'abord 5000 francs et la femme s'est finalement trouvée à vendre sa maison pour la secte [...]. À l'intérieur des sectes, si on a besoin de sexe, on vous donne quelqu'un; si vous avez besoin d'argent, on vous en donne aussi⁴⁴⁹". Un prêtre sérère prend les "sectes" très au sérieux et abonde dans le même sens quand il pense que les "sectes sont très entreprenantes et attirent des fidèles par les animations lors de leurs célébrations et l'argent dont elles disposent. Elles utilisent la pauvreté des gens pour pouvoir les convertir. C'est par exemple le cas en milieu rural... Une des paroisses, dans laquelle j'étais, regroupe 90 villages et il est difficile pour les prêtres d'aller dans chacun de ces villages. Une de ces sectes est allée dans un seul village et a commencé à y creuser un puits, puis à établir une école et un centre de santé. Le but était d'attirer de nouveaux fidèles⁴⁵⁰". Parmi les "sectes", certains de mes interlocuteurs ont mentionné les Témoins de Jéhovah dont ils n'ont pas une très bonne opinion⁴⁵¹. Le clergé catholique s'est toujours montré méfiant vis-à-vis de ces "sectes" avec leurs "colporteurs qui s'obstinent à votre porte" et à qui l'Église doit s'opposer⁴⁵².

⁴⁴⁸ Entretien du 14 juin 2013 avec un prêtre, à Dakar. Entretien avec Youssou, le 25 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Patricia, le 28 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Gora, le 15 juillet 2013, à Dakar.

⁴⁴⁹ Entretien avec Gérard, le 27 juin 2013, à Dakar.

⁴⁵⁰ Entretien du 14 juin 2013 avec un prêtre, à Dakar.

⁴⁵¹ Entretien avec Francis, le 7 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Léopold, le 3 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec Léa, le 6 juillet 2013, à Thiès. Entretien avec Fabien, le 18 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec Carlos, le 22 juillet 2013, à Dakar.

⁴⁵² *Horizons africains* d'août-octobre 1959, numéro 113. *Horizons africains* de décembre 1959, numéro 115. *Horizons africains* de janvier 1970, numéro 217.

Mes interlocuteurs sénégalais ont une vision plus favorable des autres églises protestantes, notamment les luthériens, les calvinistes ou les anglicans, avec qui ils disent avoir beaucoup en commun⁴⁵³. Un prêtre pense qu'il y a un dialogue œcuménique, des rapports soutenus, entre l'Église catholique ces églises et qu'elles sont en communion. Pour lui, ces églises partagent avec l'Église catholique le baptême et le credo de Nicée⁴⁵⁴. Un autre prêtre m'a confié être chargé du volet du dialogue œcuménique de l'Année de la Foi dans sa paroisse⁴⁵⁵. Ainsi, il noue des relations avec les protestantes reconnues par l'Église catholique. En tout état de cause, malgré la méfiance évoquée, mes interlocuteurs sénégalais ne se sentent généralement pas menacés par des protestants, de toute façon, bien moins nombreux qu'eux⁴⁵⁶. Contrairement au cas du Burkina Faso, ils n'appréhendent pas leur montée au pouvoir ou l'influence de leurs idées dans la politique. En outre, comme dans le cas du Burkina Faso, ils ne sont pas favorables à une intervention de l'État face à l'éclosion des églises protestantes; pour eux, il revient aux catholiques de trouver eux-mêmes des solutions face aux sectes protestantes, notamment à revoyant la Pastorale de l'Église catholique et en raffermissant l'éducation religieuse⁴⁵⁷. Si les catholiques sénégalais

⁴⁵³ Entretien avec M. Coulibaly et Louis, le 22 mai 2013, à Dakar. Entretien avec Papiss, le 11 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Youssou, le 25 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Isaac, le 26 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Patricia, le 28 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Léa, le 6 juillet 2013, à Thiès. Entretien avec Marc, le 8 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec Olivier, le 11 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec Fabien, le 18 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec M. Cissokho, le 23 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec Bruno, le 24 juillet 2013, à Dakar.

⁴⁵⁴ Entretien du 8 juin 2013 avec un prêtre, à Dakar.

⁴⁵⁵ Entretien du 12 juin 2013 avec un prêtre, à Dakar.

⁴⁵⁶ Entretien avec Justin, le 1er juin 2013, à Dakar. Entretien avec Georges, le 3 juin 2013, à Dakar.. Entretien du 17 juin 2013 avec un religieux, à Dakar. Entretien avec Isaac, le 26 juin 2013, à Dakar. Entretien avec M. Cissokho, le 23 juillet 2013.

⁴⁵⁷ Entretien avec Martin, le 24 mai 2013, à Dakar. Entretien avec Justin, le 1er juin 2013, à Dakar. Entretien avec M. Manga, le 6 juin 2013, à Dakar. Entretien en M. Ndiaye et M. Coly, le 6 juin 2013, à Dakar. Entretien du 12 juin 2013 avec un prêtre, à Dakar. Entretien du 14 juin 2013 avec un prêtre, à Dakar. Entretien du 21 juin 2013 avec un religieux, à Dakar. Entretien avec Claire, le 24 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Patricia, le 28 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Léopold, le 3 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec M. Cissokho, le 23 juillet 2013, à Dakar.

que j'ai interrogés ne voient pas dans le développement relatif des églises protestantes une menace politique, ils ont une toute autre représentation de la montée de l'islamisme.

La crainte d'une domination exacerbée des musulmans: le spectre de l'islamisme

Comme on l'a vu dans le cas du Burkina Faso, la montée des mouvements islamistes, armés ou non, fait la une des médias depuis plusieurs années. La montée de l'islamisme, à tort ou à raison, est au cœur des représentations sur le Sahel. Dans le cas du Sénégal, si d'une part beaucoup de mes interlocuteurs affirment avoir généralement de bonnes relations avec les musulmans,⁴⁵⁸ d'autres notent des difficultés de cohabitation entre catholiques et musulmans, notamment en raison de ce qu'ils perçoivent être un certain durcissement des positions de leurs voisins musulmans. Par exemple, Guy, un employé dans l'enseignement catholique, d'origine sérère, m'a raconté un épisode qui révèle un aspect moins reluisant de la cohabitation interreligieuse: "un de mes meilleurs amis d'enfance était un toucouleur... J'ai tout fait pour lui. Il avait fait de ma maison sa deuxième maison. Lors des Vendredis Saints marquant la fin du Carême, ma mère préparait jusqu'à quinze seaux de *ngalakh* [plat à base de bouillie de mil et d'un jus à l'arachide] pour les gens du quartier. Un Vendredi Saint, mon ami toucouleur vint chez moi et voulut manger le *ngalakh* sur place et ne pas l'amener chez lui car sa mère jetait systématiquement le *ngalakh* que ma mère leur donnait. Je pense que c'est parce que cela provenait de catholiques. Mais,

⁴⁵⁸ Entretien avec Isaac, le 26 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Patricia, le 28 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Alexandre et Marc, le 8 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec Thierry, le 11 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec Archibald, le 12 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec Gora, le 15 juillet 2013, à Dakar. Entretien du 16 juillet 2013 avec un prêtre, à Dakar. Entretien avec Fabien, le 18 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec Henri, le 19 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec Robert, le 19 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec Carlos, le 22 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec M. Cissokho, le 23 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec Bruno, le 24 juillet 2013, à Dakar.

mon ami toucouleur voulait bien manger de ce *ngalakh*⁴⁵⁹". En relatant cette période de sa vie, Guy paraissait très affecté. Certains comme Léopold, Françoise ou Papiss digèrent mal les remarques de certains musulmans, notamment des mourides, sur le fait que les "chrétiens iront en enfer"⁴⁶⁰. Léopold affirme par exemple que "les mourides [...] me disent que je ne peux aller au paradis car je suis chrétien. J'ai dit à un musulman [vraisemblablement un mouride] que s'il croit que le paradis lui est réservé et s'il arrive qu'il décède avant moi, il n'a qu'à fermer les portes du paradis et casser la clé puis la jeter. Je pense qu'on ne sera jugé qu'en fonction de ses actes [dans l'au-delà] et non de la religion"⁴⁶¹. Les conversions sont aussi un enjeu central qui provoque, selon mes interlocuteurs, des problèmes entre musulmans et catholiques. Raymond ou Léopold pensent que les musulmans, par l'intermédiaire du mariage interreligieux, attirent beaucoup de leurs coreligionnaires vers l'islam alors qu'ils notent très peu de conversion de l'islam vers le catholicisme⁴⁶².

Malgré tout ceci, plusieurs de mes interlocuteurs pensent qu'il y a une bonne cohabitation entre les musulmans et les catholiques. Ils donnent souvent l'exemple des fêtes religieuses ou des événements familiaux pour illustrer le "dialogue islamo-chrétien". Pour eux, lors de la fête de Pâques, les catholiques offrent du *ngalakh* aux musulmans qui, lors des fêtes de Korité (à la fin du Ramadan) ou de la Tabaski ("la fête du mouton"), leur rendent la pareille⁴⁶³. De plus, selon eux, catholiques et musulmans se rendent visitent

⁴⁵⁹ Entretien avec Guy, le 10 juillet 2013, à Dakar.

⁴⁶⁰ Entretien avec Françoise, le 20 mai 2013, à Popenguine. Entretien avec Papiss, le 11 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Léopold, le 3 juillet 2013, à Dakar.

⁴⁶¹ Entretien avec Léopold, le 3 juillet 2013, à Dakar.

⁴⁶² Entretien avec Raymond, le 18 mai 2013, à Dakar. Entretien avec Léopold, le 3 juillet 2013, à Dakar.

⁴⁶³ Entretien avec Martin, le 24 mai 2013, à Dakar. Entretien avec M. Manga, le 6 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Isaac, le 26 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Gérard, le 27 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Marc, 8 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec Fabien, le 18 juillet 2013, à Dakar.

mutuellement lors d'événements malheureux ou heureux⁴⁶⁴. Beaucoup de mes interlocuteurs ont aussi insisté sur le dialogue entre leaders religieux, entre les grands marabouts musulmans et le clergé catholique⁴⁶⁵. Ils se souviennent par exemple des relations qu'entretenait le feu Cardinal Hyacinthe Thiandoum avec feu El Hadji Seydou Nourou Tall et avec feu El Hadji Abou Aziz Sy. En outre, certains d'entre eux disent même avoir de très bons rapports avec les "*ibadous*"⁴⁶⁶, nom donné à des musulmans qui souhaitent un retour vers les fondements de l'islam; l'équivalent, toutes proportions gardées, des *wahhabia* au Burkina Faso. Un religieux m'a raconté qu'une de ses élèves est *ibadou*. "Elle est très intelligente dit-il. Elle ne porte son voile qu'à l'extérieur de l'établissement. Je lui tends la main et je lui dis que je suis plus *ibadou* que toi! Et elle me serre la main sans problème." Les femmes *ibadou* ne serrent pas en principe la main aux hommes. Avec cette histoire, le religieux évoque non seulement la complicité qui le lie à cette élève *ibadou* mais aussi, implicitement, le fait que cette complicité est favorisée par le vœu de chasteté qu'il a formulé en tant que religieux et qui ferait de lui, à ses yeux, l'équivalent d'un *ibadou* catholique.

Par ailleurs, selon beaucoup de mes interlocuteurs, la cohabitation entre les catholiques et les musulmans est due au fait que le catholicisme et l'islam sont des religions exogènes qu'ont, à un moment donné, choisi des adeptes de croyances traditionnelles⁴⁶⁷.

⁴⁶⁴ Entretien du 21 juin 2013 avec un religieux, à Dakar. Entretien avec Youssou, le 25 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Archibald, le 12 juillet 2013, à Dakar.

⁴⁶⁵ Entretien avec M. Coulibaly, le 22 mai 2013, à Dakar. Entretien avec Jean, le 18 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Gérard, le 27 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Guy, le 10 juillet 2013, à Dakar. Entretien du 16 juillet 2013 avec un prêtre, à Dakar. Entretien avec Robert, le 19 juillet 2013, à Dakar.

⁴⁶⁶ Entretien avec M. Manga, le 6 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Francis, le 7 juin 2013, à Dakar. Entretien du 6 juillet 2013 avec un religieux, à Dakar. Entretien avec M. Cissokho, le 23 juillet 2013, à Dakar.

⁴⁶⁷ Entretien avec Ambroise, le 22 mai 2013, à Dakar. Entretien avec M. Fall, le 19 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec Carlos, le 22 juillet 2013, à Dakar.

D'après eux, le catholicisme et l'islam ne peuvent pas ainsi être des facteurs de division entre des individus qui peuvent d'ailleurs souvent être membres d'une même famille⁴⁶⁸.

À l'instar de ce qu'on a constaté au Burkina Faso, certains événements récents constituent pour mes interlocuteurs un motif pour craindre une érosion de la cohabitation entre musulmans et catholiques. Plus encore, ces événements représentent une menace à leur position déjà précaire sur le plan politique. Selon mes interlocuteurs, il s'agit d'événements indissociables de la montée de l'islamisme au Sénégal et dans le Sahel.

Récemment, une statue de la Vierge a été détruite dans le quartier des "Parcelles Assainies"⁴⁶⁹ et certains de mes interlocuteurs y ont vu un signe d'un islam de plus en plus intolérant à l'égard des autres communautés religieuses⁴⁷⁰. Pourtant, le responsable de cette violence est un déficient mental. Toutefois, l'épisode révèle la crainte suscitée par la montée des réformistes musulmans dans le pays. Certains de mes interlocuteurs ont eu une opinion similaire à propos de la profanation de cimetières, surtout celui de Saint-Lazare⁴⁷¹. Même si l'auteur des vols d'objets de piété dans les cimetières a été arrêté et n'a rien d'un islamiste⁴⁷², on ne peut ici aussi négliger le sentiment d'une menace islamiste chez certains de mes interlocuteurs. Ceux-ci ont vu dans l'affaire du vol dans les cimetières catholiques un

⁴⁶⁸ Entretien avec Martin, le 24 mai 2013, à Dakar. Entretien avec Claire, le 24 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Youssou, le 25 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Isaac, le 26 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Alexandre, le 8 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec Fabien, le 18 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec M. Fall, le 19 juillet 2013, à Dakar.

⁴⁶⁹ Voir le site de Soleil.sn, "Eglise des Parcelles Assainies : Le Cardinal Sarr condamne la profanation de la statue de la Vierge Marie", http://www.lesoleil.sn/index.php?option=com_content&view=article&id=27602:eglise-des-parcelles-assainies--le-cardinal-sarr-condamne-la-profanation-de-la-statue-de-la-vierge-marie&catid=59:house-design&Itemid=108 (page consultée le 17 août 2013).

⁴⁷⁰ Entretien avec Timothée, le 7 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Anne, le 18 juin 2013, à Dakar.

⁴⁷¹ Entretien du 18 mai 2013 avec une religieuse, à Dakar. Entretien avec Martin, le 24 mai 2013, à Dakar. Entretien avec Timothée, le 7 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Anne, le 18 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Bruno, le 24 juillet 2013, à Dakar.

⁴⁷² Voir le site de Senego.net, "Cimetières Saint Lazare: Le profanateur dans les mailles de la Police", http://senego.net/religion/2013/07/10/cimetieres-saint-lazare-profanateur-mailles-police_103334.html (page consulté le 10 juillet 2013).

danger qui les guette. Selon eux, le spectre de l'islamisme rode et investit les médias, par l'intermédiaire de prêches⁴⁷³ et les établissements scolaires, dont les écoles privées catholiques qui sont prises avec des problèmes liés aux filles voilées⁴⁷⁴. Il y a ainsi une peur de la monnaie de "fanatiques" musulmans⁴⁷⁵ et la volonté de certains hommes politiques de rétablir la peine de mort est considéré comme un indicateur de la poussée islamiste dans les milieux politiques⁴⁷⁶.

Si certains de mes interlocuteurs pensent qu'il y a peu de chance que l'islamisme s'implante au Sénégal de manière durable en raison notamment de l'importance de l'islam maraboutique dans le pays⁴⁷⁷, il existe chez d'autres une réelle crainte surtout après les événements au Nord-Mali, au Nord-Nigeria ou au Niger. Ainsi, comme au Burkina Faso, des interlocuteurs catholiques pensent que l'État doit être extrêmement vigilant face au développement de l'islamisme dans la sous-région avec une surveillance accrue des frontières et le renforcement du dispositif de sécurité⁴⁷⁸. Ils pensent que la vigilance doit aussi être de mise à l'intérieur du pays. Certains pensent que l'État doit "voir la philosophie derrière les écoles financées par des puissances arabes"⁴⁷⁹ et porter son attention sur les *ibadous* porteurs de l'islamisme⁴⁸⁰. D'autres pensent que l'islamisme est en rivalité avec l'islam confrérique et que ce dernier est de loin préférable car plus tolérant sur le plan religieux. Aussi, préconisent-ils que l'État s'appuie sur les confréries religieuses pour

⁴⁷³ Entretien avec Youssou, le 25 juin 2013, à Dakar.

⁴⁷⁴ Entretien du 17 juin 2013 avec un religieux, à Dakar. Entretien avec Gora, le 15 juillet 2013, à Dakar.

⁴⁷⁵ Entretien avec Marc, le 8 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec Guy, le 10 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec Fabien, le 18 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec Robert, le 19 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec M. Cissokho, le 23 juillet 2013, à Dakar.

⁴⁷⁶ Entretien du 14 juin 2013 avec un prêtre, à Dakar.

⁴⁷⁷ Entretien avec René, le 21 mai 2013, à Dakar. Entretien avec Patrick, le 31 mai 2013, à Dakar. Entretien avec Claire, le 24 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Isaac, le 26 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Carlos, le 22 juillet 2013, à Dakar.

⁴⁷⁸ Entretien avec Georges, le 3 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Marc, le 8 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec M. Fall, le 19 juillet 2013, à Dakar.

⁴⁷⁹ Entretien du 12 juin 2013 avec prêtre, à Dakar.

⁴⁸⁰ Entretien avec Alexandre et Marc, le 8 juillet 2013, à Dakar.

contrer le développement de l'islamisme⁴⁸¹. De ce fait, mes interlocuteurs craignent davantage un islam réformiste qu'un islam soufi qu'ils considèrent pourtant comme excessivement dominant sur les plans politique et social.

Selon certains de mes interlocuteurs, l'État est déjà à pied d'œuvre pour faire face au développement de l'islamisme. Depuis l'Opération Serval de la France au Nord-Mali, l'État sénégalais pose en effet multiples actions pour combattre l'islamisme militant et armé⁴⁸²; ce qui satisfait certains de mes interlocuteurs⁴⁸³.

En tout état de cause, l'islamisme, en tant qu'idéologie politique et sociétale, préoccupe mes interlocuteurs. Cela est d'autant plus compréhensible qu'à leurs yeux, les musulmans les dominent déjà sur le plan politique. La domination d'un islam réformiste mettrait à mal leur position déjà précaire sur le plan politique. Après tout, comme on l'a vu, selon eux, l'influence grandissante des idées réformistes tend à bouleverser le dialogue islamo-chrétien déjà fragile pour certains⁴⁸⁴.

Conclusion : les représentations centrales des catholiques sénégalais

Si, pour mes interlocuteurs burkinabè, l'"Esprit du christianisme" est au cœur de l'État et de l'histoire politique post-coloniale de leur pays, il n'en ait rien pour mes interlocuteurs sénégalais. Au contraire, s'il fallait raisonner en ces termes, à leurs yeux, ce

⁴⁸¹ Entretien avec Justin, le 1er juin 2013, à Dakar. Entretien avec M. Ndiaye et M. Coly, le 6 juin 2013, à Dakar. Entretien du 14 juin 2013 avec un prêtre, à Dakar. Entretien du 21 juin 2013 avec un religieux, à Dakar. Entretien avec Robert, le 19 juillet 2013, à Dakar.

⁴⁸² Voir par exemple le site de Seneweb.com, "Entrée massive de terroristes au Sénégal : La police encercle les Jihadistes", http://www.seneweb.com/news/Sécurité/entree-massive-de-terroristes-au-senegal_n_111683.html, page consultée le 26 novembre 2013.

⁴⁸³ Entretien avec Timothée, le 7 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Francis, le 7 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Jean, le 18 juin 2013, à Dakar. Entretien du 21 juin 2013 avec un religieux, à Dakar. Entretien avec Bruno, le 24 juillet 2013, à Dakar.

⁴⁸⁴ Entretien avec André et Fabienne, le 25 juillet 2013, à Dakar.

serait plutôt un "Esprit de l'islam" qui imprènerait l'État et l'histoire politique du Sénégal. Ils notent des rapports parfois difficiles avec l'État, notamment sous le régime de Wade⁴⁸⁵. Il apparaît chez mes interlocuteurs que les catholiques sénégalais constituent une communauté dominée sur le plan politique par les musulmans. Contrairement au cas du Burkina Faso, ils ne se représentent pas l'enseignement catholique comme une institution formatrice d'élites politiques. Certains d'entre eux ont même noté qu'il s'agit d'un enseignement déprécié par l'État. Ils se représentent surtout l'appareil d'État comme un ensemble d'institutions contrôlées par les musulmans et influencées par les familles maraboutiques. Pour eux, la montée de l'islamisme signifierait une précarisation sociale et politique plus accentuée. Lors d'un récent voyage au Sénégal, j'ai eu une conversation un catholique qui s'est indigné du fait qu'il n'y ait pas de vendeur de sandwich durant le mois de Ramadan. Et il a affirmé sur un ton sérieux que cela veut dire qu'il n'y a pas d'État laïque au Sénégal. Un autre catholique m'a aussi dit que l'islam a maintenant pris tellement de place que beaucoup de ses coreligionnaires envisageaient l'exil par l'immigration vers les pays occidentaux. Pour lui, tant qu'existaient des couples présidentiels chrétiens (comme celui de président Senghor) ou mixtes (entre un musulman et une chrétienne comme c'était le cas pour les présidents Diouf ou Wade), la situation des catholiques était appréciable. Mais, selon lui, l'avènement d'un couple présidentiel intégralement musulman (comme c'est le cas pour le président actuel) sonne le glas pour les catholiques au Sénégal. Ces propos peuvent sembler curieux mais confirment les représentations de mes interlocuteurs qui assimilent souvent l'État à l'islam.

⁴⁸⁵ Entretien avec René, le 21 mai 2013, à Dakar. Entretien avec Louis, le 22 mai 2013, à Dakar. Entretien avec M. Ndiaye et M. Coly, le 6 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Francis, le 7 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Papiss, le 11 juin 2013, à Dakar. Entretien du 12 juin 2013 avec un prêtre, à Dakar. Entretien avec Jean, le 18 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Claire, le 24 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Gérard, le 27 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Carlos, le 22 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec Bruno, le 24 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec Fabienne, le 25 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec Isaac, le 26 juin 2013, à Dakar.

À l'inverse de Wade, beaucoup de mes interlocuteurs démontrent une grande admiration pour Senghor, premier président de la République du Sénégal. Il importe de souligner que Senghor a été le seul président catholique du pays, ceci pouvant expliquer cela⁴⁸⁶. Un membre du clergé m'a raconté une histoire à son propos: "Senghor en 1977, lors de la visite d'une personnalité du monde arabe, est passé avec son invité devant la Cathédrale [de Dakar] et a vu des enfants jouer sur le gazon sur le devanture. Il a demandé aux responsables de la Cathédrale pourquoi les enfants jouaient là [vu qu'il y avait d'autres jardins publics dans les alentours]. Le curé lui a demandé de l'aider pour construire une clôture [celle qu'on voit maintenant] entourant la Cathédrale. Senghor, en très fin politicien, décida de construire d'abord une clôture pour la Grande Mosquée de Dakar et ensuite aider à la construction de celle de la Cathédrale⁴⁸⁷". Le prêtre voulait signifier par là deux choses. D'une part, il affirme que Senghor s'est toujours attaché à garantir un équilibre entre les musulmans et les catholiques. D'autre part, selon lui, Senghor est un politicien exceptionnel qu'il considère comme "le plus grand homme politique de l'Afrique post-indépendance, un peu devant Mandela et Julius Nyerere". En outre, il semble estimer le président Diouf pour qui il "voue un profond respect [et] dont l'épouse est catholique..." tout en rappelant qu'Abdou Diouf et son épouse lisait la Bible un quart d'heure par jour si bien qu'ils l'ont lu cinq fois".

Senghor semble être un motif de fierté pour mes interlocuteurs sénégalais. Étant catholique, Senghor a gouverné le Sénégal, un pays à majorité musulmane, pendant vingt ans. Cependant, mes interlocuteurs reconnaissent que, même sous sa présidence, l'islam disposait déjà d'une influence considérable sur l'État. Par ailleurs, comme dans le cas du

⁴⁸⁶ Entretien avec Françoise, le 20 mai 2013, à Popenguine. Entretien avec M. Cissokho, le 23 juillet 2013, à Dakar. Entretien du 16 juillet 2013 avec un prêtre, à Dakar. Entretien avec Fabien, le 18 juillet 2013, à Dakar.

⁴⁸⁷ Entretien du 16 juillet 2013 avec un prêtre, à Dakar.

Burkina Faso, les représentations centrales de mes interlocuteurs sénégalais structurent leurs représentations périphériques, plus dépendantes des interactions avec l'État.

