La remise en cause de l'autonomie du champ médiatique par le champ maraboutique au Sénégal

Ndiaga Loum, *The Freedom of Press and the Menace of the growing maraboutic Influence in Senegal*

Ndiaga Loum

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/5685>

DOI : 10.4000/questionsdecommunication.5685

ISSN : 2259-8901

Éditeur

Presses universitaires de Lorraine

Édition imprimée

Date de publication : 30 juin 2005

Pagination : 359-380

ISBN : 978-2-86480-859-6

ISSN : 1633-5961

Référence électronique

Ndiaga Loum, « La remise en cause de l'autonomie du champ médiatique par le champ maraboutique au Sénégal », *Questions de communication* [En ligne], 7 | 2005, mis en ligne le 23 mai 2012, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/5685> ; DOI : 10.4000/questionsdecommunication.5685

> NOTES DE RECHERCHE

NDIAGA IOUM

Groupe de recherche interdisciplinaire
sur la communication, l'information et la société
Université du Québec à Montréal, Canada
loum.ndiaga@uqam.ca

LA REMISE EN CAUSE DE L'AUTONOMIE DU CHAMP MÉDIATIQUE PAR LE CHAMP MARABOUTIQUE AU SÉNÉGAL

Résumé. — Prenant appui sur la théorie générale des champs de Pierre Bourdieu, cette étude montre comment l'autonomie médiatique et politique est nuancée, relativisée, voire remise en cause par l'omniprésence du pouvoir maraboutique, en particulier au Sénégal. Les contours de la situation sénégalaise y sont évoqués avec la force du pouvoir maraboutique, ses conséquences sur le comportement des acteurs sociaux et la règle qu'il impose au champ médiatique (autocensure journalistique), malgré les prémisses d'un changement dans le comportement des médias.

Mots clés. — Autocensure, pouvoir, médias, maraboutique, culturel, démocratie, Sénégal.

Au Sénégal – qui compte 90 % de musulmans –, le vocable de marabout est évoqué pour désigner les chefs des grandes confréries islamiques¹. Dotés d'une légitimité reliée pour partie à leurs connaissances du Coran, les marabouts exercent une autorité et un pouvoir sur les masses en raison de facteurs historiques et sociologiques. Les populations locales ont souffert du vide créé par la succession de plusieurs événements historiques : l'esclavage, la colonisation, puis la pénétration de l'économie libérale marchande. Dans ce contexte, les grands chefs religieux musulmans apparus au XIX^e et au XX^e siècles, tels El Hadj O umar Tall, El Hadj Malick Sy, Cheikh Ahmadou Bamba, sont venus corriger l'anomie subie par la société et causée par des faits auxquels les populations n'étaient pas préparées. Avec la construction de villes saintes, comme Touba et Tavaouane, et l'émergence de *dahiras* (écoles confessionnelles), les marabouts ont pu poser les bases d'une nouvelle organisation sociale, renforçant les liens de solidarités entre disciples. Ainsi l'image du marabout contraste-t-elle avec celle du chef à l'époque de l'esclavage, du collecteur d'impôts au cours de la colonisation, et du représentant de l'État indépendant incarnant des valeurs importées de l'Occident.

Dans cette étude, nous nous sommes inspiré des travaux de Pierre Bourdieu (1980 : 113) qui explique qu'il existait des « lois générales [...] des champs aussi différents que le champ de la politique, le champ de la religion, [...] [et] de fonctionnement invariant (c'est ce qui fait que le projet d'une théorie générale n'est pas insensé et que, dès maintenant, on peut se servir de ce qu'on apprend sur le fonctionnement de chaque champ particulier pour interroger et interpréter d'autres champs, dépassant ainsi l'autonomie mortelle de la monographie idiographique et de la théorie formelle et vide) ». Postulant le principe de l'autonomie des champs, le sociologue considère que chaque champ est un microcosme, un petit monde social relativement autonome à l'intérieur du grand monde social. Si l'on se réfère à l'étymologie, le terme autonomie signifie : qui a sa propre loi, son propre *nomos*, qui a en lui-même le principe et la règle de son fonctionnement. C'est dans cette perspective que Pierre Bourdieu s'est intéressé au champ journalistique avec *Sur la télévision* suivi de *L'Emprise du journalisme* (1996), texte qu'il a consacré aux médias. Il y apparaît que le journalisme ne déroge pas