CHAPITRE VIII

CATHOLIQUES SÉNÉGALAIS ET REPRÉSENTATIONS PÉRIPHÉRIQUES DE L'ÉTAT: DES INSTITUTIONS GÉNÉRALEMENT NEUTRES SUR LE PLAN RELIGIEUX

Le chapitre précédent a montré que mes interlocuteurs catholiques sénégalais se représentent l'État comme étant sous domination de la majorité musulmane. Ce faisant, il a bien mis en relief certaines dynamiques à propos desquelles ils se sentent marginalisés par l'État sénégalais. Dans ce chapitre, je vais montrer que, dans leurs interactions avec les organes de l'État, mes interlocuteurs sénégalais se représentent généralement ceux-ci comme des institutions neutres sur le plan religieux. Il existe, de ce fait, un certain décalage voire un paradoxe entre ces représentations périphériques et les représentations centrales évoquées au chapitre précédent. Malgré le fait qu'ils croient constituer une communauté religieuse marginalisée sur le plan politique, mes interlocuteurs sénégalais estiment être traités comme des citoyens de plein droit par les services de l'État. Toutefois, dans leurs interactions avec l'État, certaines de leurs représentations à l'égard de celui-ci confirment les représentations centrales évoquées au chapitre précédent. Comme je l'ai précédemment mentionné, mes interlocuteurs sénégalais pensent que l'appui que l'État offre aux communautés religieuses lors des événements qu'elles organisent se fait en faveur des musulmans et à leur détriment. Mais, comme on le verra, leurs propos peuvent être plus nuancés. Toujours est-il que, comme dans le cas du Burkina Faso, les catholiques sénégalais que j'ai interrogés considèrent que les lois, les décisions du gouvernement ou de la justice ne vont pas à l'encontre de leur foi ou de leurs croyances. Ils croient également

que les forces de l'ordre et la justice sont des institutions neutres sur le plan religieux. Selon eux, l'administration publique sanitaire, scolaire et civile les traite comme leurs concitoyens musulmans dans le sens où ils ont accès aux documents administratifs, aux soins sanitaires et aux institutions éducatives publiques sans que leur religion ne pose problème. Ils pensent jouir sans contrainte de leur droit d'être électeur ou candidat aux élections, lorsque celles-ci se tiennent dans le pays. On constatera ainsi que dans certains domaines, mes interlocuteurs catholiques pensent être traités comme des citoyens à part entière par l'État.

Représentations d'un État religieusement neutres: forces de l'ordre, justice et mesures coercitives

Tout comme dans le cas du Burkina Faso, j'ai voulu connaître les représentations que se font les catholiques sénégalais de leurs relations quotidiennes avec l'État, et notamment avec ce qui constitue peut-être l'institution la plus importante de l'État : son bras armé. Comme je l'ai expliqué plus haut, la littérature indique que, pour les minorités religieuses, c'est bien sûr le rapport à la police, l'armée et la justice qui bien souvent affecte le plus leur quotidien. Or, dans l'ensemble, mes interlocuteurs catholiques sénégalais, à l'instar de leurs coreligionnaires du Burkina Faso, ne semblent pas se représenter comme les victimes des agences coercitives de l'État sénégalais. En général ils ne pensent pas faire l'objet de discrimination de la part de la police, de la gendarmerie ou de la justice⁴⁸⁸. Par

⁴⁸⁸ Entretien avec René, le 21 mai 2013, à Dakar. Entretien avec Patrick, le 31 mai 2013, à Dakar. Entretien avec Justin, le 1er juin 2013, à Dakar. Entretien avec Raymond, le 3 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Georges, le 3 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Timothée, le 7 juin 2013, à Dakar. Entretien du 8 juin 2013 avec un prêtre, à Dakar. Entretien du 12 juin avec un prêtre, à Dakar. Entretien du 17 juin avec un religieux, à Dakar. Entretien avec Jean, le 18 juin, à Dakar. Entretien avec Claire, le 24 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Isaac, le 26 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Patricia, le 28 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Alexandre et

exemple, Bruno, un mankagne dans la cinquantaine, ainsi que Françoise, une jeune sœur, affirment être protégés par les forces de l'ordre et la justice⁴⁸⁹. Monsieur Coulibaly, employé d'un établissement scolaire, affirme même que "dans la rue par exemple, lorsqu'un représentant des forces de l'ordre voit un membre du clergé ayant une croix, il lui parle d'une manière respectueuse et le laisse passer⁴⁹⁰". Un religieux va dans le même sens en disant qu'il n'a "pas expérimenté le fait que la police, l'administration ou la justice prennent à partie les catholiques, en tant que catholiques [...]. Cela est peut-être dû à mon statut de privilégié car on m'accueille bien en tant que frère⁴⁹¹". Monsieur Cissokho a, pour sa part, été un responsable d'une structure ecclésiale. Il me raconte qu'en sa qualité de responsable, il a eu à aller dans les hautes sphères de l'État comme la Cour de cassation et d'autres organes administratifs. Tout le temps, "j'étais très bien reçu", dit-il. Selon ces catholiques, il semble que les forces de l'ordre et la justice éprouvent un certain respect par rapport aux personnes qui font autorité dans l'Église catholique, qu'elles soient prêtre, religieux ou responsable laïc. Mais, c'est là un aspect qui n'est pas toujours bien vu par certains laïcs qui y voient un privilège de plus accordé hautes personnalités de l'Église⁴⁹².

Afin d'explorer d'avantage encore leur rapport quotidien à l'État, j'ai demandé à mes interlocuteurs s'ils pensaient à une loi, de décision du gouvernement ou de la justice qui soit allée à l'encontre de leur foi ou de leurs croyances⁴⁹³. Personne n'a pu identifier un exemple qui puisse aller dans ce sens. Curieusement, comme au Burkina Faso, celui qui a

Marc, le 8 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec Olivier, le 11 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec Archibald, le 12 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec Fabien, le 18 juillet 2013, à Dakar.

⁴⁸⁹ Entretien avec Bruno, le 24 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec Françoise, le 20 mai 2013, à Popenguine.

⁴⁹⁰ Entretien avec M. Coulibaly, le 22 mai 2013, à Dakar.

⁴⁹¹ Entretien du 17 juin avec un religieux, à Dakar.

⁴⁹² Entretien avec Raymond, le 3 juin 2013, à Dakar.

⁴⁹³ Entretien avec René, le 21 mai 2013, à Dakar. Entretien avec Patrick, le 31 mai 2013, à Dakar. Entretien avec Francis, le 7 juin 2013, à Dakar. Entretien du 8 juin 2013 avec un prêtre, à Dakar. Entretien du 12 juin avec un prêtre, à Dakar. Entretien avec Claire, le 24 juin 2013, à Dakar.

cherché à nuancer sa réponse a évoqué des jours fériés. Il s'agit de Jean, un enseignant retraité originaire de Casamance, qui remarque qu'à un moment donné, des députés ont voulu débattre du nombre de jours octroyés aux catholiques pour leurs fêtes. Pour lui, ces députés disaient que "les jours fériés pour les fêtes de Noël et de Pâques étaient très longues alors qu'ils ne le sont pas autant pour les musulmans. Mais Iba Der Thiam [un homme politique sénégalais] leur a dit que le fait que les catholiques aient plus de jours pour leurs fêtes ne date pas d'hier. Il a dit que sous le Gouverneur Faidherbe [à l'époque de la colonisation française], celui-ci avait demandé à une autorité religieuse musulmane s'il fallait mettre le dimanche ou le vendredi comme jour de congé. L'autorité religieuse lui a dit qu'il fallait maintenir le dimanche⁴⁹⁴". L'argument de Jean concerne davantage un jour congé qu'un jour férié (lié à une fête légale) proprement dit. Mais, il faut comprendre que, dans sa référence à Iba Der Thiam, il veut dire que, le nombre de jours fériés consacrés aux fêtes chrétiennes a été fixé depuis la colonisation et que cela a fini par être accepté par la plupart des gens. Il faut noter que Jean pense également qu'il n'y a ni loi ni décision du gouvernement ni décision judiciaire qui soit allée à l'encontre de sa foi et de ses croyances. On a précédemment vu, avec l'exemple des propos de Wade lors de la polémique autour du monument de la Renaissance africaine, que mes interlocuteurs sénégalais ont une toute autre conception en ce qui concerne les discours des officiels de l'État.

Mes interlocuteurs sénégalais pensent ainsi que les forces de l'ordre, la justice et les mesures adoptées par les pouvoirs étatiques ne sont pas discriminatoires envers les catholiques. Leurs réponses sont moins critiques que les Burkinabè vis-à-vis des forces de l'ordre ou du système judiciaire. Ceci est probablement dû au fait que, contrairement au cas du Burkina Faso, mes interlocuteurs sénégalais tendent moins à assimiler les institutions

⁴⁹⁴ Entretien avec Jean, le 18 juin 2013, à Dakar.

coercitives à la pérennisation d'un régime. Il faut rappeler ici que le régime sénégalais est considéré comme étant relativement démocratique avec deux alternances, celles de 2000 et de 2012.

**Représentations de l'État à travers l'accès aux documents administratifs,
l'enseignement et les hôpitaux publics**

La "rencontre" avec l'État, pour les catholiques sénégalais, comme pour tous leurs concitoyens, s'opère aussi au travers de toutes ces procédures ordinaires que sont la délivrance de documents administratifs, notamment les actes de naissance, de mariage, entre autres, émis surtout par les municipalités, ainsi que l'accès aux hôpitaux et à l'enseignement public. Enquêter sur ces rencontres au quotidien, au bas du bas de l'échelle étatique, là où le citoyen catholique rencontre les fonctionnaires peut donc nous renseigner sur les manières par lesquelles la minorité catholique se représente son rapport à l'État. De façon générale, au cours des nombreuses discussions informelles, mes interlocuteurs ne se perçoivent pas comme étant discriminés par "l'État au quotidien" (Blundo 2001) ⁴⁹⁵.

Si leur statut de minorité religieuse ne semble pas affecter leur rapport à l'État au niveau de ces rapports quotidiens, il n'en demeure pas moins qu'ils vivent, comme les autres Sénégalais, les vexations usuelles que mes interlocuteurs burkinabès soulignaient, celles liées aux problèmes de clientélisme et de corruption, mais qui ne sont pas liés aux identités religieuses des usagers de l'administration publique. C'est ainsi que Patrick, un jeune sérère, pense "qu'au Sénégal, en ce qui concerne l'administration, il suffit souvent

⁴⁹⁵ Entretien avec René, le 21 mai 2013, à Dakar. Entretien avec M. Coulibaly, le 22 mai 2013, à Dakar. Entretien avec Jean, le 18 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Martin, le 24 mai 2013, à Dakar. Entretien avec Alexandre et Marc, le 8 juillet 2013, à Dakar.

d'avoir le bras long⁴⁹⁶". Il pense toutefois que, lorsqu'il dépose un document, il ne fait que suivre les procédures et cela se déroule sans problème. Ce n'est pas toujours le cas pour Raymond, un enseignant d'origine diola. Raymond m'a raconté être allé, une fois, déposer un document et pour le traiter, l'agent lui a demandé de lui payer d'abord le petit déjeuner. Raymond lui rétorqua : "tu n'as pas encore pris ton petit déjeuner? Ce n'est pas à moi de te le donner". Le document de Raymond fut bloqué, l'agent n'ayant visiblement pas pris son petit déjeuner. Raymond alla voir une autre personne pour débloquer la situation, pour que sa demande soit traitée et elle le fut⁴⁹⁷. Dans son récit, Raymond ne dit aucunement que le fait d'être catholique a posé problème. Mais son histoire est remarquable dans la mesure où elle révèle la petite corruption qui est une pratique généralisée au sein de l'administration sénégalaise (Blundo et Olivier de Sardan, 2001) et un facteur de ses dysfonctionnements. Robert, un diola, et Monsieur Fall, un sérère originaire de Djilor, ont aussi critiqué la façon de faire dans l'administration sénégalaise ainsi que la qualité du service à la clientèle⁴⁹⁸.

En ce qui concerne l'obtention de permis de l'État ou de documents civils et administratifs, les catholiques sénégalais disent être de citoyens comme les autres et affirment être traités comme tels⁴⁹⁹. À l'instar du Burkina Faso, ils pensent également ne pas être discriminés dans l'accès à la propriété individuelle⁵⁰⁰. En outre, les catholiques sénégalais pensent avoir accès sans restriction aux hôpitaux publics et à l'enseignement

⁴⁹⁶ Entretien avec Patrick, le 31 mai 2013, à Dakar.

⁴⁹⁷ Entretien avec Raymond, le 3 juin 2013, à Dakar.

⁴⁹⁸ Entretien avec Robert, 19 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec M. Fall, le 19 juillet 2013, à Dakar.

⁴⁹⁹ Entretien avec Léa, le 6 juillet 2013, à Thiès. Entretien avec Adama, le 6 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Timothée, le 7 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Francis, le 7 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Georges, le 3 juin 2013, à Dakar. Entretien du 8 juin 2013 avec un prêtre, à Dakar. Entretien avec Papiss, le 11 juin 2013, à Dakar. Entretien du 12 juin 2013 avec un prêtre, à Dakar. Entretien avec M. Fall, le 19 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec Isaac, le 26 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Olivier, le 11 juillet 2013, à Dakar.

⁵⁰⁰ Entretien avec Françoise, le 20 mai 2013, à Popenguine. Entretien avec René, le 21 mai 2013, à Dakar. Entretien avec Patrick, le 31 mai 2013, à Dakar. Entretien avec Francis, le 7 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Papiss, le 11 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Jean, le 18 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Claire, le 24 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Olivier, le 11 juillet 2013, à Dakar.

public⁵⁰¹. Léopold, un libraire dans la soixantaine, dit être bien reçu à l'Hôpital Principal, à Dakar, car il donne régulièrement son sang. Auparavant, l'hôpital lui donnait même du vin et des cigarettes. Il raconte que ceci n'est plus vraiment le cas en raison notamment des "caisses de l'hôpital qui sont vides... et on a fini par prendre conscience que les cigarettes nuisent à la santé ...mais pas le vin⁵⁰²!"

Les représentations de mes interlocuteurs sénégalais font ici écho à celles de mes interlocuteurs burkinabè. Les représentations des membres interrogés dans ces deux communautés divergent de ce qu'on a vu dans les cas de l'Égypte, de la Malaisie ou du Soudan avec des minorités religieuses qui subissent diverses tracasseries administratives et sont l'objet d'une violence physique et/ou symbolique par les forces coercitives en raison justement de leur identité religieuse minoritaire. Par ailleurs, en ce qui concerne l'accès aux médias publics, mes interlocuteurs sénégalais ont des représentations assez divergentes.

Représentations des médias publics: avantage aux musulmans

On l'a dit, les médias publics constituent un organe de l'État à part entière. Ils peuvent être utilisés par une communauté religieuse dominante à des fins de propagande ou pour marginaliser d'autres communautés, dont les minorités. Ainsi, comme dans le cas du Burkina Faso, il était important de connaître les représentations de mes interlocuteurs sénégalais à leurs propos. Ceux-ci admettent généralement que le journal de l'État, le Soleil, traite autant des informations sur les musulmans que sur les catholiques⁵⁰³. Leurs

⁵⁰¹ Entretien avec Françoise, le 20 mai 2013, à Popenguine. Entretien avec Agnès, le 20 mai 2013, à Popenguine. Entretien avec Patrick, le 31 mai 2013, à Dakar. Entretien avec Francis, le 7 juin 2013, à Dakar. Entretien du 12 juin 2013 avec un prêtre, à Dakar. Entretien avec Archibald, le 12 juillet 2013, à Dakar.

⁵⁰² Entretien avec Léopold, le 3 juillet 2013, à Dakar.

⁵⁰³ Entretien avec René, le 21 mai 2013, à Dakar. Entretien avec Patrick, le 31 mai 2013, à Dakar. Entretien avec Francis, le 7 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Isaac, le 26 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Fabien, le 18 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec M. Cissokho, le 23 juillet 2013, à Dakar.

représentations s'avèrent différentes lorsqu'on évoque la radio et la télévision publiques. Monsieur Cissokho, Timothée et un membre du clergé trouvent que le temps d'antenne des musulmans est nettement supérieur⁵⁰⁴. René souhaite que les catholiques soient mieux considérés à ce niveau et Francis trouve cette situation "déplorable"⁵⁰⁵. Pourtant, s'ils trouvent le temps d'antenne à la radio et à la télévision publiques nettement déséquilibré en faveur des musulmans, certains de mes interlocuteurs, accueillent favorablement le temps d'antenne qui leur est octroyé⁵⁰⁶, si bien que Fabien parle de "chance providentielle" à ce propos⁵⁰⁷. Et selon un responsable de la Radiodiffusion Télévision Sénégalaise (RTS), les médias publics, radio comme télévision, "font tout leur possible pour faire en sorte que les chrétiens [dans toute son argumentaire, on comprend bien qu'il s'agit des catholiques] aient leurs émissions religieuses". Ainsi, dit-il, "ils ont une heure le dimanche pour leur Jour du Seigneur ainsi que 45 minutes hebdomadaires pour leurs chants de chorale. Il a aussi évoqué le fait que le "Temps du Carême [émission religieuse sur le mois du Carême chrétien] est diffusé en prime time, juste après le journal de 20h... Des émissions religieuses chrétiennes sont aussi diffusées lors des fêtes de Noël et de Pâques. Les pèlerinages chrétiens sont tous couverts, qu'il s'agisse de Popenguine ou des pèlerinages au Vatican et à Jérusalem⁵⁰⁸". Pour ce responsable de la RTS, des efforts de programmation sont faits pour ne discriminer aucune communauté, y compris les confréries musulmanes.

Comme on le voit, les représentations de mes interlocuteurs sénégalais sur l'accès aux médias publics sont plus diversifiées. Si la plupart d'entre eux semblent avoir intégré

⁵⁰⁴ Entretien avec M. Cissokho, le 23 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec Timothée, le 7 juin 2013, à Dakar. Entretien du 8 juin avec un prêtre, à Dakar.

⁵⁰⁵ Entretien avec René, le 21 mai 2013, à Dakar. Entretien avec Francis, le 7 juin 2013, à Dakar.

⁵⁰⁶ Entretien avec Patrick, le 31 mai 2013, à Dakar. Entretien du 17 juin 2013 avec un religieux, à Dakar. Entretien avec Isaac, le 26 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Claire, le 24 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Justin, le 1er juin 2013, à Dakar. Entretien avec Youssou, le 25 juin 2013, à Dakar.

⁵⁰⁷ Entretien avec Fabien, le 18 juillet 2013, à Dakar.

⁵⁰⁸ Entretien avec un responsable de la RTS, le 14 août 2013, à Dakar.

l'avantage présumé des musulmans dans les médias publics (surtout la radio et la télévision), certains d'entre eux ne l'acceptent pas. Leurs représentations, périphériques, à propos des médias publics sont certainement conditionnées par les représentations centrales largement partagées d'un Islam dominant l'appareil d'État. Et ce n'est là qu'un domaine parmi d'autres.

L'accès à la terre et la construction des lieux de culte: plusieurs portraits

La question de l'implantation des lieux de culte se pose avec acuité pour la plupart des minorités religieuses et semble encore plus déterminante dans le cas du Sénégal où les musulmans constituent une majorité écrasante. En ce qui concerne l'accès à la terre pour la construction de lieux de culte, les représentations ponctuelles de mes interlocuteurs sont influencées par le noyau représentationnel dominant mais s'avèrent contrastées malgré tout. Malgré ce qu'on a vu dans le chapitre précédent, certains de mes interlocuteurs pensent qu'il n'y a pas vraiment de discrimination pour l'accès à la terre pour la construction de lieux de culte, même s'ils constatent que les musulmans ont quand même plus de lieux de culte que les autres communautés religieuses⁵⁰⁹. Certains d'entre eux croient que cette situation est, en partie, due aux catholiques eux-mêmes. Les mairies prévoient des espaces pour les lieux de culte catholiques et musulmans⁵¹⁰. Pourtant, de l'avis d'un prêtre, c'est un principe qui n'est pas toujours respecté par l'administration municipale⁵¹¹. Selon lui, "l'Église catholique doit être plus dégourdie et demander que cela soit davantage respecté". Concevant

⁵⁰⁹ Entretien avec Françoise, le 20 mai 2013, à Popenguine. Entretien avec M. Coulibaly, le 22 mai 2013, à Dakar. Entretien avec Patrick, le 31 mai 2013, à Dakar. Entretien avec Georges, le 3 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Francis, le 7 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Timothée, le 7 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Jean, le 18 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Claire, le 24 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Isaac, le 26 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Fabien, le 18 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec Archibald, le 12 juillet 2013, à Dakar.

⁵¹⁰ Entretien avec Raymond, le 18 mai 2013, à Dakar. Entretien avec M. Coulibaly, le 22 mai 2013, à Dakar.

⁵¹¹ Entretien du 8 juin 2013 avec un prêtre, à Dakar.

également que l'État prévoie des espaces pour les lieux de culte musulmans et catholiques à chaque nouvel emménagement, Claire note que les catholiques sont moins entreprenants pour aller récupérer l'espace qui leur est dédié. Elle poursuit en affirmant que les musulmans, "comme ils veulent avoir des mosquées partout", ont tendance à vouloir également prendre l'espace qui est destiné aux catholiques⁵¹².

Je me suis entretenu avec un responsable municipal qui m'a confirmé que, lorsqu'il y a un nouveau lotissement, des espaces sont prévus pour les lieux de culte musulmans et catholiques. Il reconnaît ce que le prêtre et Claire ont déploré, c'est-à-dire que les musulmans viennent souvent en premier pour s'accaparer de tous les espaces prévus pour les lieux de culte pour y construire leurs mosquées; d'où, selon lui, la grande présence des mosquées dans les quartiers⁵¹³. Il ajoute que "les catholiques sont plutôt discrets et c'est la raison pour laquelle ils ne se manifestent pas trop pour pouvoir acquérir l'espace qui leur ait consacré... Mais, ils sont plutôt prévoyants et achètent de grands domaines un peu partout, parfois même lorsqu'il ne s'agit pas d'un endroit loti".

En ce qui concerne la construction et l'entretien des lieux de culte en tant que tels, la commune de Dakar pave les églises ainsi que les mosquées⁵¹⁴. Selon Martin, un diola âgé d'environ 40 ans, toutes les cathédrales du pays sont un patrimoine de l'État⁵¹⁵. Il m'a raconté que l'actuel maire de Dakar (en mai 2013) a contacté le curé de la Cathédrale pour lui dire qu'il y a une partie du budget de la mairie qui est alloué aux lieux de culte et qu'il pouvait lui soumettre ses doléances pour la Cathédrale. Les responsables de la Cathédrale sont venus lui présenter un projet de quelques millions de francs CFA. Le maire leur dit que

⁵¹² Entretien avec Claire, le 24 juin 2013, à Dakar.

⁵¹³ Entretien avec un responsable municipal, le 2 août 2013, à Dakar.

⁵¹⁴ Ce sont des observations qui ont été confirmées par un responsable municipal. Entretien avec un responsable municipal, le 2 août 2013, à Dakar.

⁵¹⁵ Entretien avec Martin, le 24 mai 2013, à Dakar.

le projet pouvait être plus étoffé car les fonds disponibles pouvaient couvrir davantage. Ils sont repartis puis sont revenus avec un projet plus conséquent. Pour Martin, concernant les lieux de culte, l'État met les différentes communautés religieuses sur un même pied. Toujours en ce qui concerne la construction et l'entretien des lieux de culte, beaucoup de mes interlocuteurs, laïcs comme membres du clergé, ont rappelé que Wade a soutenu financièrement la réfection de la Cathédrale Notre-Dame des Victoires⁵¹⁶.

Si un fidèle catholique comme Youssou ne s'embarrasse pas de ce genre de considérations (il m'a dit qu'un petit espace lui suffit pour prier)⁵¹⁷, mes interlocuteurs sénégalais sont très concernés par la problématique des lieux de culte. Et comme on l'a amplement vu dans le chapitre précédent, ils sont nombreux à penser que, dans ce domaine, les musulmans sont avantagés à plus d'un titre, et que le soutien de l'État est inégal⁵¹⁸. Ceci n'est qu'une confirmation de ce j'ai montré au chapitre précédent où on a constaté que la problématique des lieux de culte est un des aspects qui incitent mes interlocuteurs à penser que leur communauté occupe une position politique précaire.

Célébrations et pèlerinages religieux

On l'a vu, les événements religieux comme les fêtes et les pèlerinages constituent, aux yeux de plusieurs de mes interlocuteurs, un autre domaine où le soutien de l'État favorise la majorité musulmane. Toutefois, mes interlocuteurs accueillent toujours favorablement l'appui des municipalités ainsi que de la présence des forces de l'ordre lors du pèlerinage national de Popenguine qui se tient le lundi de Pentecôte.

⁵¹⁶ Entretien avec Justin, le 1er juin 2013, à Dakar. Entretien avec Francis, le 7 juin 2013, à Dakar. Entretien du 12 juin 2013 avec un prêtre, à Dakar. Entretien avec Archibald, le 12 juillet 2013, à Dakar. Entretien du 16 juillet avec un prêtre, à Dakar. Entretien avec Fabien, le 18 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec M. Fall, le 19 juillet 2013, à Dakar.

⁵¹⁷ Entretien avec Youssou, le 25 juin 2013, à Dakar.

⁵¹⁸ Entretien avec M. Ndiaye, le 6 juin 2013, à Dakar.

Une chose est certaine, c'est que l'Église n'a pas l'habitude de divulguer l'appui (et surtout la nature de cet appui) que l'État lui donne pour ses pèlerinages et célébrations. Ce qu'ont d'ailleurs reconnu deux religieux⁵¹⁹. Ils admettent qu'à chaque fois qu'ils sollicitent les mairies ou les gouverneurs, ceux-ci répondent présents,⁵²⁰ notamment en offrant leur soutien lors des fêtes de Noël et de Pâques⁵²¹. Un responsable municipal affirme que, durant le mois de Ramadan et lors de la fête de Pâques, sa mairie donne de l'argent et de la nourriture respectivement aux musulmans et à l'Église qui se trouve à côté⁵²². Une partie de mon étude de terrain s'est déroulé durant le mois de Ramadan et j'ai constaté que, dans une autre mairie d'arrondissement où des gens entraient et sortaient avec des paquets de sucre distribués par des agents de la mairie.

En outre, le 21 juillet 2013, au journal de 20h, un prêtre s'est félicité de l'aide de l'État pour les pèlerinages à Rome et à Jérusalem. L'État a en effet débloqué une subvention pour les pèlerinages catholiques à l'étranger. La subvention couvre le transport, l'hébergement et la restauration⁵²³. Selon un fonctionnaire du ministère de affaires étrangères, les pèlerinages catholiques à l'étranger sont subventionnés par l'État; les subventions consistant à la réduction des prix du billet et de l'hébergement⁵²⁴. Lors des Journées Mondiales de la Jeunesse de 2013, l'État sénégalais a encore offert une subvention de 20 millions de francs CFA (45454 dollars canadiens environ), en plus d'avoir remis le

⁵¹⁹ Entretien du 17 juin 2013 avec un religieux, à Dakar. Entretien du 6 juillet 2013 avec un religieux, à Thiès.

⁵²⁰ Entretien avec M. Cissokho, le 23 juillet 2013, à Dakar.

⁵²¹ Entretien avec Francis, le 7 juin 2013, à Dakar.

⁵²² Entretien avec un responsable municipal, le 2 août 2013, à Dakar.

⁵²³ Voir Le Soleil, "Pèlerinage aux lieux saints: De la chrétienté La subvention de l'État allège le coût du voyage", http://www.lesoleil.sn/index.php?option=com_content&view=article&id=5970:pelerinage-aux-lieux-saints--de-la-chretiente-la-subvention-de-letat-allege-le-cout-du-voyage&catid=78:a-la-une (page consultée le 17 août 2013).

⁵²⁴ Entretien avec un fonctionnaire du ministère des affaires étrangères, le 13 août 2013, à Dakar.

drapeau national aux jeunes catholiques qui allaient y prendre part; gestes qui ont bien été accueilli par l'Église catholique⁵²⁵.

Comme je l'ai déjà évoqué, certains des catholiques avec lesquels je me suis entretenu tendent à évaluer le soutien de l'État pour les fêtes et célébrations religieuses ainsi que pour leurs pèlerinages "satisfaisant"⁵²⁶. Ils se sont surtout félicités de l'organisation et de l'aspect logistique du soutien de l'État comme la présence des forces de l'ordre au pèlerinage national de Popenguine et l'amélioration des installations sur le site du pèlerinage⁵²⁷. Je suis allé au pèlerinage de Popenguine, le 20 mai 2013. On y notait une grande présence des forces de l'ordre et une grande activité des sapeurs-pompiers et des services d'urgence qui aidaient les personnes qui tombaient en syncope.

Il est des catholiques qui pensent que l'État a toujours mis toutes les communautés religieuses sur un pied d'égalité, sauf durant les mandats du président Wade⁵²⁸. Selon eux, comme on l'a vu concernant les célébrations ou les pèlerinages, celui-ci tendait à privilégier nettement la communauté mouride. Certains notent toutefois que le soutien accordé par l'État aux communautés religieuses à ce propos est proportionnel à leur taille dans la population. Il est donc plus important pour les musulmans que pour les catholiques⁵²⁹. Si d'autres sont plus évasifs en soutenant que l'État fait le "minimum" pour les pèlerinages

⁵²⁵ Voir Xibaaru, "JMJ au Brésil: l'État remet 20 millions de fCfa à la délégation sénégalaise", <http://xibaaru.com/journees-mondiales-de-la-jeunesse-au-bresil-letat-remet-20-millions-de-fcfa-a-la-delegation-senegalaise/> (page consultée le 17 août 2013).

⁵²⁶ Entretien avec M. Cissokho, le 23 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec Fabien, le 18 juillet 2013, à Dakar.

⁵²⁷ Entretien avec Agnès, le 20 mai 2013, à Popenguine. Entretien avec Françoise, le 20 mai 2013, à Popenguine. Entretien avec René, le 21 mai 2013, à Dakar. Entretien avec Martin, le 24 mai 2013, à Dakar. Entretien avec Francis, le 7 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Gora, le 15 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec Annette, le 23 juillet 2013, à Dakar.

⁵²⁸ Entretien avec M. Fall, le 19 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec Jean et Anne, le 18 juin 2013, à Dakar. Entretien du 12 juin 2013 avec un prêtre, à Dakar.

⁵²⁹ Entretien avec Carlos, le 22 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec M. Ndiaye, le 6 juin 2013, à Dakar.

catholiques⁵³⁰, il n'en demeure pas moins que mes interlocuteurs pensent que le soutien de l'État, surtout sous la présidence d'Abdoulaye Wade, avantage les musulmans.

Qu'il s'agisse des lieux de culte ou d'évènements religieux, mes interlocuteurs sénégalais considèrent que l'appui que l'État offre aux musulmans est beaucoup plus important que celui qu'il donne à leur communauté. Ceci tranche des propos de mes interlocuteurs burkinabè. Cependant, malgré les difficultés dont ils ont fait état, mes interlocuteurs au Sénégal ont plusieurs fois remarqué qu'ils sont des citoyens au même titre que leurs compatriotes musulmans.

Conclusion : des catholiques qui se représentent comme des citoyens malgré tout

Ce chapitre a principalement mis l'accent sur les représentations de l'État comme ensemble d'institutions qui traitent les catholiques comme des citoyens à part entière. Dans leurs interactions "courantes" avec l'État, mes interlocuteurs pensent que celui-ci est neutre sur le plan religieux à l'exception de certains domaines (temps d'antenne dans les médias publics, appui étatique accordé pour la construction de lieux de culte ou dans le cadre d'évènements religieux) où les musulmans sont perçus comme étant avantagés. Deux observations découlent de ces constats. D'une part, on voit bien que les représentations centrales selon lesquelles les catholiques constituent une minorité politiquement dominée structurent en partie ces représentations périphériques: si, pour mes interlocuteurs, les musulmans sont manifestement favorisés par l'État, c'est qu'à leurs yeux, celui-ci est un ensemble d'institutions contrôlées et influencées par ceux-là. D'autre part, les représentations centrales de mes interlocuteurs, exposées dans le chapitre précédent,

⁵³⁰ Entretien du 8 juin 2013 avec un prêtre, à Dakar. Entretien avec Archibald, le 12 juillet 2013, à Dakar.

n'induisent pas automatiquement chez eux des représentations périphériques selon lesquelles ils seraient systématiquement lésés lorsqu'ils interagissent avec l'État.

La relative dissonance entre les représentations centrales et les représentations périphériques peut s'expliquer par le fait que la situation des catholiques au Sénégal n'est pas similaire à d'autres cas de minorités religieuses susceptibles d'être violemment prises à partie et persécutées de façon continue. De simples observations permettent de constater que l'identité catholique est rarement "saillante" devant l'administration étatique. Et mes interlocuteurs sénégalais aient souligné les relations "apaisées" et "cordiales" qu'entretiennent les catholiques et l'État, avec celui-ci qui tient à un équilibre entre les religions⁵³¹; Le caractère laïc de l'État sénégalais, incitant celui-ci, en principe comme en pratique, à traiter ses citoyens sur un même pied sans considération religieuse, permet aussi comprendre pourquoi mes interlocuteurs ont de telles représentations périphériques qui semblent contredire les représentations centrales. Je développerai davantage cet aspect au prochain chapitre.

Depuis l'indépendance, lors d'événements concernant les catholiques, on note souvent voir toujours la présence des hauts responsables de l'État, ce dont se félicite Isaac, un responsable dans l'enseignement privé⁵³². Quelques-uns de mes interlocuteurs considèrent même que l'Église catholique comme force sociale au Sénégal en raison de ses œuvres dans les domaines de l'enseignement, de la santé et de la charité⁵³³. René, un jeune

⁵³¹ Entretien du 16 juillet 2013 avec un prêtre, à Dakar. Entretien avec Agnès, le 20 mai 2013, à Popenguine. Entretien avec Patrick, le 31 mai 2013, à Dakar. Entretien avec Georges, le 3 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Timothée, le 7 juin 2013, à Dakar. Entretien du 8 juin 2013 avec un prêtre, à Dakar. Entretien du 12 juin 2013 avec un prêtre, à Dakar. Entretien avec Jean, le 18 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Youssou, le 25 juin 2013, à Dakar. Entretien du 6 juillet 2013 avec un religieux, à Thiès. Entretien avec Gora, le 15 juillet, 2013.

⁵³² Entretien avec Isaac, le 26 juin 2013, à Dakar.

⁵³³ Entretien avec René, le 21 mai 2013, à Dakar. Entretien avec Fabien, le 18 juillet 2013, à Dakar. Entretien avec Gora, le 15 juillet 2013, à Dakar.

laïc qui a suivi une formation inachevée pour être prêtre, affirme qu'une personne lui a dit qu'au Sénégal, ce sont les Khalifes qui dirigent. "Certes, dit-il, mais c'est aussi oublier que la Cathédrale de Dakar est près du Palais⁵³⁴". Il est vrai que l'enceinte de la Cathédrale de Dakar est proche de la Présidence de la République mais c'est une façon pour René de dire que l'Église catholique compte au Sénégal et dispose d'un certain pouvoir d'influence sur l'État. En outre, certains de mes interlocuteurs pensent également que l'Islam et le Catholicisme sont les deux religions les plus solidement implantées au Sénégal, hors l'animisme⁵³⁵. De ce fait, ils pensent que les catholiques sont bien considérés tant par l'État que dans la société⁵³⁶ et sont écoutés lorsqu'ils leur arrivent de faire des revendications⁵³⁷.

Dans leurs interactions avec l'État, mes interlocuteurs catholiques pensent être traités comme des citoyens à part entière. Ils considèrent ainsi qu'il n'y a pas de barrière formelle à l'encontre des catholiques pour l'accès aux postes électifs ou l'exercice de leur suffrage⁵³⁸. Monsieur Cissokho, un sossé, affirme avoir été, en 2001, candidat dans une liste pour les élections législatives et il a milité activement⁵³⁹. Il dit avoir été l'un des tous premiers à acheter la carte de l'Alliance Pour la République (APR), le parti de Macky Sall, actuel président de la République du Sénégal. Il a acheté la carte le jour même de sa sortie. Il dit d'ailleurs avoir toujours apprécié Macky Sall, depuis que celui-ci était ministre de l'intérieur.

⁵³⁴ Entretien avec René, le 21 mai 2013, à Dakar.

⁵³⁵ Entretien du 16 juillet avec un prêtre, à Dakar. Entretien avec Carlos, le 22 juillet 2013, à Dakar.

⁵³⁶ Entretien avec M. Coulibaly, le 22 mai 2013, à Dakar. Entretien avec Patrick, le 31 mai 2013, à Dakar. Entretien du 17 juin 2013 avec un religieux, à Dakar.

⁵³⁷ Entretien avec Fabien, le 18 juillet 2013, à Dakar.

⁵³⁸ Entretien avec Françoise, le 20 mai 2013, à Popenguine. Entretien avec Francis, le 7 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Anne, le 18 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Claire, le 24 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Isaac, le 26 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Fabien, le 18 juillet 2013, à Dakar.

⁵³⁹ Entretien avec M. Cissokho, le 23 juillet 2013, à Dakar.

C'est aussi, en tant que citoyens, à l'instar de leurs coreligionnaires du Burkina Faso, que certains catholiques sénégalais ont fait état de leurs préoccupations pressantes. Ils m'ont fait part de leurs inquiétudes qu'ils imputent à l'État. Par contre, là où mes interlocuteurs burkinabè mettaient davantage l'accent sur le manque de démocratisation effective et la mauvaise répartition des richesses, mes interlocuteurs sénégalais se désolent de la cherté de la vie, du chômage et de la prévention et de la gestion désastreuse des inondations⁵⁴⁰. Fabien, un employé dans une école privée catholique, pense que, sous Senghor, on pouvait manger le *niamou mbam* (littéralement: la nourriture pour cochons), qui était fait de bons restes, dans les poubelles alors qu'aujourd'hui, ce *niamou mbam* n'est fait que de squelettes, d'os⁵⁴¹.

Par ailleurs, à l'issue de mon travail sur le terrain, je me suis demandé comment on pourrait expliquer de telles représentations. Ainsi, dans le cas du Sénégal comme celui du Burkina Faso, je me suis interrogé sur les facteurs qui pourraient avoir engendré les représentations de mes interlocuteurs. C'est l'objet du prochain chapitre.

⁵⁴⁰ Entretien avec Françoise, le 20 mai 2013, à Popenguine. Entretien avec Patrick, le 31 mai 2013, à Dakar. Entretien avec Francis, le 7 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Céline, le 17 juin 2013, à Dakar. Entretien avec Alexandre et Marc, le 18 juillet 2013, à Dakar.

⁵⁴¹ Entretien avec Fabien, le 18 juillet 2013, à Dakar.

CHAPITRE IX
AUX RACINES DES REPRÉSENTATIONS DES CATHOLIQUES AU BURKINA
FASO ET AU SÉNÉGAL

De la cause des représentations: des tendances de longue durée

Dans ce chapitre, je tenterai d'exposer les facteurs qui, selon moi, ont contribué à construire les représentations de mes interlocuteurs burkinabè et sénégalais. Je ne saurais bien sûr être exhaustif quant aux diverses variables qui pourraient avoir un impact sur la construction de ces représentations. J'ai décidé d'en retenir trois qui, d'après moi, offrent une explication plausible des représentations de mes interlocuteurs. Je postule que leurs représentations centrales ont été façonnées par deux facteurs: le premier facteur est le poids démographique des catholiques dans les deux pays, le deuxième est l'influence de l'Église catholique et de l'enseignement privé catholique au Burkina Faso et celle des confréries musulmanes au Sénégal. Je postule également que leurs représentations périphériques ont été structurées par les représentations centrales comme on l'a vu mais ont été également façonnées par un facteur déterminant: le caractère laïc de l'État au Burkina Faso et au Sénégal,

Concernant le premier facteur, les catholiques au Burkina Faso forment une proportion plus importante de la population (environ 20% de la population) qu'au Sénégal (où ils n'excèdent pas 5% de la population). La situation démographique précaire des catholiques sénégalais rend très difficile une grande présence de leur communauté dans l'appareil d'État surtout face à une communauté musulmane qui représente environ 90% de la population. Au Burkina Faso, les catholiques sont en plus grand nombre et se retrouvent au sein des principaux groupes ethniques du pays, là où les catholiques du Sénégal sont

essentiellement diolas et sérères. Cette position démographique leur donne un avantage pour investir l'appareil d'État burkinabè,

Le deuxième facteur identifié complète ce premier facteur. Depuis la colonisation de la Haute-Volta, l'Église catholique a acquis une influence politique et sociale qui se manifeste par l'intermédiaire de ses figures ecclésiastiques devenues incontournables comme confidents pour les personnalités politiques ou pour régler des conflits et, surtout, par l'intermédiaire de ses écoles privées qui forment la plupart des élites politiques qui guidèrent le pays à l'indépendance et le gouvernèrent après. L'Église catholique sénégalaise, quant à elle, a connu plus de difficultés et s'est heurté à un Islam confrérique déjà bien implanté au Sénégal. Les confréries soufies, qui prirent leur envol sous la période coloniale, font partie intégrante de la construction de l'État au Sénégal comme on le verra dans les sections suivantes. Au Sénégal, les liens qui unissent l'État aux confréries musulmanes sont tels qu'ils tendent à effacer la présence des autres communautés religieuses, dont les catholiques.

L'existence d'un État laïque est, selon moi, déterminante pour expliquer les représentations périphériques de mes interlocuteurs au Burkina Faso et au Sénégal. Elle incite, dans les principes et dans la pratique, les institutions de l'État à traiter les citoyens sur un même pied, et ce peu importe l'affiliation religieuse.

Comme on le constate, en dégageant les facteurs qui pourraient expliquer les représentations de mes interlocuteurs, ce chapitre consistera également à mettre en exergue les traits de similarité et de contraste entre les représentations des deux communautés à l'étude. Les représentations sociales d'une communauté, on l'a vu, sont construites par rapport à l'objet représenté. Elles dépendent également du contexte social dans lequel évoluent la communauté et l'objet de représentation (Moscovici, 1984, p.4; Abric, 1994a,

p.21). Ainsi, pour déterminer les facteurs qui ont façonné les représentations de catholiques au Burkina Faso et au Sénégal, il faut examiner certains éléments contextuels, lesquels ont été engendrés par des tendances qui puisent leurs racines dans un passé plus ou moins lointain. Si l'approche du noyau central (Abric, 1984; Abric, 1994a) conceptualise les représentations sociales comme des phénomènes relativement stables dans le temps, c'est qu'elles sont construites par des facteurs et des processus qui s'échelonnent sur une temporalité plus ou moins longue. Afin d'expliquer les représentations de mes interlocuteurs, il est donc nécessaire de recourir à ce que Braudel (1958, p.727) appelle "l'histoire de longue, même de très longue durée".

Braudel (1958, p.728) se méfie de l'histoire dite événementielle qui se base sur le temps court, c'est-à-dire celui qui est "à la mesure des individus, de la vie quotidienne, de nos illusions, de nos prises rapides de conscience". Il pense que ce temps court est "la plus trompeuse des durées", c'est pourquoi il appelle les adeptes des sciences sociales à recourir au temps long, celui de la longue durée. D'ailleurs dans son célèbre ouvrage sur le monde méditerranéen (1966 [1949]), il note l'"extrême lenteur" de la production des phénomènes sociaux qui ont pris place dans le pourtour de la Méditerranée. Pour lui, "tous ces mouvements réclament des siècles pour s'accomplir" (Braudel, 1966, p.92).

Braudel a beaucoup influencé la sociologie et la science politique. Immanuel Wallerstein (2006) a eu explicitement recours à l'analyse de longue durée dans son étude sur les origines et les effets de l'émergence du capitalisme et de la division internationale du travail entre des États centraux et des États périphériques. Samuel Huntington (1997) s'est aussi inspiré de Braudel, que ce soit pour appréhender les civilisations ou pour ses chapitres historiques qui privilégient sans complexe la longue durée. De grands auteurs

structuralistes comme Barrington Moore (1969) Theda Skocpol (1979) ne renieraient pas l'utilité de la longue durée.

Parallèlement à l'histoire, l'économie a aussi reconnu l'importance du temps long avec le concept de *path dependency* qui permet une compréhension analytique du changement économique à long terme (North, 1990). Pour les tenants de la *path dependency*, une fois qu'une trajectoire a été empruntée, des mécanismes et des décisions renforcent la direction de la trajectoire en question. Les altérations dans le sentier ou la trajectoire viennent de conséquences non anticipées de choix, d'effets externes et parfois de forces exogènes au cadre analytique (North, 1990, p.112). Ce concept de *path dependency* a influencé beaucoup d'écrits en science politique, notamment chez les néo-institutionnalistes (Gazibo et Jenson, 2004; Hall et Taylor, 1997) qui l'ont utilisé pour expliquer l'émergence et la stabilité des institutions. Paul Pierson (1996) l'a utilisé pour rendre compte de la naissance et de la résilience de l'État-providence dans certains pays occidentaux.

Ces différents auteurs, nonobstant la diversité de leurs disciplines et de leurs études, admettent l'influence des tendances de longue durée sur les structures sociales et politiques existantes. Leurs analyses permettent de conceptualiser les représentations sociales comme des fruits de processus qui s'étalent sur un temps long, faisant de ces représentations des mécanismes mentaux relativement stables. Après tout, Braudel (1958, p.731) ne disait-il pas que "les cadres mentaux, aussi, sont prisons de longue durée"? Braudel étudie évidemment des phénomènes historiques sur une temporalité assez étendue couvrant souvent des siècles. Dans mon étude, la durée s'étale modestement sur un peu plus d'un siècle avec l'intrusion coloniale comme moment décisif.

L'importance des premières conversions, des groupes ethniques convertis et du poids du nombre

Les catholiques au Burkina Faso représentent une minorité religieuse relativement large (environ 20%, selon le recensement de 2006) alors que les catholiques au Sénégal sont une minorité très restreinte (pas plus de 5% de la population, selon le recensement de 1988). Sur un plan strictement démographique, le poids numérique des catholiques au Burkina Faso leur permet de pouvoir peser davantage dans la vie politique du pays et la probabilité qu'ils intègrent l'appareil d'État et l'influencent est plus élevée par rapport à la situation des catholiques sénégalais qui sont relativement peu nombreux. Plus important encore dans le cas du Burkina Faso, les musulmans étaient en position de minorité religieuse durant toute la période coloniale. Selon Cissé (2003, p.951), "le pourcentage des musulmans est passé de 10% en 1949 à 20% à la fin de la colonisation". C'est après l'indépendance que le nombre de musulmans connut une augmentation exponentielle, allant jusqu'à devenir la religion majoritaire. En outre, comme le note Sandwidé (1999, p.414), le catholicisme "avait une prépondérance sur l'Islam jusqu'au lendemain de la seconde guerre mondiale sur l'ensemble du Burkina et surtout dans le Moogo et à l'Est". Face à des musulmans faibles en nombre, le catholicisme a ainsi pu fleurir, établir une assise sociale forte et développer les moyens de sa domination politique avec ses écoles privées d'où sortira l'essentiel des dirigeants de la Haute-Volta indépendante. Je reviendrai sur cet aspect dans la prochaine section. Toujours est-il que cette situation est aux antipodes du cas des catholiques au Sénégal qui, depuis la période coloniale, constitue une minorité religieuse devant un islam majoritaire qui disposait déjà d'un poids social considérable au début de l'occupation française.

L'importance du poids numérique respectif de ces deux minorités religieuses est encore plus accentuée par l'appartenance ethnique des catholiques dans les deux pays. Dès les débuts de l'évangélisation au Sénégal, les missionnaires ont concentré leur apostolat sur les sérères et les diolas, groupes ethniques les moins touchés par l'islam au début de l'époque coloniale (Foster, 2013). Les wolofs et surtout les peuls et les toucouleurs étaient déjà fortement islamisés et faisaient d'ailleurs preuve d'un prosélytisme ardent. Ainsi, dans le Sénégal contemporain, les chrétiens, principalement catholiques (5% de la population) sont surtout des sérères et des diolas (Coulon, 1988, p.164; Diouf, 2001, p.88; Hesselting, 1985, p.88). Pourtant, même au sein de ces groupes ethniques, les catholiques ne sont pas majoritaires. Les diolas représentent un groupe ethnique dont beaucoup de membres pratiquent la religion traditionnelle africaine et dont une partie des membres s'est convertie à l'islam (Baum, 1990). D'ailleurs, chez les diolas, les conversions massives au christianisme sont bien postérieures aux conversions à l'islam (Thomson, 2012). Parmi les sérères, les musulmans sont probablement majoritaires⁵⁴².

Concernant le Burkina Faso, le catholicisme a touché massivement beaucoup plus de groupes ethniques. Les bobos, les mossis, les gourmantchés, les dagaras, les gourounsis, entre autres, ont été ciblés par l'évangélisation au temps des missionnaires et, dans le Burkina Faso contemporain, c'est parmi ces groupes ethniques qu'on trouve des catholiques dont beaucoup de membres du clergé et de personnalités politiques.

L'appartenance ethnique des catholiques a une incidence notable sur leur implication dans la vie politique et sociale des pays étudiés. Les catholiques au Burkina

⁵⁴² Dans une étude, Searing (2006) montre pourquoi les Sérères Safèn (localisés dans la région administrative de Thiès et à Popenguine, bastion du catholicisme au Sénégal) se sont d'abord ouverts au catholicisme avant que beaucoup d'entre eux, surtout les jeunes, ne se convertissent à l'islam pour contester l'ordre établi qui permettait une concentration du pouvoir et de la richesse dans les mains des aînés. Ceux-ci finiront d'ailleurs par se convertir à l'islam ultérieurement.

Faso font partie des groupes ethniques les plus importants dont les mossis qui sont considérés comme une "société pour l'État"⁵⁴³ et dont les chefferies ont toujours joué un rôle clé dans l'histoire politique du Burkina Faso (Savonnet-Guyot, 1986, p.85 et p.126). À l'exception de Sangoulé Lamizana et de Saye Zerbo, tous deux du groupe ethnique samo, les dirigeants du Burkina Faso ont tous été d'origine mossi⁵⁴⁴ mais aussi catholiques ou éduqués comme tel.

Les catholiques sénégalais sont, quant à eux, principalement issus de groupes certes importants sur le plan numérique, les sérères et les diolas, mais moins que d'autres groupes comme les wolofs, lesquels ont tant influencé la société sénégalaise avec leur culture et leur langue qu'on parle de *wolofisation* massive au Sénégal⁵⁴⁵, et les Haalpularen (si on regroupe les peuls et les toucouleurs) qui ont été les fers de lance de l'islamisation au Sénégal et en Afrique de l'Ouest (jusqu'aux confins du Nigeria et du Cameroun) (Robinson, 2000; Robinson et Triaud, 2000). Au Sénégal, les wolofs sont très entreprenants sur le plan politique et, sur le plan religieux. Durant la colonisation, ils ont joué un rôle de relais administratifs même en milieu sérère; ce qui occasionna plusieurs conflits (Foster, 2013, pp.45-47). Après l'indépendance, leur influence s'accrut si bien que O'Brien (1975, p.9) pense qu'ils dominent l'État. Ils se sont aussi fait remarqués par leur extraordinaire activité confrérique si bien que certains auteurs ont affirmé que la construction de l'État sénégalais

⁵⁴³ On les considère comme tel car, historiquement, leurs royaumes centralisés sont proches du modèle étatique.

⁵⁴⁴ Même Thomas Sankara est mossi par son père, sa mère étant peule.

⁵⁴⁵ La *wolofisation* qui s'explique moins par une augmentation démographique du nombre de membres de l'« ethnie » Wolof que par le fait que bon nombre de Sénégalais tendent à se déclarer Wolofs, même quand ils sont issus d'une lignée non wolof. À ce niveau, Diouf observe très justement qu'il existe de nombreux déracinés (c'est-à-dire ceux qui ne s'expriment pas dans la langue de leur ethnie d'origine) qui parlent le wolof, lequel est de toutes manières une langue de déracinés puisque les Wolofs sont le fruit de plusieurs croisements ethniques : « Dans le Sénégal d'aujourd'hui, à de rares exceptions près, il est très difficile d'établir avec certitude qui est authentiquement Wolof [...] les Wolof constituent un groupe ethnique dé-ethnicisé ». (Diouf, 1994, p.69).

s'est fait autour du modèle islamo-wolof (O'Brien et Diouf, 2002). Les Haalpularen sont également très impliqué dans la vie politique et ont beaucoup contribué à l'établissement des différentes familles confrériques au Sénégal.

Le poids démographique respectif des catholiques au Burkina Faso et au Sénégal a sans doute contribué à façonner leurs représentations centrales. En effet, si mes interlocuteurs sénégalais se représentent comme une minorité religieuse dominée sur le plan politique c'est notamment parce qu'au Sénégal, les catholiques sont beaucoup moins nombreux que les musulmans. Ceux-ci ont, depuis l'époque coloniale, été davantage représentés dans l'administration étatique, du fait de l'importance numérique de leur communauté religieuse et en raison du poids démographique et social de leurs groupes ethniques comme le montre l'exemple des wolofs, La domination de l'appareil d'État par les musulmans est encore plus accentuée par l'influence des confréries soufies dont je parlerai dans la prochaine section. Après l'indépendance, la situation est similaire; et ce même si le président Senghor, qui a gouverné le Sénégal entre 1960 et 1980, était de confession catholique.

Dans le cas du Burkina Faso, les représentations centrales de mes interlocuteurs selon lesquelles leurs communauté représente une minorité religieuse dominante peuvent s'expliquer par le poids numérique relativement restreint des musulmans durant la période coloniale et la prééminence démographique de la communauté catholique dont l'Église s'attacha à établir des établissements d'enseignement qui formèrent les élites politiques, en majorité catholiques, du pays. En outre, là où l'œuvre des missionnaires au Sénégal s'était essentiellement cantonnée aux sérères et aux diolas, l'évangélisation des Pères Blancs (et l'œuvre éducative qui lui est corollaire) a touché divers groupes ethniques dont les mossis,

les bobos, les gourmantchés, les dagaras, les gourounsis qui sont jusqu'à présent très nombreux dans l'appareil d'État burkinabè.

. Le poids démographique respectif des catholiques au Sénégal et au Burkina Faso ne suffit pas pour expliquer les représentations centrales de mes interlocuteurs. Comme on l'a entrevu dans cette section, celles-ci ont aussi été construites par d'autres phénomènes de longue durée qui ont émergé au moins depuis les débuts de l'ère coloniale au Burkina Faso et au Sénégal.

L'Église catholique au Burkina Faso et les confréries musulmanes sénégalaises: destins parallèles

Les représentations centrales qu'ont mes interlocuteurs catholiques au Burkina Faso de constituer une minorité dominante sur le plan politique et celles de mes interlocuteurs catholiques au Sénégal d'occuper une position politique précaire ont sans doute été générées par des tendances lourdes qui s'enracinent dans le passé des deux pays. L'épisode colonial a été un moment crucial.

Les représentations centrales de mes interlocuteurs au Burkina Faso ont été en partie induites par l'importance que l'Église missionnaire a graduellement prise à l'époque coloniale au sein de la société et par sa volonté affichée de former l'élite politique du pays à la veille de l'indépendance et d'en influencer ainsi l'histoire (Sandwidé, 1999). Cet héritage sera légué au clergé local qui prendra les rênes de l'Église et essayera de le perpétuer, tant bien que mal.

En ce qui concerne les représentations centrales de mes interlocuteurs au Sénégal, elles sont indissociables de l'affirmation des confréries soufies comme intermédiaires entre l'État colonial et ses sujets au début du XX^{ème} siècle. Les arrangements entre les

marabouts musulmans et les autorités coloniales se transmettront au nouvel État indépendant qui les reconduira avec une nouvelle force (O'Brien, 1975). L'importance des confréries musulmanes dans la construction de l'État au Sénégal et leur influence considérable sur celui-ci permettent de saisir les représentations de mes interlocuteurs catholiques sénégalais. Les gains qu'ont accumulés les confréries musulmanes se sont faits au détriment de l'Église catholique qui, après une période de grâce à la fin du XIX^{ème} siècle, a accusé le coup et a perdu beaucoup de son influence (Foster, 2013).

C'est ainsi qu'en ce qui concerne l'Église catholique au Burkina Faso et les confréries musulmanes au Sénégal, on peut parler de destins parallèles tant leurs histoires semblent analogues au regard de la présente étude. Aussi serait-il de bon aloi d'en dresser ici un portrait comparatif.

Une influence naissante

L'Église catholique au Burkina Faso, sous sa forme missionnaire, et les confréries soufies au Sénégal, représentent des organisations religieuses que les autorités coloniales ont d'abord combattues. Peu après leur installation en pays mossi, les Pères Blancs firent face, à partir de 1905, à la politique anticléricale des autorités française (Pauliat, 1995a, p.182). Les écoles de la mission furent fermées, signant ainsi la fin des subsides qui laissent la mission sans ressource (Pauliat, 1995a, p.182). L'administration interdit même aux parents de laisser leurs enfants à la petite école privée que la mission entretient par ses propres moyens (Pauliat, 1995b, p.529). En outre, dans les moments de soulèvements populaires comme "La révolte des enfants des Pères"⁵⁴⁶, les autorités coloniales percevaient

⁵⁴⁶ Dans les années 1930, une révolte populaire gagna différentes parties de la colonie. Cette révolte faisait suite à celles de 1915-1916 et fut appelé "La révolte des enfants des Pères" car étant dirigés par des indigènes

les missionnaires comme des agents de subversion sociale, potentiellement déstabilisateurs pour le maintien de l'ordre dans la colonie.

Au Sénégal, comme ailleurs en Afrique, l'islam fut d'abord perçu comme une idéologie dangereuse pour l'expansion coloniale française. Dans les années 1850, les armées d'El Hadj Omar Tall avaient déjà donné du fil à retordre aux troupes du gouverneur Faidherbe lorsque celui-ci voulait dominer le Fouta, situé au nord du pays (Coulon, 1981, p.31; Benoist, 2000). Cette région du pays avait déjà connu une révolution religieuse à la fin du XVIIIème siècle, lorsqu'une aristocratie de "pieux musulmans", les *torobé*, supplanta le régime des *denyanke* considérés comme des païens par les premiers (Coulon, 1981, p.19; Schmitz, 2000). Vers l'ouest et le centre-ouest, chez les Wolofs, les chefs politiques locaux perdirent toute autorité et prestige après la défaite infligée par les Français (Villalon, 1995, p.61). Petit à petit, les marabouts soufis⁵⁴⁷ prirent leur place en tant que leaders moraux et spirituels. Leur influence grandissante allait leur donner un poids social et politique considérable, suscitant la crainte des autorités coloniales. C'est ainsi que Cheikh Ahmadou Bamba, le fondateur de la confrérie mouride, fut perçu comme potentiellement dangereux pour l'État colonial, d'où sa déportation au Gabon (de 1895 à 1902) et en Mauritanie (de 1903 à 1907) (O'Brien, 1975, p.40). Accusés d'être agents de la guerre sainte au XIXème et au début du XXème siècle (O'Brien, 1992, p.11), les leaders confrériques, qu'ils soient

qui voyaient les Pères comme des protecteurs contre les abus des auxiliaires coloniaux. Ce mouvement, ayant pris des allures religieuses, porta préjudice à l'image des missionnaires auprès des autorités coloniales (Sandwidé, pp.376-384).

⁵⁴⁷ Le soufisme est souvent considéré comme une tendance mystique de l'islam et sa caractéristique majeure est l'importance accordée aux cheikhs ou guides religieux, les marabouts, qui initient leurs disciples aux rituels et secrets d'un ordre et fournissent conseils et orientations pour les questions religieuses (Villalon et Kane, 1998, pp.151-152).

mourides, khadres (de la Qadiriyya) ou tidjianses (de la Tijaniyya)⁵⁴⁸, firent d'abord preuve d'un "anti-colonialisme voilé" sachant que la guerre sainte n'était plus viable (O'Brien, 2002, p.24). Pourtant la méfiance mutuelle laissa place à une logique de collaboration entre les autorités coloniales et les "saints" musulmans, jetant ainsi les bases de ce qu'O'Brien (1992) appelle le contrat social sénégalais.

Au Sénégal, les missionnaires ont d'abord joui d'une position très privilégiée. À la fin du XIX^{ème}, le clergé catholique, dont les membres étaient considérés comme des fonctionnaires, était payé par l'État colonial (Foster, 2013, p.5). À l'époque, les congrégations catholiques faisaient marcher la plupart des écoles publiques urbaines du Sénégal (Foster, 2013, p.2). Dans les communes de plein exercice, elles jouissaient d'une grande renommée et les métis, catholiques pour la plupart, dominaient la vie politique urbaine au Sénégal (Foster, 2013, p.16). Les métis sont les descendants d'unions entre Blancs européens et femmes indigènes. Ils habitaient principalement à Saint-Louis et à Dakar où ils dictaient le tempo de la vie politique sénégalaise, n'hésitant pas à recourir à la rhétorique anticléricale lorsque cela servait leurs intérêts (Foster, 2013, p.16 et p.76).

Au Sénégal, les relations entre l'Église missionnaire et l'administration coloniale furent d'abord cordiales. Elles commencèrent toutefois à se gâter lorsque l'administration civile remplaça l'administration militaire. La nouvelle administration voulait établir une vraie structure de pouvoir débarrassée des rivaux potentiels comme l'Église catholique et les métis, autant d'acteurs puissants jusque-là (Foster, 2013, p.32). Les mesures de laïcisation prises en métropole vinrent confirmer de façon plus spectaculaire l'anticléricisme qui couvait en France comme dans la colonie. À l'instar des Pères Blancs,

⁵⁴⁸ Les mourides, les tidjianses et les khadres sont les principales confréries musulmanes au Sénégal. Il en existe bien évidemment d'autres comme les layènes qui sont dans la région du Cap-Vert et les hamallistes, une dissidence de la confrérie tidjiane (Coulon, 1981, p.9).

les missionnaires au Sénégal ont subi de plein fouet les effets de la séparation de l'Église et de l'État en France et ses échos dans les colonies. Sous l'épiscopat de Monseigneur Alphonse Kunemann (1901-1908), le vicariat apostolique du Sénégal connut la suppression des subventions aux cultes, à l'enseignement et aux services sanitaires religieux (Benoist, 2008, pp.272-295). La mission devait aussi faire face aux attaques répétées des adeptes de la franc-maçonnerie bien présente au Sénégal depuis 1874 (Benoist, 2008, p.278). L'Église traversait une période de difficultés dont les conséquences allaient être irréversibles pour son avenir dans le pays.

L'élection de Blaise Diagne, un franc-maçon convaincu, signa la fin de l'influence politique dont jouissaient les métis. Elle marque les débuts de l'affirmation des citoyens noirs des Quatre communes dont la majorité est musulmane. Alors que les métis et l'Église catholique disparaissaient des forums politiques officiels (Foster, 2013, p.156), les confréries soufies commençaient à faire ressentir leur influence en appuyant la candidature de Blaise Diagne au Parlement français.

Là où les Pères Blancs compensaient leurs difficultés avec les autorités coloniales par une grande assise sociale et une très grande crédibilité auprès des populations locales qui les percevaient souvent comme des protecteurs face aux abus d'administrateurs français et de leurs relais locaux⁵⁴⁹, les missionnaires au Sénégal étaient cantonnés à la côte atlantique où l'islam, bien implanté en milieu wolof et dans le nord du pays, leur opposaient aussi son influence (Benoist, 2008, Foster, 2013). S'il y avait des organisations solidement ancrées dans les zones rurales au Sénégal, c'étaient bien les confréries soufies qui avaient

⁵⁴⁹ Évidemment, il ne s'agit pas de sous-estimer le rôle encore primordial des autorités précoloniales qui avaient survécu à l'établissement de l'État colonial mais il faut dire que leur place était devenu très précaire et qu'ils avaient eux aussi une certaine sympathie envers les missionnaires malgré des relations parfois tumultueuses avec eux.

supplanté à la tête des sociétés indigènes les chefs et nobles, souvent païens, qui avaient été défaits par les troupes coloniales (O'Brien, 2002, p.23). Hesseling (1985, p.149) l'a bien remarqué en disant "si dans les les (sic) villes, les changements [dus à l'intrusion coloniale] profitèrent en premier lieu à l'élite ayant reçu une éducation occidentale, à la campagne, ce furent les marabouts qui y gagnèrent le plus en prestige et en richesse".

Conscientes de la force des leaders maraboutiques, les autorités coloniales eurent recours à leurs services pour mieux gouverner. Ainsi, s'instaura une logique d'échange dans lequel les marabouts garantissent la loyauté de leurs disciples (talibés) au gouvernement colonial, lui promettant un minimum d'obéissance, le paiement des impôts, des prestations de travail; en retour, le gouvernement rétribue "les marabouts sous diverses formes de parrainage officiel, y compris en leur octroyant des ressources matérielles, dont une partie est répartie parmi les - ou quelques - disciples" (O'Brien, 1992, p.9). C'est ainsi que naquit le contrat social sénégalais qui fut élaboré par Paul Marty, administrateur français (O'Brien, 1992, p.10). Le pouvoir des leaders maraboutiques prit son envol avec le développement de la culture de l'arachide qui était (et reste encore à quelques égards) le produit phare d'exportation dans la colonie du Sénégal (O'Brien, 1975, p.25). Une grande partie de leur revenu provenait ainsi des domaines agricoles dont ils disposaient et où leurs disciples venaient travailler (O'Brien, 1975, p.104). Les chefs religieux musulmans donnèrent ainsi la main-d'œuvre nécessaire au bon fonctionnement d'une économie de traite basée en majeure partie sur la monoculture de l'arachide (Coulon, 1981, pp.164-170).

Ainsi, les marabouts allaient être des intermédiaires privilégiés pour lier les institutions formelles de l'État et la société (O'Brien, 1975, p.176). Par la conquête, les autorités coloniales disposaient déjà d'un pouvoir despotique (Mann, 1984) sur la société; avec les marabouts soufis, elles avaient désormais un pouvoir infrastructurel (Mann, 1984)

qui leur permet de la pénétrer la société civile, d'y implanter leurs décisions politiques et d'extraire des ressources. Ces arrangements, véritables socles de la construction de l'État au Sénégal (Boone 2003), vont se pérenniser jusqu'à la période post-coloniale lors de laquelle ils connaîtront leurs plus beaux jours sous la présidence de Senghor (O'Brien, 1975, p.176; O'Brien, 1992, p.10).

Pendant que les confréries musulmanes gagnaient en influence, l'Église catholique commençait à reconnaître sa défaite face à l'islam qui remportait des succès étonnants même en milieu sérére (Searing, 2003; Foster, 2013, p.157). De plus, hors des Communes, les convertis catholiques, très minoritaires, étaient soumis aux coutumes traditionnelles ou au droit musulman. Foster note bien que cela fut encouragé par l'État colonial qui souhaitait défendre les coutumes indigènes afin de contenir les pressions et les revendications en milieu rural et préserver son autorité. Dans l'Afrique Occidentale Française, cela signifiait aussi bien une tolérance par rapport à l'islam et au droit musulman que le refus d'accommodation des chrétiens africains. Au Sénégal, cela marginalisa les convertis chrétiens déjà handicapés par leur nombre. Même dans les Communes, les musulmans furent privilégiés: comme le remarque Foster, ils jouissent de la citoyenneté française et des droits qui s'y rattachent mais peuvent aussi recourir au droit musulman en ce qui concerne des affaires relevant de leur vie privée⁵⁵⁰.

Par ailleurs, contrairement au cas du Burkina Faso où la formation et l'installation d'un clergé local s'accéléra dès le début des années 1940, les missionnaires au Sénégal se montrèrent très réticents à passer le flambeau à un clergé africain (Foster, 2013, p.171). Le Vatican dût insister pour installer Monseigneur Joseph Faye à la tête de la circonscription

⁵⁵⁰ Foster note aussi que les autorités coloniales ont même établi, dans certains endroits comme Saint-Louis, des tribunaux musulmans dont les agents sont rémunérés par l'État colonial.

ecclésiastique de Casamance (Foster, 2013, p.175). Celui-ci fut d'ailleurs vite remplacé par Monseigneur Prosper Dodds, issu d'une famille métis de Saint-Louis. Ainsi, jusqu'en 1962 avec l'installation de Monseigneur Hyacinthe Thiandoum à la tête de l'archidiocèse de Dakar, il n'y a pas eu d'autres noirs africains dans une position d'autorité au sein de l'Église au Sénégal (Foster, 2013, p.175). Contrairement au clergé burkinabè, le clergé sénégalais fut donc mal préparé pour prendre les rênes de l'Église.

Âge d'or, crises et renouveau

Au Sénégal. À l'indépendance, il existe deux ordres soufis majeurs au Sénégal. D'une part, il y a l'ordre tidjiane dominant géographiquement, plus important sur le plan numérique et divisé en plusieurs branches différentes (celle des descendants d'El Hadj Omar, celle de Tivaouane, celle de la famille Niasse, celle des Haïdara en Casamance, celle de Médina Gounass); d'autre part, il y a l'ordre mouride, dynamique et cohésif, qui est n'est pas majoritaire mais est plus large que n'importe quelle branche de l'ordre tidjiane (Coulon, 1981; Villalon, 2004), À ces deux ordres, on peut toujours ajouter la confrérie Qadiriyya (les "khadres" comme on les appelle communément au Sénégal) établi à Ndiassane et dont la popularité est déclinante (Coulon, 1981, p.8). Les leaders des confréries se rencontrent occasionnellement et adoptent des attitudes communes de temps à autre (Coulon, 1988, p.164). Villalon (2004) note justement qu'un tel niveau d'organisation mène naturellement à un potentiel significatif d'influence politique. Il remarque que même Senghor, un catholique, construisit les bases politiques de ce qui va être son régime lors des indépendances avec les liens qu'il a tissés avec ces ordres. Cela impliquait des relations mutuellement bénéfiques dans le mode des transactions collusives de Dobry (2002, 2003,

2009): concessions de l'État aux groupes religieux en échange de support politique (sous forme d'injonctions religieuses connues sous le nom wolof de *ndigal*). Selon Dobry, les transactions collusives consistent en des flux plus ou moins stables et amples d'échanges entre acteurs de différents secteurs. La densité et la continuité de ces collusions produisent la légitimité du système dans lequel elles prennent place. Il n'est donc pas étonnant que Coulon (1988, p.166) pense que la légitimité de l'État sénégalais dépend en grande partie des marabouts musulmans, véritables intermédiaires entre l'État et la société.

Ainsi, Senghor n'a pas pu se passer des confréries musulmanes, surtout les mourides, pour gouverner. D'ailleurs, ces confréries l'ont soutenu lors des moments de crise comme la dissolution de la Fédération du Mali (Hesseling, 1985, p.96) ou le conflit qui l'a opposé à Mamadou Dia. Cependant, si elles ont connu leurs heures de gloire dans les années 1970 et dans les premières années de l'ère Diouf, les confréries musulmanes entrèrent dans une phase de crise. Au courant des années 1980, sous l'effet conjugué de l'urbanisation, de la crise en milieu rural provoqué par l'effondrement des prix de l'arachide et la sécheresse devenue chronique, ainsi que de la fragmentation des confréries dû aux problèmes de succession générationnelle, l'influence des marabouts s'amenuisa au point qu'O'Brien (1992, p.18) y voyait une remise en question du contrat social sénégalais. Dans les villes, les jeunes souhaitent désormais que les marabouts se cantonnent au domaine religieux et le *ndiguel* de certains d'entre eux en faveur des socialistes en 1988 ainsi que leur appel au calme en 1989 sont vécus comme une compromission avec le pouvoir en place (O'Brien, 1992, p.18). À ceci, s'ajoute l'influence grandissante des courants réformistes musulmans ainsi que l'émergence de mouvements plus radicaux au sein des ordres maraboutiques comme cela fut le cas avec les *Moustarchidine* pour la confrérie tidjiane de Tivaouane.

Le mouvement des *Moustarchidine* fut fondé dans les années 1970 à Tivaouane, avec Cheikh Ahmed Tidjiane Sy comme guide spirituel et Moustapha Sy, son fils, comme responsable moral⁵⁵¹. Ce dernier, véritable leader du mouvement dénonça les pratiques de certains marabouts dans le sillage de la tendance réformiste qui a prit des ailes en faveur de la Révolution en Iran en 1979 (Villalon et Kane, 1998, pp.156-157). Dans les années 1980, le mouvement commença à prendre de l'ampleur dans les grandes villes comme Dakar où Moustapha Sy s'installa (Samson, 2005, p.39). Dans les années 1990, les *Moustarchidine* firent irruption dans la scène politique. Lors de la campagne électorale de 1993, Moustapha Sy critiqua violemment le président Diouf dont il dénonça le manque d'autorité et allant même jusqu'à le menacer (Villalon et Kane, 1998, p.143)⁵⁵². Les tidjiances de Tivaouane se démarquèrent de ses propos. S'ensuit son arrestation pour trouble à l'ordre public (Samson, 2005, p.103), des émeutes et une interdiction du mouvement par Djibo Kâ, ministre de l'intérieur à l'époque (Villalon et Kane, 1998, p.144). Les relations entre les *Moustarchidine* et l'État s'apaisèrent à partir de 1996. L'émergence de mouvement religieux comme les *Moustarchidine* ou le Mouvement Mondial pour l'Unicité de Dieu de Modou Kara Mbacké de la confrérie mouride coïncide avec une relative perte d'influence des grandes familles confrériques. S'adressant principalement aux jeunes, dans un contexte de crise économique, sociale et politique (Samson, 2005, pp.38-39 et pp.72-75), ces mouvements n'en demeurent

⁵⁵¹ S'il est habituellement admis que le mouvement fut créé par Cheikh Ahmed Tidjiane, Fabienne Samson (2005, p.38) pense qu'il fut fondé bien avant que celui-ci n'en soit le guide. Villalon et Kane (1998, p.156) pense quant à eux que le mouvement fut fondé en 1980.

⁵⁵² Fabienne Samson (2005, pp.96, 102 et 103) rapporte comment Moustapha Sy attaqua Abdou Diouf dans divers domaines, notamment sur le plan moral et sur le plan politique. Dans un discours, le leader des *Moustarchidine* raconte qu'Abdou Diouf aurait eu une liaison avec une femme qu'il poussa au divorce avant de la rendre enceinte. Selon les dires de Moustapha Sy, la femme en question serait morte assassinée par les collaborateurs du président. Sur le plan politique, Moustapha Sy tança celui-ci pour son incapacité à diriger. Faisant référence à l'affaire de l'assassinat de maître Babacar Sèye dans lequel il fut cité, il alla jusqu'à dire que, si Abdoulaye Wade et lui avaient dû tuer un homme, ce serait le président qu'ils auraient tué. Après le discours, une personne prit la parole et dit "nous irons au Palais pour enlever Abdou Diouf".

pas moins très liés à leur confrérie d'origine dont ils se revendiquent. En réalité, peu avant la fondation de ces mouvements, beaucoup de marabouts commencèrent à s'implanter dans les grandes villes du pays où leur influence sociale prit un nouvel élan. En milieu urbain, les *daaira* (sorte de cellule localisée regroupant des disciples autour d'un marabout pour la prière, la récitation de chants religieux ou l'entraide et l'organisation d'activités sociales diverses⁵⁵³) fleurirent. En définitive, touchés par la crise et défiés par les mouvements réformistes, les leaders soufis se sont bien adaptés à la nouvelle configuration.

Les grands khalifes évitèrent de donner des consignes de vote aux élections des années 1990 et à l'élection présidentielle de 2000. L'arrivée d'Abdoulaye Wade au pouvoir signa le retour des confréries sur la scène politique. Rendre visite au Khalife général des mourides fut une des premières choses qu'il fit en tant que nouveau président du Sénégal. Très vite, cela fut interprété comme un geste favorisant Touba, ville sainte de la confrérie mouride, au détriment de la confrérie tidjiane, très influente sous Diouf (Villalon, 2004; Samson, 2005, p.341; Mbow, 2008, p.6;). Wade alla plus loin en faisant apparaître le nom du Khalife mouride, Serigne Saliou Mbacké, sur la liste de candidat du PDS durant les élections locales de 2002. Juste avant les présidentielles de 2007, le Khalife de Touba apparut à la télévision nationale pour dire que Wade, s'il est réélu, compléterait la modernisation des infrastructures de la ville sainte. Cela sonna bien évidemment comme un ordre pour voter Wade (Mbow, 2008). Mbow note que les agissements de Wade frustrèrent les autres confréries musulmanes et la minorité chrétienne (Mbow, 2008). De plus, Wade réussit à rallier le marabout mouride Serigne Modou Kara Mbacké ainsi que Cheikh Béthio Thioune, un influent marabout mouride (Diop, 2006, p.17). Wade a en outre permis à Serigne Modou Kara Mbacké à former une organisation politique religieuse, le Parti de la

⁵⁵³ Villalon et Kane (1998, p.153) considèrent les *daaira* comme la contribution sénégalaise au soufisme.

Vérité. Celui-ci est le neveu du khalife mouride et l'époux de la sénatrice de l'époque, Sokhna Dieng Mbacké, nommée par le chef de l'État (Mbow, 2008). Les alliances que Wade a tissées avec ces marabouts ont eu des conséquences directes sur la scène politique. C'est ainsi que, le 21 février 2007, à quelques jours du scrutin présidentiel, des disciples de Cheikh Béthio Thioune ont pris d'assaut la caravane des partisans du candidat Idrissa Seck. Armés de gourdins et de machettes, ces talibés ont blessé gravement une dizaine de personnes, incendié sept véhicules, pillé des biens privés et saccagé un restaurant⁵⁵⁴.

Malgré l'effritement du *ndigal* qu'ont constaté certains auteurs pour l'élection présidentielle en 2000 et que O'Brien (1992) datait des années 1980, les confréries musulmanes, la confrérie mouride tout au moins, reprirent une importance de premier plan sous Wade. Celui-ci offraient diverses prestations (cadeaux en espèce⁵⁵⁵, soutien matériel et logistique lors du Grand Magal et des célébrations, appui pour la construction de mosquées) aux mourides (et aux autres confréries, même si à un degré moindre). En retour, il bénéficiait du soutien politique et électoral de cette confrérie dont il se disait membre.

Lorsque Macky Sall arrive au pouvoir en 2012, les Sénégalais s'attendaient à un changement drastique surtout qu'il a proclamé que les marabouts sont des citoyens comme tout le monde. Pourtant, il finira par renouer avec les marabouts en leur rendant régulièrement visite et en faisant du Grand Magal de Touba un jour de fête légale. En plus d'être un des seuls endroits avec Tivaouane (ville sainte des tidjanes de la famille Sy) où l'on émet des passeports sénégalais, Touba abritera prochainement un aéroport

⁵⁵⁴ Le Rapport de l'élection présidentielle de 2007 par la Rencontre africaine pour la Défense des droits de l'Homme (RADDHO).

⁵⁵⁵ Les Sénégalais se souviennent toujours des "mallettes remplies de millions" que Wade ou ses ministres acheminaient vers Touba. Une de mes connaissances, appartenant à la confrérie mouride, est d'ailleurs nostalgique de cette époque où, dit-il, l'argent circulait à flots.

international⁵⁵⁶ et ressemble de plus en plus à une cité autonome, un État dans l'État dirigé par le Khalife général des mourides⁵⁵⁷. Toutefois, contrairement à Wade, Macky Sall n'affiche pas sa préférence pour telle ou telle famille confrérique. Son exemple montre malgré toute la puissance coercitive des arrangements entre l'État et les confréries soufies dont, il semblerait, aucun gouvernant depuis l'époque coloniale ne peut se défaire.

Ce contrat social sénégalais exhibe l'influence notable des confréries musulmanes. De son côté, l'Église catholique sénégalaise se cantonne, dans le domaine social, au dialogue islamo-chrétien. Depuis l'indépendance, l'institution ecclésiastique est peu impliquée dans les affaires qui touchent l'État et la politique. Il lui arrive bien sûr de se prononcer sur les développements politiques du pays. Néanmoins, ses interventions sont souvent faites sur le mode du discours et l'Église catholique sénégalaise se montre plutôt timide sur le plan politique. Et, contrairement aux musulmans qui sont très actifs, les catholiques, hormis quelques personnalités comme Senghor en son temps ou Barthélemy Dias aujourd'hui, sont peu présents dans la scène politique du pays.

Au Burkina Faso. Au Burkina Faso, l'Église catholique a eu un rôle similaire à celui des confréries soufies sénégalaises, mais dans un mode différent. L'influence politique du clergé ne se traduit pas par des arrangements entre l'Église catholique et l'État mais par la formation des élites dirigeantes dans les établissements d'enseignement catholiques. Avant de développer cet aspect, il faut mentionner que les figures ecclésiastiques au Burkina Faso

⁵⁵⁶ Voir le site de Seneweb.com, "Touba- Pose de la première pierre de l'Aéroport International Khadimou Rassoul en mai par le Khalife des Mourides", http://www.seneweb.com/news/Transport/touba-pose-de-la-premiere-pierre-de-l-rs_n_123239.html (page consultée le 11 avril 2014).

⁵⁵⁷ Voir le site de Seneweb.com, "Touba : Le khalife général réitère les 14 interdictions contre les manifestations politiques, le vice, les tenues indécentes, etc.", http://www.seneweb.com/news/Religion/touba-le-khalife-general-reitere-les-14-interdictions-contre-les-manifestations-politiques-le-vice-les-tenues-indecentes-et_n_122964.html (page consultée le 07 avril 2014).

ont toujours bénéficié d'une certaine aura de respectabilité. Monseigneur Joanny Thévenoud, vicaire apostolique de Ouagadougou entre 1922 et 1949, a été un grand confident de *Moogo Naaba Saga* qui a négocié avec brio la restauration de la colonie de la Haute-Volta en 1947. Il lui a d'ailleurs prodigué des conseils à ce propos (Sandwidé, 1999). Très énergique, Monseigneur Thévenoud était très respecté par l'administration coloniale. Parmi ses plus grandes œuvres, on peut citer la création d'établissements scolaires et la fondation du Séminaire à Koumi en 1935 mais surtout du Petit Séminaire de Pabré en 1925. Monseigneur Émile Socquet poursuivit avec vigueur l'œuvre de son prédécesseur dans le domaine de l'éducation, priorité incontestable de l'Église missionnaire au Burkina Faso. Subordonnée à l'œuvre apostolique, l'éducation devint progressivement pour les missionnaires un moyen de former "les futurs responsables du pays", "des élites compétentes et chrétiennes capables de diriger les affaires du pays" (Sandwidé, 1999, p.189). Ils furent exaucés. Le Séminaire de Pabré a formé plusieurs des hommes politiques qui ont conduit la Haute-Volta à l'indépendance. On peut citer, entre autres, Maurice Yaméogo, premier président de la Haute-Volta, et Joseph Ouédraogo qui fut maire de Ouagadougou et célèbre pour ses querelles interminables avec Gérard Kando Ouédraogo sous la II^{ème} et la III^{ème} République. Les dirigeants de l'Union Voltaïque (UV), parti dominant jusqu'en 1956, étaient presque tous catholiques (Madiéga, 1995b, p.437). Joseph Conombo, qui deviendra premier ministre sous le régime de Lamizana, était l'un d'entre eux. L'Abbé Sandwidé ne s'est pas trompé en disant qu'à l'approche de l'indépendance, l'influence de l'Église catholique devint de plus en plus importante. L'intelligentsia et la nouvelle élite, qui allaient prendre en charge le nouvel État indépendant, regroupaient d'anciens élèves du séminaire de Pabré, lequel avait été pendant longtemps l'unique établissement pour les études secondaires dans la région de Ouagadougou (Abbé Sandwidé,

1999, p.459; Somé, 2001, p.281). Tout ceci diffère du cas du Sénégal où les missionnaires n'ont jamais vraiment affiché l'objectif de former la future élite politique du pays. Le cas de Léopold Sédar Senghor, ancien séminariste lui aussi, est l'exception qui confirme la règle. La plupart des élites qui conduiront le Sénégal à l'indépendance sont musulmans et ont fait leurs classes sur les bancs de l'école républicaine, notamment l'École William Ponty qui a formé plusieurs cadres de l'administration sénégalaise et même de l'Afrique Occidentale Francophone (AOF).

À l'indépendance du Burkina Faso, les membres de l'élite dirigeante sont en majorité catholiques. Le premier président de la République, Maurice Yaméogo, un ancien séminariste, fut entouré de plusieurs personnalités politiques chrétiennes qui soutenaient l'Église (Otayek, 1997, p. 225; Abbé Sandwidé, 1999, p. 52; Somé, 2001 p. 281). Même les organisations syndicales, qui faisaient figure d'opposition, avaient à leur tête des catholiques comme Joseph Ouédraogo (qui a été radié du RDA) et Joseph Ki-Zerbo, dont Otayek (1997) dit qu'il est, avec son organisation syndicale, le relais de l'Église catholique. Sous Lamizana et sous Saye Zerbo, tous deux musulmans, les élites catholiques sont toujours bien représentées au sein de l'appareil du pouvoir avec notamment Joseph Ouédraogo est président de l'Assemblée nationale sous la IIème République et Joseph Conombo premier ministre sous la IIIème République. Joseph Ki-Zerbo et Hermann Yaméogo, fils de Maurice Yaméogo, étaient alors les figures dominantes de l'opposition politique. L'Église catholique récoltait ainsi les fruits de son œuvre dans l'éducation. La crise scolaire de 1969 porta un coup dur à son influence sociale et politique. Les écoles primaires étaient étatisées et l'Église catholique perdait ainsi une de ses fiertés.

Pourtant, même si elle a été mal vécue par le clergé, la crise scolaire ne signait pas la fin l'influence de l'Église catholique sur l'État. Malgré l'étatisation des écoles primaires,

l'Église gardait la main sur ses écoles secondaires et techniques. La période d'après 1969 fut marquée par une réflexion sur la gestion de ces écoles et la reconfiguration des rapports entre celles-ci et l'État (Ouédraogo, 2012). Avant 1969, l'enseignement secondaire et technique catholique était confié à des congrégations religieuses (Ouédraogo, 2012, p.183). Peu après la crise scolaire de 1969, les évêques mandatèrent les chefs d'établissement pour prendre la responsabilité de cet enseignement; le Secrétariat National de l'Enseignement Catholique (SNEC) et les Directions Diocésaines de l'Enseignement Catholique (DDEC) laissèrent ainsi leur place à l'Union Nationale des Établissements Catholiques (UNEC) (Ouédraogo, 2012, pp.183-185). Lors de la période révolution, l'enseignement catholique fut mis à rude épreuve. Plusieurs établissements secondaires catholiques durent fermer momentanément en raison des tensions créées par les Comités de Défense de la Révolution qui avaient pénétré ces établissements conformément aux directives du gouvernement (Ouédraogo, 2012, p.189). Celui-ci considérait les établissements catholiques comme un bastion de réactionnaires (Ouédraogo, 2012, p.190). Mais, malgré les difficultés rencontrées sous le régime du CNR, les établissements secondaires et techniques catholiques étaient relativement bien traités au lendemain de la crise scolaire de 1969. Après le processus d'étatisation des écoles primaires, l'État s'engagea à participer à "50% des frais de fonctionnement" des établissements secondaires et techniques catholiques (Ouédraogo, 2012, pp.184-185). Dans les années 1970, l'Assemblée nationale "consentit une subvention spéciale de 25000000 F CFA (56818 dollars canadiens) pour aider les établissements catholiques à soulager les tensions de caisse" (Ouédraogo, 2012, p.193). Mieux encore, un grand nombre d'élèves, souvent parmi les meilleurs, étaient affectés par l'État dans les établissements secondaires et techniques catholiques⁵⁵⁸ (Ouédraogo, 2012,

⁵⁵⁸ Comme le note Ouédraogo (2012, p.194), ces élèves sont ceux qui étaient admis au concours d'entrée en

p.194). Ces élèves, boursiers de l'État, y atteignaient 85 à 90% de l'effectif total (Ouédraogo, 2012, p.194). Avec ces dispositions, les écoles secondaires et techniques catholiques recevraient pratiquement les meilleurs élèves du pays. C'est ainsi que beaucoup de personnalités (dont Zéphirin Diabré qui occupa de hautes fonctions au sein du gouvernement ou Roch Marc Kaboré qui a, entre autres, été président de l'Assemblée nationale⁵⁵⁹), catholiques ou non, passèrent par ces écoles au cours de leur formation scolaire. La crise scolaire a certes frustrée l'Église catholique mais elle a été l'occasion pour celle-ci d'en tirer profit et conserver une certaine prééminence dans le domaine de l'éducation, un de ses atouts majeurs pour influencer l'État.

Dans les années 1990, l'Église catholique réfléchit sur son éventuel retour dans l'enseignement primaire. Elle convoqua des Assises nationales de l'enseignement catholique qui se tinrent du 16 au 20 décembre 1996 (Compaoré, 2003, p.92). Au sortir de ces Assises, "[d]ésormais, ce sont les laïcs, soutenus par les prêtres, les religieux et religieuses de paroisses et de diocèses qui créent les écoles et pourvoient à leur organisation" (Compaoré, 2003, p.92). Suivant la conception de l'Église-Famille, l'École catholique devint ainsi une affaire de toute la communauté catholique et non du seul clergé. Des établissements créés par des "particuliers, intégrant l'enseignement des valeurs religieuses catholiques et adhérant au projet éducatif nationale de l'enseignement catholique" peuvent dorénavant être reconnus comme "établissements para-catholiques" par les évêques (Compaoré, 2003, p.93). Le Conseil National de l'Enseignement Catholique (CNEC) est créé dans la foulée et les autorités politiques accueillirent avec enthousiasme le retour de l'Église catholique dans l'enseignement primaire. Le 13 juin 2000, l'épiscopat et le gouvernement signèrent un

6ème ou celui de la 2nde.

⁵⁵⁹ Tous deux sont maintenant dans l'opposition politique où ils ont constitué les deux formations politiques les plus influentes.

premier protocole d'accord pour la rétrocession de 59 des écoles primaires étatisées en 1969 (Compaoré, 2003, p.94). Comme on l'a précédemment évoqué, en 2006, un nouveau un protocole d'accord fut signé et permit à l'Église de récupérer 60 autres écoles primaires. Ainsi, l'Église catholique reprit en main un de ses instruments d'influence. Elle garde par là un moyen privilégié pour assurer la transformation de la société burkinabè (Compaoré, 2003, p.90) en formant les futurs leaders du pays.

En plus de son enseignement très réputé chez les Burkinabè, peu importe leurs confessions (Compaoré, 2003, pp.89 et 95), l'Église catholique est très impliquée dans les développements politiques et sociaux du pays. Des membres du clergé catholique ont présidé le comité de concertation en 1991, dans un contexte où le pouvoir et l'opposition était en conflit ouvert, et le Conseil des Sages en 1999, mis en place au lendemain de l'assassinat du journaliste Norbert Zongo. Récemment, pour trouver une solution aux problèmes soulevés par l'éventuelle candidature de Blaise Compaoré à la présidentielle de 2015, une commission rassemblant les figures religieuses du pays s'était autosaisie. Un membre du clergé catholique, Monseigneur Paul Ouédraogo, fait partie de la commission présidée par Jean-Baptiste Ouédraogo, ancien chef d'État mais surtout catholique fervent. La commission a réussi à réunir des représentants du gouvernement et de l'opposition sans que les rencontres débouchent sur un résultat satisfaisant. De même, il n'est pas anodin que l'Église catholique soit la seule institution religieuse⁵⁶⁰ à s'être d'abord opposée au projet d'établissement du Sénat qui est dans une impasse. En outre, depuis 1982, le pays est dirigé par des personnalités de confession catholique, Jean-Baptiste Ouédraogo, Thomas Sankara

⁵⁶⁰ L'Église catholique a été la première institution religieuse à se questionner sur la pertinence du Sénat dans le contexte burkinabè. Les institutions protestantes et une partie des musulmans ont été favorables à sa mise en place. Peu après, certaines organisations musulmanes se sont dissociées de leurs coreligionnaires et semblent être sur la même ligne que l'Église catholique.

et Blaise Compaoré. Michel Kafando, l'actuel président de la transition, est un catholique pratiquant ayant fait ses classes au Collège Jean Baptiste de la Salle de Ouagadougou, une des fiertés de l'enseignement catholique.

Des représentations centrales intelligibles au regard de l'histoire

L'Église catholique au Burkina Faso et les confréries soufies au Sénégal constituent deux forces religieuses et sociales très impliquées dans ces pays; et ce, durant la colonisation, au moment de l'indépendance, dans la période post-coloniale, dans les moments de crise et dans le domaine social. Au Burkina Faso, l'enseignement catholique a joué un rôle déterminant dans la formation des élites politiques du pays. L'œuvre d'évangélisation a touché des populations diverses et un grand nombre d'adeptes malgré la forte présence des croyances traditionnelles et de la progression de l'islam. Au Sénégal, même Senghor, président de la République de confession catholique, a été obligé de recourir aux confréries soufies pour se faire élire et asseoir la domination de son parti. Au Sénégal, la déception fut relativement grande pour les missionnaires qui n'ont réussi à convertir qu'un nombre restreint de personnes essentiellement sérères et diolas. De plus, l'Église catholique était bien timide au moment de l'indépendance et le clergé autochtone fut mal préparé pour prendre la relève des missionnaires. Après l'indépendance, on a une continuation du contrat social sénégalaise jusqu'à présent malgré des crises et des réajustements. Malgré des phases de tensions, l'Église catholique a toujours un poids politique certain au Burkina Faso par l'intermédiaire de personnalités, souvent catholiques mais pas seulement, issues de ses écoles, secondaires et techniques. L'Église catholique au Sénégal, pour sa part, est nettement moins impliquée sur le plan politique. Ses écoles,

malgré leur bonne réputation, ne sont pas vraiment reconnues comme des institutions qui forment les élites à la tête du pays parmi lesquelles il y a d'ailleurs très peu de catholiques.

Les représentations qu'ont mes interlocuteurs burkinabè de constituer une minorité politiquement dominante plongent leurs racines dans un passé lointain datant des premières missions dont les œuvres et les actions, contraintes par la structure politique et sociale, continuent d'avoir un impact retentissant. En plus de l'influence de l'Église catholique, en tant qu'institution religieuse, l'enseignement catholique constitue une formidable structure de formation d'élites politiques, non catholiques mais aussi et surtout catholiques. La plupart des chefs d'État du pays sont catholiques, de même qu'une grande partie des grandes figures de l'opposition politique actuelle (si elles ne sont pas de confession catholique, leur formation scolaire les a amenées dans des écoles catholiques). Il n'est donc pas surprenant que mes interlocuteurs au Burkina Faso se considèrent comme une minorité religieuse dominante sur le plan politique. D'ailleurs, comme je l'ai mentionné, leur conception d'un "Esprit du christianisme" qui veille sur eux et imprime l'histoire politique de leur pays est un avatar de ces représentations centrales qui puisent leurs racines dans les phénomènes historiques décrits dans ce chapitre. Les convictions partagées par mes interlocuteurs sénégalais, qui pensent constituer une minorité religieuse marginalisée dans le domaine politique par les musulmans, sont indissociables de l'influence acquise au temps de la colonisation par les musulmans et les confréries soufies plus particulièrement et qui se perpétue. Le fait qu'ils considèrent que l'islam a la mainmise sur l'État sénégalais s'explique mieux au regard de ces éléments. En réalité, l'influence croissante de mouvements réformistes d'inspiration salafi au Sénégal confirme d'une certaine façon la place prépondérante qu'occupe l'Islam dans le pays et, comme on l'a vu, attise d'autant plus la crainte de mes interlocuteurs.

Comme on l'a déjà mentionné, ces représentations centrales structurent les représentations périphériques qui s'actualisent lors des interactions avec l'administration étatique. Toutefois, je pense qu'il est un facteur dont on ne peut faire l'économie pour expliquer les représentations périphériques de mes interlocuteurs sénégalais et burkinabè: le caractère laïc de l'État au Sénégal et au Burkina Faso.

L'existence d'un État laïque

Dans cette section, j'exposerai le troisième facteur qui peut expliquer les représentations de mes interlocuteurs. Je m'intéresserai ici aux représentations périphériques, celles qui s'élaborent par rapport aux interactions avec l'État. Si les deux facteurs précédents permettent d'expliquer comment les différences structurelles entre les deux pays ont pu façonner les différences au niveau des représentations centrales, il n'en demeure pas moins que les deux pays partagent un trait commun fondamental : l'absence de violence inter-confessionnelle et le fait que les minorités catholiques des deux pays ne sont pas opprimées par l'État. En somme, malgré des différences au niveau de leurs représentations centrales respectives, les minorités catholiques de ces deux pays ne se représentent pas leur rapport à l'État comme étant marqué par l'oppression et l'injustice, et ce, quel que soit le régime politique. Le type de régime entre d'ailleurs rarement en ligne de compte dans les représentations de mes interlocuteurs. Les Burkinabè y ont explicitement fait référence lorsqu'ils ont dénoncé l'arbitraire des forces coercitives et le manque de démocratisation effective qui, selon eux, caractérisent notamment le régime de Blaise Compaoré. Toutefois, d'après eux, ce sont des maux qui affectent tous les citoyens burkinabè peu importe leur confession. En tant que minorité religieuse, le type de régime n'a que peu d'impact sur leurs représentations. Au Sénégal, mes interlocuteurs n'ont

quasiment jamais fait allusion au type de régime. À l'instar de mes interlocuteurs burkinabè, ils ont surtout déploré la cherté de la vie ainsi que les dysfonctionnements de l'administration. Le type de régime (autoritaire, semi-autoritaire ou démocratique) ne constitue pas un facteur explicatif permettant d'expliquer suffisamment les représentations des catholiques burkinabè et sénégalais. Une des plus grandes similarités entre mes interlocuteurs catholiques burkinabè et sénégalais interrogés, c'est qu'ils se représentent l'État comme un ensemble d'institutions qui les traitent généralement comme des citoyens de plein droit dans beaucoup de domaines. Ainsi, croient-ils en la neutralité religieuse des forces coercitives (police, gendarmerie et justice), des écoles et des hôpitaux publics. Ils pensent également ne pas faire objet de discrimination pour obtenir des documents officiels. On peut aussi souligner que, dans les deux pays, mes interlocuteurs n'ont pratiquement pas mentionné de décisions étatiques allant à l'encontre de leur foi ou de leurs croyances. Ils disent aussi avoir un accès non restreint aux médias publics, et ce malgré le fait que mes interlocuteurs sénégalais soient convaincus de la domination des musulmans dans les médias publics. Leurs représentations périphériques sont indissociables de la conviction qu'ils ont que leur communauté est marginalisée sur le plan politique. Toujours est-il que dans ces divers domaines, mes interlocuteurs conçoivent l'État comme un ensemble d'institutions neutres sur le plan religieux et qui les traitent en tant que citoyens, c'est-à-dire des individus ayant des droits civils et politiques. Dit plus crûment, le Sénégal et le Burkina Faso ne connaissent pas les dérives confessionnelles de la République centrafricaine, du Nigeria ou du Soudan, pour ne prendre que les exemples les plus connus. Ce constat est significatif. Le déséquilibre démographique ne s'est pas traduit en situation de violence, de marginalisation exacerbée ou d'oppression. C'est ici que le troisième facteur joue un rôle causal important.

Ces représentations périphériques pourraient donc s'expliquer par l'existence d'un État laïque dans les deux pays. Au Burkina Faso comme au Sénégal, le caractère laïc des institutions politiques est un héritage de la colonisation française. La France a entamé son processus de laïcisation politique au moins depuis la Révolution de 1789, moment où le clergé catholique a commencé à perdre son influence politique. Ce processus s'est poursuivi, non sans heurts et régressions, au XIX^{ème} siècle pour atteindre son aboutissement lorsqu'en 1905 fut instituée une loi séparant les Églises de l'État. Toutefois, laïcité ne signifie pas absence ou répression de la religion dans l'espace public. La laïcité repose essentiellement sur deux principes : la séparation des Églises et de l'État qui s'accompagne de la totale neutralité de ce dernier, et la liberté religieuse qui implique le respect absolu des diverses croyances et pratiques religieuses (Froidevaux-Metterie, 2009).

L'administration coloniale française en Afrique fut fortement imprégnée par le principe de laïcité; ce qui a d'ailleurs provoqué beaucoup de conflits entre les autorités coloniales et les missionnaires (Sandwidé, 1999; Foster, 2013). À leur indépendance, la France a légué à ses anciennes colonies non seulement un État mais aussi l'esprit laïc qui le caractérise. Le Burkina Faso et le Sénégal ne font pas exceptions. Ils ont tous deux adopté le principe de laïcité qu'ils ont inscrit depuis lors dans leurs différentes constitutions. Dans les deux pays, il n'y a pas de religion d'État. Dans la pratique, les deux États ont généralement respecté le principe de laïcité qui a tout de même été influencé par des facteurs qui sont spécifiques aux contextes politiques et sociaux du Burkina Faso et du Sénégal. Au Sénégal, Loimeier (2000) note justement que le régime s'est toujours attaché à éviter de faire toute concession aux réformistes islamiques qui porterait atteinte au caractère laïc de l'État; et ce malgré les demandes répétées des organisations islamiques qui préconisaient l'islam comme solution aux problèmes socio-économiques et moraux du pays.

Loeimeier remarque qu'au Sénégal, des dirigeants comme Diouf ou Senghor ont instrumentalisé les réformistes, qu'ils ont en partie intégrés dans le jeu politique les revendications, afin de désamorcer leurs revendications. Il s'agit tout de même d'une intégration politique a minima afin de ne pas s'aliéner les marabouts soufis avec qui l'État a établi des relations très étroites pour garantir une certaine stabilité sociale. Ce partenariat entre l'État et les familles confrériques ne remet pas en cause l'existence d'un État laïque au Sénégal dont le système de gouvernement et les lois ont été influencés par la France et modifiés pour s'adapter aux réalités nationales (Crevey, 1996, Villalon, 2004). Senghor, Diouf et Wade résistèrent aux marabouts et aux réformistes les plus fondamentalistes qui souhaitaient que le Code de la Famille soit inspiré de la Charia (Crevey, 1996; Loimeier, 2000, Villalon, 2004). Au Burkina Faso, malgré la coexistence entre le système juridique moderne et des systèmes de justice locaux tirés du droit islamique et coutumier, l'État conserve son caractère séculier. Si bien que Saint-Lary (2004, 193) observe que "le poids du monde musulman au sein de l'État voltaïque postcolonial a longtemps été faible". Là aussi, l'État instrumentalisa le courant des "arabisants" en les cooptant sélectivement. Ceci lui permet non seulement de garder son caractère non-religieux mais aussi d'acquérir une certaine légitimité politique en cas de besoin (Gérard, 1997-1998). Le caractère laïc de l'État burkinabè a sûrement atteint son paroxysme sous le gouvernement révolutionnaire qui était en lutte ouverte contre les organisations religieuses considérées généralement comme des forces réactionnaires. Ainsi, l'importance de l'Islam au Sénégal et le rôle de l'Église catholique voire des chefferies traditionnelles au Burkina Faso ne démentent pas l'existence d'un État laïque dans ces deux pays. Comme le note Rousselet (2009, p.52), qui propose de repérer des "seuils de laïcisation" selon les pays, leur histoire et leur régime politique, les formes de laïcité sont multiples. La laïcité ou la sécularité en Chine, qui peut supposer des

formes violentes ou non violentes ("légal") de régulation du religieux (Potter, 2003), est différente de celle des États-Unis où les églises évangéliques ont une grande influence politique (Fath, 2009) et de la plupart des pays d'Europe où prévaut une laïcité de reconnaissance du religieux (Willaime, 2006). Barghava (2007) a bien noté que l'Inde a développé une variante spécifique de laïcité qui "n'a jamais visé à refouler la religion dans la sphère privée" contrairement aux modèles occidentaux comme celui de la République française. Au lieu d'une séparation stricte entre les domaines religieux et politique, Bhargava parle de "distance principielle". Selon lui, étant donné son pluralisme religieux, l'Inde devait trouver une sorte de voie mitoyenne "entre le respect de la liberté de la religion, qui implique plus ou moins la non-ingérence dans les affaires des communautés, et l'exigence d'égalité et de justice qui demande d'intervenir dans certaines coutumes sociales adossées à la religion" (Barghava, 2007, p.135). Intervenir au niveau des groupes religieux lorsque cela le nécessite (pour les rendre plus égalitaires et plus libérales, par exemple) permet ainsi de traiter tous les groupes religieux en égal⁵⁶¹.

Si mes interlocuteurs au Burkina Faso et au Sénégal considèrent être traités comme des citoyens de plein droit dans certains domaines, c'est sûrement en raison de ce principe de laïcité qui incite les États burkinabè et sénégalais à traiter leurs citoyens de manière égalitaire; et ce, peu importe leur confession. D'ailleurs, certains d'entre eux n'ont pas manqué souligner explicitement le caractère laïc de leur État qui leur permet de disposer et de jouir de leurs droits citoyens⁵⁶². Il existe cependant des domaines ou enjeux, comme

⁵⁶¹ Bhargava se base sur la distinction de Dworkin entre traiter tout le monde également et traiter tout le monde en égal. Traiter tout le monde également renvoie à l'égalité de traitement. Traiter tout le monde en égal implique que tout un chacun soit traité avec la même considération et le même respect (ce qui, tel que l'indique Bhargava, peut supposer l'égalité de traitement ou pas).

⁵⁶² Entretien avec Simon, le 23 mars 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Franck, le 25 mars 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Casimir, le 29 mars 2013, à Ouagadougou. Entretien du 1er avril 2013 avec une religieuse, à Ouagadougou. Entretien avec Nathalie, le 2 mai 2013, à Ouagadougou. Entretien avec Françoise,

l'appui et les privilèges que l'État accorde aux organisations musulmanes pour la préparation et l'organisation de leurs célébrations religieuses ou l'implantation de leurs lieux de culte, où les catholiques sénégalais interrogés s'estiment lésés. Dans ces cas, leurs perceptions de l'État sont très différentes de celles de mes interlocuteurs burkinabè. En fait, la forte influence de la communauté musulmane sénégalaise sur l'État, par l'intermédiaire des confréries soufies notamment, peut constituer une limite au principe de laïcité dans le contexte du Sénégal. Elle incite certains de mes interlocuteurs à s'interroger vraiment sur le caractère laïc de l'État sénégalais qui, à leurs yeux, favorise les musulmans et est contrôlé par eux.

CONCLUSION GÉNÉRALE

L'histoire retiendra que Senghor, président de confession catholique et talentueux poète, fut l'auteur de l'hymne national du Sénégal et que le premier hymne national du Burkina Faso, intitulé "Fière Volta" fut composé par un ecclésiastique, l'Abbé Robert Ouédraogo (Kaboré, 2002, p. 59). Gestes symboliques fort analogues qui, toutefois, cachent de grandes différences entre les communautés catholiques au Burkina Faso et au Sénégal. Malgré leur même appartenance à la même communauté catholique universelle, ces deux communautés ont eu des histoires différentes dans des contextes sociaux et politiques contrastés. Comme on l'a vu, cela a sans doute eu un impact sur les représentations que leurs membres respectifs ont des États au Burkina Faso et au Sénégal.

Cette thèse a été motivée par la relative absence d'études sur les représentations de minorités religieuses. Par conséquent, et en prenant le Sénégal et le Burkina Faso comme cas d'étude, la question de recherche qui a orientée la présente thèse est celle-ci: *Comment les membres des communautés catholiques au Burkina Faso et au Sénégal se représentent-ils respectivement les États burkinabè et sénégalais?* Cette question nous permet de jeter un éclairage tant théorique qu'empirique sur un aspect encore mal compris. D'abord, elle apporte ainsi une contribution théorique en ce qu'elle mobilise des outils conceptuels provenant de la littérature en psychologie sociale et en sociologie politique. Le cadre théorique est construit autour de la théorie du noyau central développée notamment par Abric (1994a, 2001) et rend compte de la diversité des représentations que possèdent les membres d'une communauté sur un objet (l'État) qui est d'ailleurs vu, non comme un bloc compact, mais à travers les institutions et les agents qui le composent. Ce cadre théorique

pourrait être reproduit et être utile pour étudier d'autres contextes. Ensuite, cette question nous permet d'offrir une contribution empirique à la littérature sur les rapports entre État et minorités religieuses. Là où les différents écrits existants investiguent ces rapports en se concentrant sur les motivations de l'État ou en déduisant les perceptions des minorités religieuses à partir des actions de l'État, cette thèse se focalise sur les membres de minorités religieuses et étudie comment ils se représentent l'État. Ainsi, l'approche structurale des représentations sociales et une recherche de type ethnographique m'ont permis de recueillir et d'analyser les représentations que les catholiques burkinabè et sénégalais ont de l'État. La présente thèse permet de voir que les représentations collectives peuvent être plus nuancées que ne l'affirment la plupart des écrits dans la littérature sur les rapports entre minorités religieuses et l'État. La bienveillance ou l'hostilité de l'État vis-à-vis d'une minorité religieuse peut avoir un impact sur la façon dont les membres de celle-ci le perçoivent. Cependant, inférer leurs représentations à partir des seules actions de l'État peut constituer un raccourci périlleux. Au Burkina Faso comme au Sénégal, l'État se montre plutôt tolérant vis-à-vis des minorités catholiques.

Toutefois, si dans les deux cas, il y a généralement des conceptions convergentes (les représentations périphériques) de l'État comme ensemble d'institutions neutres sur le plan religieux, des différences notables émergent au regard des représentations centrales, notamment en ce qui concerne l'inclusion dans l'appareil d'État. À partir de mes enquêtes de terrain dans les deux pays et de l'analyse de données qui s'en est suivi, j'argue que trois grandes représentations centrales façonnent la façon par laquelle les catholiques ouagalais se représentent l'État : la première représentation explique la domination des catholiques au sein des institutions étatiques par la réputation de l'enseignement privé catholique, conçu comme seule institution capable de transmettre un 'éthos d'État' auprès de ses jeunes

pupilles. La seconde représentation centrale que mon analyse met à jour est celle de l'"Esprit du christianisme" qui a imprimé le rythme des développements politiques au Burkina Faso, qui veillerait sur la communauté catholique en appuyant ceux qui gouvernent sans violer les lois de l'Église et sanctionnant ceux qui au contraire oserait s'éloigner du droit chemin. Enfin, la troisième représentation est celle de la menace que peuvent constituer les "Autres", tant le dynamisme et le prosélytisme des protestants, que la montée de l'islamisme radical qui risque d'affaiblir les équilibres religieux du passé.

Au Sénégal, mes enquêtes ont démontré que deux représentations centrales structurent la manière dont les catholiques dakarois comprennent leurs relations complexes avec l'État. La première représentation est celle de l'instrumentalisation de l'État par les confréries soufies, voulant que les musulmans utilisent l'État pour donner des privilèges à leur propre communauté lors de l'organisation d'évènements religieux ou l'implantation de lieux de culte, et ce au détriment de l'État. Ensuite, ils se représentent aussi la menace d'un nouvel "Autre", qui menace leur statut déjà perçu comme fragile, à savoir, le "péril islamiste".

Il importe de préciser que, malgré tout, l'État sénégalais cultive de bons rapports avec la communauté catholique et reconnaît les réalisations et l'importance de l'Église catholique (Benoist, 2008, p.488). On l'a vu, l'État sénégalais offre son assistance dans la construction de lieux de culte, l'organisation des cérémonies et pèlerinages catholiques (Benoist, 2008, p.431-450). Ceci ne change toutefois rien dans les représentations centrales de mes interlocuteurs sénégalais qui ont la conviction de constituer une minorité religieuse marginalisée sur le plan politique. Certes, à part quelques exceptions, mes interlocuteurs ne se sentent pas persécutés par l'État ou la communauté musulmane; cependant, cette étude

aura permis de mettre en lumière de telles représentations qui vont à l'encontre de certaines opinions courantes qui font du Sénégal un modèle d'inclusion ethnique et religieuse.

De même, au Burkina Faso, l'Église catholique et l'État burkinabè ont entretenu des relations parfois tumultueuses (Otayek, 1997, pp.236-240; Somé, 2001, pp.276-277). Otayek et Somé ont raison d'affirmer que les dirigeants burkinabè ont toujours cherché à ménager l'Église, sachant que "dans un pays comme le Burkina s'opposer à [l'] Église [catholique], [...] c'est prendre le risque de s'aliéner un contre-pouvoir d'autant plus embarrassant qu'il peut compter sur des relais politiques, syndicaux et sociaux promptement mobilisables" (Otayek, 1997, p.252). Ainsi, il n'est pas étonnant que mes interlocuteurs burkinabè se représentent comme une minorité religieuse dominante sur le plan politique. Au-delà du poids social et politique de l'Église catholique, ils ont mis l'accent sur la forte présence d'élites politiques de confession catholique au sein de l'appareil d'État. Cette situation de domination politique est, à leurs yeux, le produit de l'enseignement privé catholique. Au final, les trajectoires assez différentes de ces deux minorités religieuses ont certainement eu une incidence sur la façon dont leurs membres se représentent sur le plan politique.

Après avoir décrit et documenté les représentations centrales qui structurent le regard que les catholiques des deux pays portent sur leur relation à l'État, j'ai proposé une analyse, à vocation explicative et non plus seulement descriptive, qui visait cette fois à élucider les raisons pour lesquelles ces représentations différaient d'un pays à l'autre. Dans la présente étude, j'ai également essayé d'expliquer les représentations de mes interlocuteurs burkinabè et sénégalais, en mettant l'accent sur trois facteurs: le poids démographique des catholiques dans les deux pays; l'influence de l'Église catholique et de l'enseignement privé catholique au Burkina Faso et celle des confréries musulmanes au Sénégal; et le caractère

laïc de l'État au Burkina Faso et au Sénégal. Les deux premiers facteurs permettent d'expliquer pourquoi les catholiques burkinabè et sénégalais se représentent respectivement comme une minorité politiquement dominante et une minorité politiquement dominée. Le troisième facteur, quant à lui, permet de voir pourquoi, dans leurs interactions avec l'État, ils considèrent celui-ci comme un ensemble d'institutions religieusement neutres. Il est toutefois utile de mentionner que les représentations sociales dépendent des contextes historiques et culturels dans lesquels elles sont élaborées et, de ce fait, sont susceptibles d'être façonnées par une pluralité d'éléments. Dans le cadre de cette étude, j'en ai sélectionné les trois qui me semblent les plus pertinents. Et ces explications, si elles ne prétendent pas à l'exhaustivité, semblent être satisfaisantes au regard des représentations de mes interlocuteurs. Par ailleurs, déterminer les facteurs qui ont contribué à construire ces représentations constitue un exercice fort stimulant et pourrait faire l'objet de futures recherches.

La présente étude comporte malgré tout quelques limites. D'abord, elle ne permet pas de savoir en quoi les représentations guident l'action des membres des communautés catholiques étudiés. Elle ne s'est effectivement pas intéressée aux pratiques sociales, intimement liées aux représentations (Abric, 2001, p.43). Une recherche sur la façon dont les représentations influencent l'action politique des catholiques burkinabè et sénégalais serait des plus intéressantes dans la mesure où elle permettrait une compréhension plus complète d'une des facettes des rapports que les catholiques entretiennent avec l'État : leurs comportements vis-à-vis de celui-ci.

L'autre facette de ces rapports concerne les représentations (et les pratiques qu'elles impliquent) que les institutions et agents de l'État ont vis-à-vis des minorités religieuses. Cela nécessiterait également une autre recherche de longue haleine mais ce serait là un

moyen de rendre compte, de la manière la plus satisfaisante possible, des rapports entre État et minorités religieuses en prenant en considération les actions de l'un comme des autres et les représentations qui les motivent. Il s'agit d'un programme assez complexe mais d'un intérêt intellectuel et heuristique certain.

La principale faiblesse de la thèse réside dans la difficulté de faire une généralisation à partir d'une étude sur les représentations (Lichbach et Zuckerman, 1997), et ceci d'autant plus que j'ai privilégié une démarche descriptive à une démarche explicative. Les représentations sociales, on l'a vu, sont dépendantes du contexte dans lesquelles elles s'élaborent. Aussi, est-il assez hasardeux et périlleux d'inférer les résultats de la présente recherche à d'autres cas, fussent-ils analogues. De ce fait, il va sans dire que ce qui a été dit dans le cadre de la présente thèse ne s'applique que pour les cas du Burkina Faso et du Sénégal. Mais les opportunités de comparaison existent. Comme je l'ai précédemment mentionné, il est tout à fait possible de reproduire le cadre conceptuel présenté dans cette thèse pour investiguer d'autres contextes. Encore faudrait-il effectuer une étude de terrain avec des techniques de collecte de données qui allieraient entrevues semi-dirigées, observation participante et recherche documentaire. Il sera alors intéressant d'observer les éventuelles similarités et différences avec les résultats de la présente étude. Cela pourrait jeter les bases d'un débat stimulant en science politique, en général, et en politique comparée, en particulier.

Avec tout ceci, cette thèse a eu le mérite de poser des jalons pour de futures recherches sur les rapports entre minorités religieuses et État. Les concepts et les outils mobilisés peuvent être utilisés dans d'autres contextes sans gommer leurs spécificités. La thèse a également contribué à mieux faire connaître deux groupes religieux assez peu étudiés en science politique. Elle a ainsi permis de mieux comprendre l'univers des

catholiques burkinabè et sénégalais, de Ouagadougou à Bobo-Dioulasso, de Dakar à Kaolack.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages et articles

Abric, Jean-Claude, 1984, "A Theoretical and Experimental Approach to the Study of Social Representations in the Situation of Interaction", in Robert M. Farr and Serge Moscovici (eds.), *Social Representations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 169-184.

Abric, Jean-Claude, 1994a, "Les représentations sociales : aspects théoriques", dans Jean-Claude Abric (dir.), *Pratiques sociales et représentations*, Paris, Presses universitaires de France, pp. 11-37.

Abric, Jean-Claude, 1994b, "Méthodologie de recueil des représentations sociales", dans Jean-Claude Abric (dir.), *Pratiques sociales et représentations*, Paris, Presses universitaires de France, 1994, pp. 59-82.

Abric, Jean-Claude, 2001, "A Structural Approach to Social Representations", in Kay Deaux and Gina Philogene (eds.), *Representations of the Social : Bridging Theoretical Traditions*, Londres, Blackwell Publishers, pp. 41-47.

Abric, Jean-Claude et Dany, Lionel, 2007, "Distance à l'objet et représentations du cannabis", *Revue internationale de psychologie sociale*, vol. 20, n° 3, pp. 77-104.

Abu-Munshar, Maher Y., 2012, "In the shadow of the 'Arab Spring': the fate of non-muslims under Islamist rule", *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 23, n° 4, pp.487-503.

Agence de presse sénégalaise, "L'État invité à augmenter sa subvention à l'enseignement privé catholique", http://www.aps.sn/articles.php?id_article=112354 (page consultée le 13 août 2013).

Allafrica.com, "Sénégal: Litige foncier à Mbao, le chef de l'État restitue le terrain à l'église", <http://fr.allafrica.com/stories/200704020133.html> (page consultée le 12 août 2013).

Allafrica.com, "Sénégal: Enseignement privé - La subvention connaît une hausse de 500 millions de f cfa", <http://fr.allafrica.com/stories/200812230758.html> (page consulté le 13 août 2013).

Anderson, Benedict, 1983, *Imagined communities. Reflections on the origins and spread of nationalism*, London, Verso Editions.

André, Géraldine et Hilgers, Mathieu, 2009, "Entre contestation et légitimation: le religieux en contexte semi-autoritaire en Afrique", *Civilisations*, vol. 58, n° 2, pp.5-20.

Archives du Catholic Herald (12 décembre 1980), <http://archive.catholicherald.co.uk/article/12th-december-1980/2/forces-loyal-to-the-deposed-ugandan-president-111> (page consultée le 24 octobre 2013).

Arnaud, Daniel, 2007, *Assurbanipal, Roi d'Assyrie*, Paris, Fayard.

Barth, Fredrick, 1995, "Les groupes ethniques et leurs frontières", dans Philippe Poulignat et Jocelyne Streiff-Fenart (dir.), *Théories de l'ethnicité*, Paris, Presses universitaires de France, pp. 203-249.

Baum, Robert M., 1990, "The emergence of a diola christianity", *Africa: Journal of the International African Institute*, vol. 60, n° 3, pp. 370-398.

Bayar, Murat, 2009, "Reconsidering primordialism: An alternative approach to the study of ethnicity", *Ethnic and racial studies*, vol. 32, n° 9, pp. 1639-1657.

Bayart, Jean-François, 1989, *L'État en Afrique : la politique du ventre*, Paris, Fayard.

Bayart, Jean-François, 1996, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard.

BBC.co.uk, "Wade présente ses excuses aux chrétiens", http://www.bbc.co.uk/french/news/story/2009/12/printable/091231_wade_excuses.shtml (page consultée le 17 août 2013).

Benford, Robert D. and Hunt, Scott A., 1992, "Dramaturgy and Social Movements: The Social Construction and Communication of Power", *Sociological Inquiry*, Vol. 62, n° 1, pp. 36-55.

Benoist, Joseph Roger de, 2000, *Le Mali*, Paris, L'Harmattan.

Benoist, Joseph Roger de, 2008, *Histoire de l'Église catholique au Sénégal: Du milieu du XVe siècle à l'aube du troisième millénaire*, Paris, Karthala.

Bergamaschi, Alessandro, 2011, "Attitudes et représentations sociales: Les adolescents français et italiens face à la diversité", *Revue européennes des sciences sociales*, n° 49, vol. 2, pp. 93-122.

Bhargava, Rajeev, 2007, "La spécificité de la laïcité à l'indienne", *Critique internationale*, vol. 2, no. 35, pp. 121-147.

Blades, Lisa and Linzer, Drew A., 2008, "The Political Economy of Women's Support for Fundamentalist Islam", *World Politics*, vol. 60, n° 4, pp. 576-609.

Blundo, Giorgio, 2001, "Négociant l'État au quotidien : agents d'affaires, courtiers et rabatteurs dans les interstices de l'administration sénégalaise", *Autrepart*, n° 20, pp. 75-90.

Blundo, Giorgio et Olivier de Sardan, Jean-Pierre, 2001, "Sémiologie populaire de la corruption", *Politique africaine*, n° 83, pp. 98-114.

Boinot, Xavier, 1995, "L'Église et le pouvoir en Haute-Volta 1950-1960", dans Gabriel Massa et Y. Georges Madiéga (dir.), *La Haute-Volta coloniale: Témoignages, recherches, regards*, Paris, Karthala, pp. 225-231.

Bone, David S, 1982, "Islam in Malawi", *Journal of Religion in Africa*, vol. 13, n° 2, pp. 126-138.

Boone, Catherine, 2003, *Political topographies of the African State: Territorial authority and institutional choice*, Cambridge, Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre, 1980, "Le capital social. Notes provisoires", *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 31, pp. 2-3.

Brass, Paul, 1991, *Nationalism and ethnicity: Theory and comparison*, New Dehli, Sage Publications.

Brass, Paul, 1997, *Theft of an idol. Text and context in the representation of collective violence*, Princeton, Princeton University Press.

Brass, Paul, 2003, *The production of Hindu-Muslim violence in contemporary India*, Seattle, University of Washington Press.

Bratton Michael and Van de Walle, Nicolas, 1994, "Neopatrimonial regimes and political transition in Africa", *World politics*, vol. 46, n° 4, 1994, pp. 453-489.

Braudel, Fernand, 1958, "Histoire et sciences sociales: la longue durée", *Annales. Histoire, Sciences sociales*, vol. 13, n° 4, pp. 725-753.

Braudel, Fernand, 1966 [1949], *La méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Seconde édition, Tome Premier, Paris, Armand Colin.

Breiner, Bert, 1991, "'Christians and Muslims in the Search of Common Ground in Malaysia': A Response", *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 2, n° 2, pp. 269-274.

Briant, Pierre, 1996, *Histoire de l'empire perse: de Cyrus à Alexandre*, Paris, Fayard.

Brubaker, Rogers, 2001, "Au-delà de l'identité", *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 139, n° 4, pp. 66-85.

Brubaker, Rogers, 2002, "Ethnicity without Groups", *Archives européennes de sociologie*, vol. 43, n° 2, pp. 163-189.

Brubaker, Rogers, Loveman, Mara and Stamatov, Peter, 2004, "Ethnicity as cognition", *Theory and society*, vol. 33, n° 1, pp. 31-64.

Burbank, Jane et Cooper, Frederick, 2008, "Empire, droits et citoyenneté, de 212 à 1946", *Annales. Histoire, Sciences sociales*, vol. 63, n° 3, pp. 495-531.

Burkina24, "Crise sociale au Burkina Faso: les dates à retenir", <http://burkina24.com/news/2011/06/01/crise-sociale-au-burkina-faso-les-dates/> (page consultée le 27 janvier 2014).

Cadiot, Juliette, 2007, *Le laboratoire impérial: Russie-URSS 1860-1940*, Paris, Éditions CNRS.

Camilleri, Rita, 2013, "Religious pluralism in Malaysia: the journey of three prime ministers", *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 24, n° 2, pp. 225-240.

Camau, Michel et Geisser, Vincent, 2003, *Le syndrome autoritaire : Politique en Tunisie de Bourguiba à Ben Ali*, Paris, Presses de Sciences Po..

Cardinal Paul Zoungrana, *Enseignement socio-politique*, octobre 2002, Archevêché de Ouagadougou.

Cazaux, Yves, 1986, *Henri IV: Les horizons du règne*, Paris, Albin Michel.

Charbonnier, Jean, 2002, *Histoire des Chrétiens de Chine*, Paris, Les Indes Savantes.

Cissé, Issa, 2003, "L'islam au Burkina pendant la période coloniale", dans Yenouyaba Georges Madiéga et Oumarou Nao (dir.), *Burkina Faso: Cent ans d'histoire, 1895-1995*, Tome I, Paris, Karthala, pp. 935-956.

Conseil Économique, Social et Environnemental, "Historique du Conseil Économique et Social", http://www.ces.sn/index.php?option=com_content&view=article&id=13&Itemid=14 (page consultée le 25 avril 2014).

Coleman James S., 1988, "Social capital in the creation of human capital", *The American Journal of Sociology*, vol. 94, Supplement, pp. 95-120.

Compaoré, Maxime, 2003, "La refondation de l'enseignement catholique au Burkina Faso", *Cahier d'études africaines*, vol. 43, n° 169-170, pp. 87-98.

Connor, Walker, 1978, "A nation is a nation, is a state, is an ethnic group is a...", *Ethnic and racial studies*, vol. 1, n° 4, pp. 377-400.

Coulibaly, Abdou Latif, 2006, *Une démocratie prise en otage par ses élites : Essai politique sur la pratique de la démocratie au Sénégal*, Paris, L'Harmattan.

Coulon, Christian, 1981, *Le marabout et le prince (Islam et pouvoir au Sénégal)*, Paris, Éditions A. Pedone.

Coulon, Christian, 1988, "Senegal: The Development and Fragility of Semidemocracy", in Larry Diamond, Juan Linz and Seymour Martin Lipset (eds.), *Democracy in Developing Countries : Africa*, Boulder, Lynne Rienner, pp. 141-176.

Crevey, Lucy, 1996, "Islam, Women, and the Role of the State in Senegal", *Journal of Religion in Africa*, vol. 26, n° 3, pp. 268-307.

Crevey Lucy, Ngomo, Paul and Vengroff, Richard, 2005, "Party politics and different paths to democratic transitions: a comparison of Benin and Senegal", *Party politics*, vol. 11, n° 4, 2005, pp. 471-493.

Dany, Lionel et Apostolidis, Thémis, 2007, « Approche structurale de la représentation sociale de la drogue : Interrogations autour de la technique de mise en cause », *Les cahiers internationaux de la psychologie sociale*, n° 73, 2007, pp. 11-26.

Davidson, James D., 2008, "Religious Stratification: Its origins, persistence and consequences", *Sociology of Religion*, vol. 69, n° 4, pp. 371-395.

De Jong, Ferdinand et Foucher, Vincent, 2010, "La tragédie du roi Abdoulaye? Néomodernisme et renaissance africaine dans le Sénégal contemporaine", *Politique africaine*, n° 118, pp. 187-204.

Delval, Raymond, 1992, *Les musulmans en Amérique latine et aux Caraïbes*, Paris, l'Harmattan.

Diamond, Larry, Linz, Juan and Lipset, Seymour Martin, 1988, "Preface", in Larry Diamond, Juan Linz and Seymour Martin Lipset (eds.), *Democracy in developing countries: Africa*, Boulder, Lynne Rienner, pp. XV-XVIII.

Diamond, Larry, 1988, "Roots of failure, seeds of hope", in Larry Diamond, Juan Linz and Seymour Martin Lipset (eds.), *Democracy in developing countries: Africa*, Boulder, Lynne Rienner, pp.1-32.

Diamond, Larry, 2002, "Elections without Democracy: Thinking about Hybrid Regimes", *Journal of Democracy*, vol. 13, n° 2, 2002, pp. 21-35.

Diop, Momar-Coumba, Diouf, Mamadou, 2002a, "L'administration, les confréries religieuses et les paysanneries", dans Donald B Cruise O'Brien, Momar-Coumba Diop et Mamadou Diouf, *La construction de l'État au Sénégal*, Paris, Karthala, pp. 29-47.

Diop, Momar-Coumba, Diouf, Mamadou, 2002b, "Léopold Sédar Senghor, Abdou Diouf, Abdoulaye Wade, et après?", dans Donald B Cruise O'Brien, Momar-Coumba Diop et Mamadou Diouf, *La construction de l'État au Sénégal*, Paris, Karthala, pp. 100-142.

Diop, Momar-Coumba, Diouf, Mamadou, Diaw, Aminata, 2000, "Le baobab a été déraciné. L'alternance au Sénégal", *Politique africaine*, no 78, pp. 157-179.

Diop, Momar-Coumba, 2006, "Le Sénégal à la croisée des chemins", *Politique africaine*, no 104, décembre 2006, pp. 103-126.

Diouf, Makhtar, 1994, *Sénégal: les ethnies et la nation*, Paris, L'Harmattan.

Diouf, Léon, 2001, *Église locale et crise africaine: le diocèse de Dakar*, Paris, Karthala.

Directinfos.net, "Scandale foncier à Zac Mbao: les populations en colère", <http://directinfos.net/index.php/menu-combos/2950-scandale-foncier-a-zac-mbao--les-populations-en-colere> (page consultée le 12 août 2013).

Dobry, Michel, 2002, "Valeurs, croyances et transactions collusives. Notes pour une réorientation de l'analyse de la légitimation des systèmes démocratiques" dans J. Santiso (dir.), *À la recherche de la démocratie. Mélanges offerts à Guy Hermet*, Paris, Karthala, pp. 103-120.

Dobry, Michel, 2003, "Légitimité et calcul rationnel. Remarques sur quelques 'complications' de la sociologie de Max Weber" dans Pierre Favre (dir.), *Être gouverné. Hommages à Jean Leca*, Paris, Presses de Sciences Po., 2003, pp. 127-146.

Dobry, Michel, 2009, *Sociologie des crises politiques*, Paris, Presses de Sciences Po.

Dozon, Jean-Pierre, 2010, "Ceci n'est pas une confrérie : les métamorphoses de la muridiyya au Sénégal", *Cahiers d'études africaines*, n° 198-199-200, 2010, pp. 857-879.

Durkheim, Émile, 1898, "Représentations individuelles et représentations collectives", *Revue de métaphysique et de morale*, tome IV, numéro de mai 1898.

Durkheim, Émile, 1981, *Les règles de la méthode sociologique* (20ème édition), Paris, Presses universitaires de France.

Eller, Jack D., and Coughlan, Reed M., 1993, "The poverty of primordialism : The demystification of ethnic attachments", *Ethnic and racial studies*, vol. 16, n° 2, pp. 183-202.

Ellis, Stephen and ter Haar, Gerrie, 1998, " Religion and politics in Sub-Saharan Africa", *Journal of modern African studies*, vol. 36, n° 2, pp. 175-201.

Fall, Alioune Badara, 2006, "La démocratie sénégalaise à l'épreuve de l'alternance", *Afrilex*, n° 5, pp. 3-63.

Farr, Robert, 1994, "Attitudes, Social Representations and Social Attitudes", *Papers on Social Representations*, vol. 3, n° 1, pp. 33-36.

Fath, Sébastien, 2009, "La projection géopolitique des megachurches évangéliques américains", *Revue internationale de politique comparée*, vol. 16, n° 1, 2009, pp. 99-117.

Feillard, Andrée et Allès, Elisabeth, 2001, *L'Islam en Asie, du Caucase à la Chine*, Paris, La documentation française.

Ferloo.com, "Paroisse Marie Immaculée des Parcelles Assainies: la tête de la statue de la Vierge complètement brisée", http://www.ferloo.com/Paroisse-Marie-Immaculee-des-Parcelles-assainies-la-tete-de-la-statue-de-la-Vierge-completement-brisee_a768.html (page consultée le 17 août 2013).

Filoramo, Giovanni, 2002, "Pluralisme religieux et crises identitaires", *Diogène*, vol.3, no 199, pp. 34-51.

Foster, Elizabeth, 2013, *Faith in Empire: Religion, politics, and colonial rule in French Senegal, 1880-1940*, Stanford, Stanford University Press.

Fourchard, Laurent et Mary, André, 2005, « Réveils religieux et nations missionnaires », dans Laurent Fourchard, André Mary et René Otayek (dir.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala, p. 9-18.

Fraser, Collin, 1994, "Attitudes, Social Representations and Widespread Beliefs", *Papers on Social Representations*, vol. 3, n° 1, pp. 13-25.

Froidevaux-Metterie, Camille, 2009, "Comment l'esprit de religion défie l'esprit de laïcité", *Critique internationale*, Vol. 3, n° 44, pp. 9-17.

Froystad, Kathinka, 2009, "Communal riots in India as a transitory form of political violence: three approaches", *Ethnic and racial studies*, vol. 32, n° 3, pp. 442-459.

Garoscio, Anthony, 2006, "Représentations sociales de l'insécurité en milieu urbain", *Les cahiers internationaux de la psychologie sociale*, n° 69, pp. 33-46.

Gayer, Laurent, 2006, "Le 'Jeu de l'amour' : trajectoires sacrificielles et usages stratégiques des martyrs dans le mouvement pour le Khalistan", *Cultures & Conflits*, n° 63, pp. 113-133.

Gazibo, Mamoudou et Jenson, Jane, 2004, *La politique comparée : Fondements, enjeux et approches théoriques*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.

Gellar, Sheldon, 2005, *Democracy in Senegal : Tocquevillian Analytics in Africa*, Palgrave Macmillan.

Gellner, Ernest, 1964, *Thought and change*, London, Weindenfeld and Nicholson.

Gellner, Ernest, 1989, *Nations et nationalisme*, Paris, Payot.

Geertz, Clifford, 1963, "The integrative revolution : Primordial sentiments and civil politics in the new states", in Clifford Geertz (ed.), *Old societies and new states*, New York, The free press of Glencoe, pp. 105-157.

Geisser, Vincent et Gobe, Éric, 2005-2006, "Des fissures dans la "Maison Tunisie"? Le régime de Ben Ali face aux mobilisations protestataires", *L'année du Maghreb*, pp. 353-414.

Gérard, Étienne, 1997-1998, "Les médersas: un élément de mutation des sociétés ouest-africaines", *Politique étrangère*, 62ème année, n° 4, pp. 613-627.

Gill, Anthony, 2001, "Religion and comparative politics", *Annual Review of Political Science*, vol. 4, n° 1, pp.117-138.

Gil-White, Francisco, 1999, "How thick is blood? The plot thickens: if ethnic actors are primordialists, what remains of the circumstantial/primordialist controversy?", *Ethnic and racial studies*, vol. 22, n° 5, pp. 789-820.

Grosby, Steven, 1994, "Debate: The verdict of history: The inexpungeable tie of primordiality – a response to Eller and Coughlan", *Ethnic and racial studies*, vol. 17, n° 1, pp. 164-171.

Gülalp, Haldun, 2006, « Introduction: Citizenship vs nationality? », in Haldun Gülalp, *Citizenship and ethnic conflict: Challenging the nation-state*, London, Routledge.

Hall, Peter A. et Taylor, Rosemary C.R., 1997, "La science politique et les trois néo-institutionnalismes", *Revue française de science politique*, vol. 47, n° 3, pp. 469-495.

Hamilton, David L. and Sherman, Steven J., 1996, "Perceiving Persons and Groups", *Psychological Review*, vol. 103, n° 2, 1996, pp. 336-355.

Helmke Gretchen and Levitsky, 2004, Steven, "Informal institutions and comparative politics: a research agenda", *Perspectives on politics*, vol. 2, n° 4, pp. 725-740.

Henderson, Randall, 2005, "The Egyptian Coptic Christians: The Conflict between Identity and Equality", *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 16, n° 2, pp. 163-164.

Hesseling, Gerti, 1985, *Histoire politique du Sénégal: Institutions, droit et société*, Paris, Karthala.

Hien, Pierre Claver, 2004, "La dénomination de l'espace dans la construction du Burkina Faso (1919-2001)", dans Richard Kuba, Carola Lentz et Claude Nurukyor Somda

(dir.), *Histoire du peuplement et relations interethniques au Burkina Faso*, Paris, Karthala, pp. 23-40.

Hilgers, Mathieu et Mazzocchetti, Jacinthe, 2006, "L'après Zongo: Entre ouverture politique et fermetures des possibles", *Politique africaine*, n° 101, pp. 5-18.

Hilgers, Mathieu, 2007, "Historicité, représentation de soi et identité urbaine en Afrique de l'Ouest: Koudougou, une ville rebelle?", dans Laurent Viala et Stéphane Villepoux (dir.), *Espace, imaginaire, société*, Montpellier, Université Paul-Valéry, UMR 5045 MTE, pp. 117-130.

Hilgers, Mathieu, 2008a, "Politiques urbaines, contestation et décentralisation. Lotissement et représentations sociales au Burkina Faso", *Autrepart*, vol. 3, n° 47, pp. 209-226.

Hilgers, Mathieu, 2008b, *Une ethnographie à l'échelle de la ville. Urbanité, Histoire et Reconnaissance à Koudougou*, Paris, Karthala.

Hobsbawm, Eric J., 1983, "Introduction : Inventing traditions", in Eric Hobsbawm et Terrence Ranger (ed.), *The invention of tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-14.

Horowitz, Donald L., 1971, "Three dimensions of ethnic politics", *World politics*, vol. 23, n° 2, pp. 232-244.

Horowitz, Donald L., 1985, *Ethnic Groups in Conflict*, Los Angeles, Berkeley, London, University of California Press.

Horowitz, Donald L., 2001, *The Deadly Ethnic Riot*, Los Angeles, Berkeley, London, University of California Press.

Hugh Goddard, 1994, "Modern Pakistani and Indian Perceptions of Christianity", *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 5, n° 2, pp. 165-188.

Huntington, Samuel P., 1997, *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob.

Iskander, Elizabeth, 2012, "The 'mediation' of Muslim-Christian relations in Egypt: the strategies and discourses of the official egyptian press during Mubarak's presidency", *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 23, no 1, pp. 31-44.

Jaffrelot, Christophe, 1992, "Le syncrétisme stratégique et la construction de l'identité nationaliste hindoue", *Revue française de science politique*, vol. 42, n° 4, pp. 594-617.

Jodelet, Denise, 1989, *Folies et représentations sociales*, Paris, Presses universitaires de France.

Jones, D. H., 1980, "Catholic mission and some aspects of assimilation in Senegal, 1817-1852", *The Journal of African History*, vol. 21, n° 3, pp. 323-340.

Jourde, Cédric, 2009, "The ethnographic sensibility: Overlooked authoritarian dynamics and Islamic ambivalences in West Africa", in Edward Schatz (ed.), *Political ethnography: What immersion contributes to the study of power*, Chicago, The University of Chicago Press, pp.201-216.

Jourde, Cédric, 2010, "Overlapping Solidarities : The Politics of Ethnicity and Sufi Turuq in Mauritania", *The Maghreb Review*, vol. 35, n° 1-2, pp. 222-242.

Kaboré, Roger Bila, 2002, *Histoire politique du Burkina Faso 1919-2000*, Paris, L'Harmattan.

Kenny, Joseph, 1996, "Sharia and christianity in Nigeria: Islam and a 'secular' state", *Journal of Religion in Africa*, vol. 26, no 4, pp. 338-364.

Kirwin, Matthew, 2009, "Popular perceptions of Shari'a law in Nigeria", *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 20, n° 2, pp. 137-151.

Kuba, Richard et Lentz, Carola, 2004, "Introduction", dans Richard Kuba, Carola Lentz et Claude Nurukyor Somda (dir.), *Histoire du peuplement et relations interethniques au Burkina Faso*, Paris, Karthala, pp. 5-20.

Labazée, Pascal, 1989, "Discours et contrôle politique: les avatars du Sankarisme", *Politique africaine*, n° 33, pp. 11-26.

La Bible de Jérusalem.

Laliberté, André, 2009, "Les religions d'Asie de l'Est mondialisées: le rôle des États", *Revue internationale de politique comparée*, n° 1, vol. 16, pp. 19-39.

Laperrière, Anne, 2003, "L'observation directe", dans Benoît Gauthier (dir.), *Recherche sociale. De la problématique à la collecte des données* (4^{ème} édition), Québec, Les Presses de l'Université du Québec, pp. 269-291.

Laurent, Pierre-Joseph, 2003, *Les pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison*, Paris, Karthala.

Laurent, Pierre-Joseph, 2005, "Le travail missionnaire des Assemblées de Dieu du Burkina Faso", dans Laurent Fourchard, André Mary et René Otayek (dir.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala pp. 89-110.

LeFaso.net, "Assemblée nationale: Le projet loi relatif au Sénat est adopté", <http://www.lefaso.net/spip.php?article54290&rubrique2> (page consulté le 22 mai 2013).

LeFaso.net, "Marche meeting du 28 juillet 2013: Le CFOP satisfait d'avoir mobilisé encore plus de monde", <http://www.lefaso.net/spip.php?article55241&rubrique2> (page consulté le 28 juillet 2013).

Lefaso.net, "Religions: la communauté musulmane dit non à l'intégrisme de la Jeunesse des associations musulmanes", <http://www.lefaso.net/spip.php?article52500&rubrique4> (page consultée le 28 janvier 2013).

LeFaso.net, "Soutien au Hadj 2013: Un précédent inquiétant!", <http://www.lefaso.net/spip.php?article55282&rubrique4> (page consultée le 31 juillet 2013).

Lichbach, Mark Irving and Zuckerman, Alan S., 1997, "Research traditions and theory in comparative politics : An introduction", in Mark Irving Lichbach and Alan S. Zuckerman (eds.), *Comparative politics. Rationality, culture and structure*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 3-16.

Lichbach, Mark Irving, 1997, " Social theory and Comparative politics", in Mark Irving Lichbach et Alan S. Zuckerman (eds.), *Comparative politics. Rationality, culture and structure*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 239-276.

Loimeier, Roman, 2000, "L'Islam ne se vend plus: The Islam Reform Movement and the State in Senegal", *Journal of Religion in Africa*, vol. 30, n° 2, pp. 168-190.

Madiéga, Y. Georges, 1995a, "Introduction", dans Gabriel Massa et Y. Georges Madiéga (dir.), *La Haute-Volta coloniale: Témoignages, recherches, regards*, Paris, Karthala, pp. 7-38.

Madiéga, Y. Georges, 1995b, "Partis politiques et élections en Haute-Volta", dans Gabriel Massa et Y. Georges Madiéga (dir.), *La Haute-Volta coloniale: Témoignages, recherches, regards*, Paris, Karthala, pp. 429-448.

Mahmoud, Mohamed, 2007, "When Shari'a Governs: The Impasse of Religious Relations in Sudan", *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 18 n° 2, pp. 275-286.

Mann, Michael, 1984, "The Autonomous Power of the State: Its Origins, Mechanisms, and Results", *European Journal of Sociology*, vol. 25, n° 2, pp. 185-213.

Mannoni, Pierre, 1998, *Les représentations sociales*, Paris, Presses universitaires de France.

Marshall, T.H., 1950, *Citizenship and social class*, Cambridge, Cambridge University Press.

Martin, Denis-Constant, 1998, "Identités et politique. Récit, mythe et idéologie", dans Denis-Constant Martin (dir.), *Cartes d'identité : Comment dit-on "nous" en politique*, Paris, Presses de Sciences Po, pp. 13-38.

Marx, Anthony, 1996, "Race-making and the nation-state", *World politics*, vol. 48, n° 2, pp. 180-208.

Marx, Karl et Engels, Friedrich, 1893[1848], *Manifeste du Parti Communiste*, traduction de Laura Lafargue.

Mbow Penda, 2008, "Senegal: the return of personalism", *Journal of democracy*, vol. 19, no 1, pp. 156-169.

McCallum, Fiona, 2012, « Christian Political Participation in the Arab World », *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 23, n° 1, 2012, pp. 3-18.

McCargo, Duncan, 2011, "Informal citizens: graduated citizenship in Southern Thailand", *Ethnic and racial studies*, vol. 34, no 5, pp. 833-849.

Médard, Jean-François, 1990, "L'État patrimonialisé", *Politique africaine*, no 39, pp. 25-36.

Médard, Jean-François, 1991, "L'État néo-patrimonial en Afrique noire" dans Jean-François Médard (dir.), *États d'Afrique noire : Formation, mécanismes et crise*, Paris, Karthala, pp. 323-353.

Migdal, Joel S., 1988, *Strong Societies and Weak States: State-Society Relations and State Capabilities in the Third World*, Princeton, Princeton University Press.

Moore, Barrington, 1969, *Les origines sociales de la dictature et de la démocratie*, Paris, Maspéro.

Moscovici, Serge, 1984, "The Phenomenon of Social Representations", in Robert M. Farr and Serge Moscovici (eds.), *Social Representations*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 3-69.

Moscovici, Serge and Vignaux Georges, 2000, "The Concept of Themata », in Gerard Duven and Serge Moscovici (eds.), *Social Representations: Explorations in social psychology*, Cambridge, Polity Press.

Mozaffar Shaheen and Vengroff, Richard, 2002, " The "whole system" approach to the choice of electoral rules in democratizing countries: Senegal in comparative perspective", *Electoral studies*, vol. 21, 2002, pp. 601-616.

Noel, Donald L., 1968, "A Theory of The Origin of Ethnic Stratification", *Social Problems*, vol. 16, no 2, pp. 157-172.

North, Douglas, 1990, *Institutions, institutional change and economic performance*, Cambridge, Cambridge University Press.

O'Brien, Donal B. Cruise, 1971, *Mourids of Senegal. The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood*, Oxford, Clarendon Press.

O'Brien, Donal B. Cruise, 1975, *Saints and politicians: Essays in the organisation of a Senegalese peasant society*, Cambridge University Press.

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

O'Brien, Donald B Cruise et Diouf, Mamadou, 2002, "Introduction", dans Donald B Cruise O'Brien, Momar-Coumba Diop et Mamadou Diouf, *La construction de l'État au Sénégal*, Paris, Karthala, pp. 9-15.

O'Fahey, R. S., "Islam and Ethnicity in the Sudan", *Journal of Religion in Africa*, vol. 26, n° 3, 1996, pp. 258-267.

Otayek, René, 1985, "Avant-propos", *Politique africaine*, no 20, pp. 3-9.

Otayek, René, 1997, "L'Église catholique au Burkina Faso. Un contre-pouvoir à contretemps de l'histoire?", dans François Constantin et Christian Coulon (dir.), *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, pp. 221-258.

Ouédraogo, Honoré, 2012, "L'Enseignement catholique voltaïque à l'épreuve de la Révolution burkinabè (1984-1987)", dans Issiaka Mandé (dir.), *Le Burkina Faso contemporain: Racines du présent et enjeux nouveaux*, Paris, L'Harmattan, pp. 181-203.

Pauliat, Paul, 1995a, "Les Pères Blancs en Haute-Volta: 1900-1960", dans Gabriel Massa et Y. Georges Madiéga (dir.), *La Haute-Volta coloniale: Témoignages, recherches, regards*, Paris, Karthala, pp. 181-198.

Pauliat, Paul, 1995b, "Le Père Jean-Louis Goarnisson (1897-1981)", dans Gabriel Massa et Y. Georges Madiéga (dir.), *La Haute-Volta coloniale: Témoignages, recherches, regards*, Paris, Karthala, pp. 537-546.

Paxton, Pamela, 2011, "Is social capital declining in the United States", in Nan Lin (ed.), *Social capital: Critical concepts in the social sciences*, London, Routledge, pp. 43-81.

Pierson, Paul, 1996, "The New Politics of the Welfare State", *World Politics*, vol. 48, n° 2, pp. 143-179.

Pirouet, Marie-Louise, 1980, "Religion in Uganda under Amin", *Journal of Religion in Africa*, vol. 11, n° 1, pp. 13-29.

Planhol, Xavier de, 1997, *Minorités en Islam: Géographie politique et sociale*, Paris, Flammarion.

Posner, Daniel, 2007, "Regime change and ethnic cleavages in Africa", *Comparative political studies*, vol. 40, n° 11, 2007, pp. 1302-1327.

Potter, Pitman B., 2003, "Belief in control : regulation of religion in China", *The China Quarterly*, n° 174, pp. 317-337.

Putnam, Robert D., Leonardi, Robert and Nanetti, Raffaella Y, 1994, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton University Press.

Putnam, Robert, 2011, "Tuning in, tuning out: The strange disappearance of social capital in America", in Nan Lin (ed.), *Social capital: Critical concepts in the social sciences*, London, Routledge, pp. 7-42.

Quivy, Raymond et Luc Van Campenhoudt, 2006, *Manuel de recherche en sciences sociales* (3^{ème} édition), Paris, Dunod.

Rabo, Annika, 2012, "'We Are Christians and We Are Equal Citizens': Perspectives on Particularity and Pluralism in Contemporary Syria", *Islam and Christian-Muslim relations*, vol. 23, n° 1, pp. 79-93.

Reny, Marie-Eve, 2009, "The political salience of language and religion: patterns of ethnic mobilization among Uyghurs in Xinjiang and Sikhs in Punjab", *Ethnic and racial studies*, vol. 32, no 3, pp. 490-521.

Rewmi, "Menaces d'expulsion: les catholiques de Mbao battent le macadam", http://www.rewmi.com/Menaces-d-expulsion-Les-catholiques-de-Mbao-battent-le-macadam_a8977.html (page consultée le 12 août 2013).

Robinson, David, 2000, *La guerre sainte d'al-Hajj Umar*, Paris, Karthala.

Robinson, David et Triaud, Jean-Louis, 2000, *La Tijâniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala.

Ross, Marc Howard, 1997, "Culture and identity in comparative political analysis", in Mark Irving Lichbach and Alan S. Zuckerman (eds.), *Comparative politics. Rationality, culture and structure*, Cambridge University Press, pp. 42-80.

Rousselet, Kathy, 2009, "Les figures de la laïcité postsoviétique en Russie", *Critique internationale*, vol. 3, n° 44, pp. 51-64.

Roussiau Nicolas, et Renard, Élise, 2003, "Des représentations sociales à l'institutionnalisation de la mémoire sociale", *Connexions*, vol. 2, n° 80, pp. 31-41.

Roussillon, Alain, 2011, "Les coptes à la marge", *Égypte/Monde arabe*, n° 7, pp. 95-127.

Roux, Jean Paul, 1993, *Histoire de l'empire mongol*, Paris, Fayard.

Ryan, Patrick J., 1996, "Ariadne auf naxos: Islam and politics in religiously pluralistic african society", *Journal of Religion in Africa*, vol. 26, no 3, pp. 308-329.

Ryan, Patrick J., 2006, "In my end is my beginning: Muslim and Christian traditions at cross-purposes in contemporary Nigeria", in Benjamin Soares (ed.), *Muslim-Christian encounters in Africa*, Leiden, Brill Academic Publishers, pp. 187-220.

Saint-Lary, Maud, 2004, "Des juges dans l'antre du logis: Pouvoirs judiciaire et religieux dans une chefferie tooroobe du Yatenga (Burkina Faso)", *Études rurales*, n° 169-170, pp. 179-195.

Salles, Catherine (dir.), 2008, *Civilisations antiques*, Paris, Larousse.

Samson, Fabienne, 2005, *Les marabouts de l'islam politique: Le Dahiratoul Moustarchidina Wal Moustarchidaty, un mouvement néo-confrérique sénégalais*, Paris, Karthala.

Samson, Fabienne, 2006, "Identités islamiques dakaroises. Étude comparative de deux mouvements néo-confrériques de jeunes urbains", *Autrepart*, vol. 3, n° 39, pp. 3-19.

Sandwidé, (Abbé) Épiphanie Casimir, 1999, *Histoire de l'Église au Burkina Faso, Traditio, Receptio et Re-expressio: 1899-1979*, Rome, N. Domenici-Pécheux.

Savoie-Zajc, Lorraine, 2003, « L'entrevue semi-dirigée », dans Benoît Gauthier (dir.), *Recherche sociale. De la problématique à la collecte des données* (4^{ème} édition), Québec, Les Presses de l'Université du Québec, pp. 293-316.

Savonnet-Guyot, Claudette, 1985, "Le Prince et le Naaba", *Politique africaine*, n° 20, pp.29-43.

Savonnet-Guyot, Claudette, 1986, *État et sociétés au Burkina: Essai sur le politique africain*, Paris, Karthala.

Scott, George, 1990, "A resynthesis of primordial and circumstantial approaches to ethnic group solidarity: Towards an explanatory model", *Ethnic and racial studies*, vol. 13, n° 2, pp. 147-171.

Searing, James F., 2003, "Conversion to Islam: Military recruitment and generational conflict in a Sereer-Safèn village (Bandia), 1920-38", *The Journal of African History*, vol. 44, n° 1, pp. 73-94.

Searing, James F., 2006, "The time of conversion: Christians and Muslims among the sereer-safèn of Senegal, 1914-1950's", in Benjamin Soares (ed.), *Muslim-Christian encounters in Africa*, Leiden, Brill Academic Publishers, pp. 115-142.

Seneclash.com, "Affrontement entre jeunes chrétiens et forces de l'ordre devant la cathédrale", <http://seneclash.com/Affrontement-entre-des-jeunes.html> (page consultée le 17 août 2013).

Senego.net, "Cimetières Saint-Lazare: Le profanateur dans les mailles de la police", http://senego.net/religion/2013/07/10/cimetieres-saint-lazare-profanateur-mailles-police_103334.html (page consulté le 10 juillet 2013).

Seneweb, "Casamance: Mgr Sarr prêche la synergie des efforts visant la paix", http://www.seneweb.com/news/Societe/casamance-mgr-sarr-preche-la-synergie-de_n_112339.html (page consultée le 03 décembre 2013).

Seneweb, "Le Grand Magal de Touba devient jour chômé et payé!", http://www.seneweb.com/news/Societe/le-grand-magal-de-touba-devient-jour-cho_n_111762.html (page consultée le 26 novembre 2013).

Seneweb.com, "Le parcours du nouvel Archevêque de Dakar, Son Excellence Mgr Benjamin Ndiaye", http://www.seneweb.com/news/Religion/le-parcours-du-nouvel-archeveque-de-daka_n_143270.html , page consultée le 22 décembre 2014.

Seneweb, "Litige foncier : Les catholiques de Mbao en brassards rouges pour sauver leur église", http://www.seneweb.com/news/Societe/litige-foncier-les-catholiques-de-mbao-en-brassards-rouges-pour-sauver-leur-glise_n_9382.html (page consultée 12 août 2013).

Seneweb, "Mgr Benjamin Ndiaye, nouvel Archevêque de Dakar", http://www.seneweb.com/news/Religion/mgr-benjamin-ndiaye-nouvel-archeveque-de_n_143256.html (page consultée le 22 décembre 2014)

Seneweb, "Réformes de l'enseignement supérieur: Mary Teuw Niane sollicite le soutien de l'église", http://www.seneweb.com/news/Education/reformes-de-l-enseignement-superieur-mary-teuw-niane-sollicite-le-soutien-de-l-eglise_n_106057.html (page consultée le 17 septembre 2013).

Seneweb, "Saccages de Sept églises évangéliques à Dakar: les pasteurs évangéliques accusent les imams et l'église catholique", http://www.seneweb.com/news/Societe/saccages-de-sept-eglises-evangeliques-a-dakar-les-pasteurs-evangeliques-accusent-les-imams-et-l-eglise-catholique_n_47503.html (page consultée le 8 janvier 2014).

Seneweb, "Touba : Le khalife général réitère les 14 interdictions contre les manifestations politiques, le vice, les tenues indécentes, etc.", http://www.seneweb.com/news/Religion/touba-le-khalife-general-reitere-les-14-interdictions-contre-les-manifestations-politiques-le-vice-les-tenues-indecentes-et_n_122964.html (page consultée le 07 avril 2014).

Seneweb, "Touba- Pose de la première pierre de l'Aéroport International Khadimou Rassoul en mai par le Khalife des Mourides", http://www.seneweb.com/news/Transport/touba-pose-de-la-premiere-pierre-de-l-rs_n_123239.html (page consultée le 11 avril 2014)

Servon, Lisa J., 2003, "Social capital, identity politics, and social change", in Sophie Body-Gendrot and Marilyn Gittel (eds.), *Social capital and social citizenship*, Oxford, Lexington Books, 2003, pp. 13-21.

Schatz, Edward, 2009, "Introduction: Ethnographic immersion and the study of politics", in Edward Schatz (ed.), *Political ethnography: What immersion contributes to the study of power*, Chicago, The University of Chicago Press, pp.1-22.

Schatzberg, Michael G., 1988, *The dialectics of oppression in Zaire*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.

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

Schmitz, Jean, 2000, "Le souffle de la parenté: Mariage et transmission de la *baraka* chez les clercs musulmans de la Vallée du Sénégal", *L'Homme*, n° 154, pp. 241-278.

Schumann, Olaf, 1991, "Christians and Muslims in the Search of Common Ground in Malaysia", *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 2, n° 2, pp. 242-268.

Shaham, Ron, 2010, "Communal Identity, Political Islam and Family Law: Copts and the Debate over the Grounds for Dissolution of Marriage in Twentieth-Century Egypt", *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 21, n° 4, pp. 409-422.

Shils, Edward, 1957, "Primordial, personal, sacred and civil ties: Some particular observations on the relationships of sociological research and theory", *The British journal of sociology*, vol. 8, n° 2, pp.130-145.

Site de L'Observateur Paalga, le 3 février 2013, "Notre-Dame de Pouytenga: 75 élèves retirés de l'école par leurs parents musulmans", http://www.lobservateur.bf/index.php?option=com_content&view=article&id=21792:notre-dame-de-pouytenga-75-eleves-retires-de-lecole-par-leurs-parents-musulmans&catid=36:education (page consultée le 9 février 2013).

Site du journal Le Soleil, "Église des Parcelles Assainies: Le Cardinal Sarr condamne la profanation de la statue de la Vierge Marie", http://www.lesoleil.sn/index.php?option=com_content&view=article&id=27602:eglise-des-parcelles-assainies--le-cardinal-sarr-condamne-la-profanation-de-la-statue-de-la-vierge-marie&catid=59:house-design&Itemid=108 (page consultée le 17 août 2013).

Site du journal Le Soleil, "Pèlerinage aux lieux saints: De la chrétienté La subvention de l'État allège le coût du voyage", http://www.lesoleil.sn/index.php?option=com_content&view=article&id=5970:pelerinage-aux-lieux-saints--de-la-chretiente-la-subvention-de-letat-allege-le-cout-du-voyage&catid=78:a-la-une (page consultée le 17 août 2013).

Skocpol, Theda, 1979, *States and social revolutions: A comparative analysis of France, Russia, and China*, Cambridge, Cambridge University Press.

Smart, Alan, 2008, "Social Capital", *Anthropologica*, vol. 50, pp. 409-428.

Smith, Anthony D., 1983, *Theories of nationalism* (2nd edition), London, Gerald Duckworth and Company Limited.

Smith, Anthony D., 1994, "The problem of national identity: Ancient, medieval and modern?", *Ethnic and racial studies*, vol. 17, n° 3, pp. 375-399.

Soares, Benjamin F., 2006, "Islam in Mali in Neoliberal Era", *African Affairs*, vol. 105, n° 418, pp. 77-95.

Somé, Magloire, 2001, "Christian Base Communities in Burkina Faso : Between Church and Politics", *Journal of Religion in Africa*, vol. 31, n° 3, 2001, pp. 275-304.

Stern, Paul C., 1995, "Why do people sacrifice for their nations", *Political psychology*, vol. 16, n° 2, pp. 217-235.

Suny, Ronald Grigor, 2001, "Constructing primordialism: Old histories for new nations", *The journal of modern history*, vol. 73, n° 4, pp. 862-896.

Thiam Assane, 2007, "Une constitution, ça se révisé! Relativisme constitutionnel et État de droit au Sénégal", *Politique africaine*, n° 108, pp. 145-153.

Thomson, Steven K., 2012, "Christianity, Islam, and 'The Religion of Pouring': Non-linear conversion in a Gambia-Casamance borderland", *Journal of Religion in Africa*, vol. 42, n° 3, pp. 240-276.

Thual, François, 2003, "La mondialisation des religions, toujours recommencée?", *Hérodote*, vol. 1, n° 108, 189-205.

Turgeon, Jean et Bernatchez, Jean, 2003, "Les données secondaires", dans Benoît Gauthier (dir.), *Recherche sociale. De la problématique à la collecte des données* (4^{ème} édition), Québec, Les Presses de l'Université du Québec, pp. 431-468.

Van de Walle, Nicolas, 2003, "Presidentialism and clientelism in Africa's emerging party systems", *Journal of Modern African Studies*, vol. 41, no 2, pp. 297-321.

Van Klinken, Gerry, 2003 *Minorities, modernity and the emerging nation: Christians in Indonesia, a biographical approach*, Leiden, KITLV Press.

Varshney, Ashutosh, 2002 *Ethnic Conflict and Civic Life : Hindus and Muslims in India*, Yale University Press.

Varshney, Ashutosh and Gubler, Joshua R, 2012, "Does state promote communal violence for electoral reasons?", *India Review*, vol. 11, n° 3, pp. 191-199.

Viaud, Jean, 2003, "Mémoire collective, représentations sociales et pratiques sociales", *Connexions*, vol. 2, n° 80, pp. 13-30.

Villalon, Leonardo A., 1995, *Islamic society and state power in Senegal: Disciples and citizens in Fatick*, Cambridge University Press.

Villalon, Leonardo A. and Ousmane Kane, 1998, "Senegal: The crisis of democracy and emergence of an islamic opposition", in Leonardo A. Villalon and Philipp A. Huxtable (eds.), *The African state at a critical juncture: Between disintegration and reconfiguration*, London, Lynne Rienner, pp. 143-166.

Villalon, Leonardo A., 2004, "Asr Focus: Islamism in West Africa, SenegalÉ", *African Studies Review*, vol. 47, n° 2, pp. 61-71.

Wallerstein, Immanuel, 2006, *Comprendre le monde: introduction à l'analyse des systèmes-monde*, Paris, La découverte.

Walters, Albert Sundararaj, 2007, "Issues in Christian-Muslim Relations: A Malaysian Christian Perspective", *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 18, n° 1, pp. 67-83.

Weber, Max, 1963 [1919], *Le Savant et le Politique*, Paris, Union Générale d'Éditions.

Wilkinson, Steven I., 2004, *Votes and Violence: Electoral Competition and Ethnic Riots in India*, Cambridge, Cambridge University Press.

Willaime, Jean-Paul, 2006, "La sécularisation : une exception européenne? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions", *Revue française de sociologie*, vol. 47, no 4, pp. 755-783.

Wilson, Bryan R., 1973, "Jehovah's Witnesses in Kenya", *Journal of Religion in Africa*, vol. 5, n° 2, pp. 128-149.

Xibar, "Contribution de l'Église dans l'enseignement au Sénégal: L'école catholique en chiffres et en lettres", http://www.xibar.net/Contribution-de-l-Eglise-dans-l-enseignement-au-Senegal-L-ecole-catholique-en-chiffres-et-en-lettres_a24609.html (page consultée le 17 août 2013).

Xibaaru, "JMJ au Brésil: l'État remet 20 millions de fCfa à la délégation sénégalaise", <http://xibaaru.com/journees-mondiales-de-la-jeunesse-au-bresil-letat-remet-20-millions-de-fcfa-a-la-delegation-senegalaise/> (page consultée le 17 août 2013).

Zeidan, David, 1999, "The Copts – Equal, Protected or Persecuted? The Impact of Islamization on Muslim-Christian Relations in Modern Egypt", *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 10, n° 1, pp. 53-67.

Zuccarelli, François, 1988, "La vie politique sénégalaise, 1940-1988", Paris, CHEAM.

Documents officiels et ecclésiastiques

Cardinal Paul Zoungana, "Lettre à l'occasion du 1er Anniversaire de l'Indépendance de la Haute-Volta", 10-11 décembre 1961.

Cardinal Paul Zoungana, "Le chrétien dans l'action politique", Homélie de Toussaint, le 1er novembre 1966.

Cardinal Paul Zoungana, "Fête Nationale de 1966", le 10 décembre 1966.

Cardinal Paul Zoungana, "Action politique et conscience chrétienne", Message pour le 10ème Anniversaire de l'Indépendance de la Haute-Volta, le 10 décembre 1970.

Cardinal Paul Zoungana, "Examen de conscience face à la situation intérieur", le 1er janvier 1976.

Cardinal Paul Zoungana, "Homélie pour le 20ème Anniversaire de l'Indépendance de la Haute-Volta", le 10 décembre 1980.

Cardinal Paul Zoungana, "Soyons des citoyens dignes et responsables", Appel de son Éminence le Cardinal Paul Zoungana à tous les fils et filles du Burkina Faso suite à la mort tragique de Clément O. Ouédraogo, le 15 décembre 1991.

Cardinal Philippe Ouédraogo, "Mot d'accueil des participants de l'Union Internationale Chrétienne des Dirigeants d'Entreprise (UNIAPAC).

Cardinal Philippe Ouédraogo, "Jubilé d'or de la paroisse Sacré-Cœur de Dapoya", le 15 novembre 2009.

Cardinal Philippe Ouédraogo, "Homélie de l'ordination épiscopale de l'intronisation de Monseigneur Justin Kientega", le 29 mai 2010.

Cardinal Philippe Ouédraogo, "Clôture du Séminaire International Femme 2010", le 1er août 2010.

Cardinal Philippe Ouédraogo, "Homélie à l'occasion des Élections présidentielles du 21 novembre 2010", le 7 novembre 2010.

Comité national du recensement du Ministère de l'économie et des finances du Burkina Faso, *Recensement général de la population et de l'habitation de 2006*.

Concile Vatican II, 1962, *Gaudium et Spes*.

Concile Vatican II, 1962, *Apostolicam Actuositatem*.

Constitution du Burkina Faso de 1991.

Direction de la Prévision et de la Statistique du Ministère de l'économie, des finances et du Plan du Sénégal, *Recensement général de la population et de l'habitat de 1988*.

Église catholique du Sénégal, *Horizons africains*.

Évêques du Burkina Faso, "Servir l'Homme et la Société", le 18 juin 1991.

Évêques du Burkina Faso, "À l'écoute de Dieu et du monde: Message des Évêques du Burkina", le 20 février 2010.

Lette du Cardinal Zoungrana au président du CNR, le 30 août 1984.

Lettre pastorale des Évêques du Burkina Faso sur la situation nationale, le 15 juillet 2013.

Loi N°019-2000/AN, du 27 juin 2000, portant institution de fêtes légales au Burkina Faso.

Message des Évêques du Burkina Faso pour la nouvelle année 1987-1988, "Pour l'homme, se maîtriser pour maîtriser la terre", le 22 novembre 1987.

Message des Évêques du Burkina Faso, "50 ans de souveraineté du Burkina Faso: quel avenir?", octobre 2010.

Message des Évêques du Burkina Faso à l'occasion des élections législatives et municipales du 02 décembre 2012.

Ministère de l'éducation nationale du Sénégal, Loi d'orientation nationale du 16 février 1991

Protocole d'accord entre le Ministère de l'enseignement de base et de l'alphabétisation et le Conseil national de l'enseignement catholique, 13 juin 2000.

Protocole d'accord entre le Ministère de l'enseignement de base et de l'alphabétisation et le Conseil national de l'enseignement catholique, le 22 septembre 2006.

Rencontre africaine pour la Défense des droits de l'Homme (RADDHO), Rapport de l'élection présidentielle de 2007.

Journaux

Le Journal du Soir.

Le Pop.

L'Observateur Paalga.

ANNEXE**LISTES DES PERSONNES INTERROGÉES****Entrevues au Burkina Faso**

Anonyme, prêtre, bisa, 20 mars 2013, Ouagadougou.

Anonyme, prêtre, mossi, 21 mars 2013, Ouagadougou.

Anonyme, prêtre, 21 mars 2013, Ouagadougou.

Nathalie, fonctionnaire, mossi, 22 mars 2013, 25 mars 2013, 31 mars 2013, 30 avril 2013, 2 mai 2013, 7 mai 2013 et 15 mai 2013, Ouagadougou.

Maurice, étudiant, dagara, 22 mars 2013, Ouagadougou.

Benoît, fonctionnaire à la retraite, mossi, 23 mars 2013, Ouagadougou.

Simon, travailleur contractuel, mossi, 23 mars 2013, Ouagadougou.

Anonyme, prêtre, mossi, 25 mars 2013, Ouagadougou,

Joe, employé dans un bureau, mossi, 25 mars 2013, 2 avril 2013, Ouagadougou.

André, choriste, 25 mars 2013, Ouagadougou.

Isidore, ingénieur agronome, mossi, 27 mars 2013, 2 avril 2013, 29 avril 2013, Ouagadougou,

Franck, birifor, 27 mars 2013, Ouagadougou.

Laurent, mossi, 27 mars 2013, Ouagadougou.

Monsieur Ouédraogo, pharmacien, mossi, 27 mars 2013 et 22 avril 2013, Ouagadougou.

Albert, vendeur, mossi, 28 mars 2013, Ouagadougou.

Alfred, vendeur, 28 mars 2013, Ouagadougou.

Mamadou, enseignant, mossi, 28 mars 2013 et 10 mai 2013, Ouagadougou.

Robert, employé dans un salon de coiffure, gourounsi, 29 mars 2013, Ouagadougou.

Thierry, mossi, 29 mars 2013, Ouagadougou.

Olivier, gardien, mossi, 31 mars 2013, Ouagadougou.

Aminata, femme au foyer, mossi, 31 mars 2013, Ouagadougou.

Fernand, informaticien, mossi, 1er avril 2013, Ouagadougou.

Anonyme, religieuse, mossi, 1er avril 2013, Ouagadougou.

Rachel, étudiante, mossi, 3 avril 2013 et 6 mai 2013, Ouagadougou.

Anonyme, prêtre, mossi, 3 avril 2013, Ouagadougou.

Nathan, artiste, 5 avril 2013, Ouagadougou.

Anonyme, prêtre, dagara, 7 avril 2013, Ouagadougou.

Rebecca, professionnelle de la santé, dagara, 8 avril 2013, Ouagadougou.

Sarah, professionnelle de la santé, dagara, 8 avril 2013, Ouagadougou.

Moïse, gourounsi, 8 avril 2013, Ouagadougou.

Anonymes, fonctionnaires au ministère de l'éducation nationale, 10 avril 2013, Ouagadougou.

Anonyme, prêtre, mossi, 10 avril 2013, Ouagadougou.

Sophie, secrétaire, mossi, 11 avril 2013, Ouagadougou.

Anonyme, responsable dans une mairie, 11 avril 2013, Ouagadougou.

Monsieur Zerbo, fonctionnaire à la retraite, samo, 12 avril 2013, Ouagadougou.

Charles, étudiant, dagara, 15 avril 2013, Ouagadougou.

Carl, vendeur, mossi, 15 avril 2013, Ouagadougou.

Anonyme, responsable d'une mairie d'arrondissement, 15 avril 2013, Ouagadougou.

Joachin, vendeur, mossi, 16 avril 2013, Ouagadougou.

Philippe, enseignant, mossi, 16 avril 2013, Ouagadougou.

Hugo, artiste, mossi, 16 avril 2013, Ouagadougou.

Chantal, employée dans un bureau, mossi, 17 avril 2013, Ouagadougou.

Antoinette, sans emploi, mossi, 17 avril 2013, 2 mai 2013, Ouagadougou.

Anonyme, prêtre, mossi, 18 avril 2013, Ouagadougou.

Claude, vendeur, mossi, 19 avril 2013, Ouagadougou.

Madame Compaoré, secrétaire, mossi, 20 avril 2013, Ouagadougou.

Madame Tiendrébéogo, secrétaire, mossi, 21 avril 2013, Ouagadougou.

Victor, mossi, 21 avril 2013, Ouagadougou.

Monsieur Zongo, enseignant à la retraite, mossi, 22 avril 2013, Ouagadougou.

Madame Coulibaly, secrétaire, mossi, 22 avril 2013, Ouagadougou.

Anonymes, employés à la Radiodiffusion Télévision du Burkina, 22 avril 2013, Ouagadougou.

Josée, employée dans un organisme sanitaire, gourmantché, 25 avril 2013, Ouagadougou.

Alexis, étudiant, mossi, 26 avril 2013, Ouagadougou.

Anonyme, employée du journal Sidwaya, 28 avril 2013, Ouagadougou.

Anonyme, prêtre, mossi, 28 avril 2013, Ouagadougou.

Jean-Baptiste, secrétaire, 29 avril 2013, Ouagadougou.

Anonyme, prêtre, gan, 30 avril 2013, Ouagadougou.

Anonyme, prêtre, mossi, 30 avril 2013, Ouagadougou.

Patrick, peul, 1er mai 2013, Ouagadougou.

Lisa, employée dans un bureau, mossi, 6 mai 2013, Ouagadougou.

Madame Ouédraogo, retraitée, mossi, 6 mai 2013 et 7 mai 2013, Ouagadougou.

Louis, tailleur, mossi, 6 mai 2013 et 15 mai 2013, Ouagadougou.

Entrevues au Sénégal

Anonyme, religieuse, sérère, 18 mai 2013, Dakar.

Raymond, enseignant, diola, 18 mai 2013 et 3 juin 2013, Dakar.

Agnès, diola, 20 mai 2013, Popenguine.

Françoise, hôtesse, sérère, 20 mai 2013, Popenguine.

René, vente d'outils bureautiques, mankagne, 21 mai 2013 et 28 mai 2013, Dakar.

Monsieur Coulibaly, employé d'un établissement scolaire, diola (à moitié Ivoirien), 22 mai 2013, Dakar.

Louis, responsable dans un établissement scolaire, sérère, 22 mai 2013, Dakar.

Martin, responsable dans un établissement scolaire, diola, 24 mai 2013, Dakar.

Patrick, sans emploi, sérère, 31 mai 2013, Dakar.

Justin, enseignant, diola, 1er juin 2013, Dakar.

Georges, sans emploi, mankagne, 3 juin 2013, Dakar.

Adama, conducteur de bus scolaire, sérère, 6 juin 2013, Dakar.

Monsieur Manga, journaliste, diola, 6 juin 2013, Dakar.

Monsieur Ndiaye, enseignant, sérère, 6 juin 2013, Dakar.

Monsieur Coly, enseignant, diola, 6 juin 2013, Dakar.

Timothée, enseignant, diola, 7 juin 2013, Dakar.

Francis, étudiant, mankagne, 7 juin 2013, Dakar.

Anonyme, prêtre, mandjake, 8 juin 2013, Dakar.

Papiss, étudiant et aspirant prêtre, 11 juin 2013, Dakar.

Anonyme, prêtre, diola, 12 juin 2013, Dakar.

Anonyme, prêtre, sérère, 14 juin 2013, Dakar.

Céline, vendeuse, 17 juin 2013, Dakar.

Anonyme, religieux, sérère, 17 juin 2013, Dakar.

Jean, diola, 18 juin 2013, Dakar.

Anne, enseignante, sérère, 18 juin 2013, Dakar.

Anonyme, religieux, sérère, 21 juin 2013, Pikine.

Claire, responsable dans un établissement scolaire, sérère, 24 juin 2013, Dakar.

Youssou, responsable dans un établissement scolaire, sérère, 25 juin 2013, Dakar.

Isaac, responsable dans un établissement scolaire, sérère, 26 juin 2013, Dakar.

Gérard, responsable dans un établissement scolaire, diola, 27 juin 2013, Dakar.

Patricia, administratrice dans un établissement scolaire, d'origine capverdienne, 28 juin 2013, Dakar.

Léopold, libraire, sérère, 3 juillet 2013, Dakar.

Anonyme, religieux, sérère, 6 juillet 2013, Thiès.

Léa, secrétaire, sérère, 6 juillet 2013, Thiès.

Alexandre, membre du personnel d'entretien dans un établissement scolaire, 8 juillet 2013, Dakar.

Marc, membre du personnel d'entretien dans un établissement scolaire, mi-njango mi-diola, 8 juillet 2013, Dakar.

Guy, responsable dans un établissement scolaire, sérère, 10 juillet 2013, Dakar.

Olivier, étudiant, 11 juillet 2013, Dakar.

Archibald, enseignant, sérère, 12 juillet 2013, Dakar.

Gora, responsable dans un établissement scolaire, sérère, 15 juillet 2013, Dakar.

Anonyme, prêtre, sérère, 16 juillet 2013, Dakar.

Anonyme, religieux, 17 juillet 2013, Dakar.

Fabien, membre du personnel d'entretien dans un établissement scolaire, diola, 18 juillet 2013, Dakar.

Henri, membre du personnel d'entretien dans un établissement scolaire, 19 juillet 2013, Dakar.

Monsieur Fall, vendeur, sérère, 19 juillet 2013, Dakar.

Robert, employé dans un bureau, diola, 19 juillet 2013, Dakar.

Carlos, enseignant, d'origine capverdienne, 22 juillet 2013, Dakar.

Monsieur Cissokho, membre du personnel d'entretien dans un établissement scolaire, sossé, 23 juillet 2013, Dakar.

Annette, membre du personnel d'entretien dans un établissement scolaire, sérère, 23 juillet 2013, Dakar.

Bruno, réceptionniste, mankagne, 24 juillet 2013, Dakar.

André, employé d'un établissement scolaire, sérère, 25 juillet 2013, Dakar.

Fabienne, coordonnatrice dans un établissement scolaire, diola, 25 juillet 2013, Dakar.

Anonyme, responsable dans une mairie de commune, 2 août 2013, Dakar.

Anonyme, fonctionnaire du ministère des affaires étrangères, 13 août 2013, Dakar.

Anonyme, fonctionnaire du ministère de l'éducation nationale, 13 août 2013, Dakar.

Anonyme, responsable à la Radiodiffusion Télévision Sénégalaise, 14 août 2013, Dakar.