¹ La particularité de l'islam sénégalais tient à sa subdivision en plusieurs familles religieuses ou confréries. Le Sénégal connaît quatre grandes confréries religieuses : la *Tidjaniyya* (la confrérie des *tidjanas*), la *Muridiyya* (la confrérie des *mourides*), la *Quadiyya* (la confrérie des *quadyrs*) et la confrérie *Layenne* (dont les membres sont nommés les *layennes*). Dans chacune d'elles, règne la famille du chef *soufi* fondateur (lorsque la confrérie est l'œuvre d'un homme comme chez les *mourides* et les *layennes*) ou la famille de celui qui a propagé la confrérie au Sénégal (lorsque celle-ci est importée d'un autre pays comme chez les *tidjanas* et les *quadyrs*).

aux lois générales des champs, parce qu'il se définit, lui aussi, autour d'enjeux et d'intérêts spécifiques, difficiles à percevoir par les profanes. Sa structure se présente comme un état du rapport des forces « entre les institutions ou les agents engagés dans la lutte pour la monopolisation des enjeux spécifiques » (Lemieux, 2001 : 211).

C'est moins la position qu'occupe le journaliste au sein de son journal, ou celle de son organe de presse par rapport aux autres (Bourdieu, 1996 : 55), que nous mettrons en évidence, que les relations entre les champs médiatique et religieux, et plus précisément le champ maraboutique. Si Pierre Bourdieu a noté la spécificité du champ journalistique, à savoir sa très faible autonomie liée à sa mince résistance, au regard des forces externes, et surtout face au pôle commercial, nous aborderons comme élément de relativisation de l'autonomie du champ médiatique, non pas le pôle commercial (tout aussi présent dans le contexte africain, mais peut-être avec moins de force), mais quelque chose d'inédit dans les études de communication : l'omniprésence du champ maraboutique dans un contexte africain spécifié, celui du Sénégal. De même, si chaque champ est en principe autonome, l'analyse de l'interaction entre les différents champs, montre combien cette autonomie, surtout celle du champ médiatique, est fortement relativisée dans la pratique, le pouvoir maraboutique poussant les autres champs à remettre en question les principes et leurs règles de fonctionnement. D'où l'ampleur, l'importance et la complexité des déterminismes culturels qu'il faudra soumettre à l'analyse en rapport avec celle des médias. Plus particulièrement, il faudra se demander comment le champ maraboutique remet en cause l'autonomie du champ médiatique ?

L'exception sénégalaise : le pouvoir maraboutique

Au Sénégal, le pouvoir maraboutique s'exprime avec plus de force que tous les autres pouvoirs légitimement établis. Ce pouvoir ne supporte pas la contestation, confinant ainsi la presse, celle qui est la plus à même de bousculer les habitudes négatives de la société, dans une attitude ou des réactions plutôt passives, voire prudentes.

Les caractéristiques de ce pouvoir

La société sénégalaise offre une image contrastée. L'observateur extérieur retient surtout et souvent l'idée d'une société marquée par l'héritage colonial français où les gouvernants et les élites sont très imprégnés des modes de vie occidentale. Traditionnellement, l'univers

symbolique de ces couches éduquées relègue l'islam au niveau d'une pratique privée ou de vagues valeurs morales ; on ne lui reconnaît guère de statut particulier dans les projets sociaux et politiques. Tout au plus les élites sont-elles attentives à l'implication des communautés maraboutiques dans l'agriculture ou au pouvoir des féodalités religieuses sur les masses : « C'est donc une vision très instrumentale de l'islam qui prévaut » (Coulon, 1984 : 63). Seulement, dès que l'on se pose en observateur du dedans, on découvre une société profondément musulmane où les rassemblements des confréries réunissent des milliers de personnes. Les leaders musulmans mobilisent davantage que les leaders politiques ; ce sont eux qu'on appelle marabouts. Dès lors, comment ne pas comprendre que ceux-ci ont conscience de leur importance, de leur force, et veuillent l'exprimer ? En effet, l'islam y recouvre un caractère très particulier. Jean-Louis Triaud (1985 : 271) fait remarquer que le poids singulier du confrérisme islamique dans ce pays n'a pas d'équivalent en Afrique de l'Ouest. Nulle part ailleurs, l'islam *soufi* n'est parvenu à se constituer en une véritable force politique avec une telle efficacité. Quelle que soit la terminologie employée (puissance confrérique, force maraboutique, etc.), on voit se développer un pouvoir qui occupe son espace dans le champ de domination, le conservant jalousement quand, par ailleurs, il ne soumet pas les autres pouvoirs à sa propre volonté. Et ni les mutations sociales, ni les transformations politiques résultant des lendemains d'indépendance (encore moins de l'alternance) ne l'ont affecté, au point de l'affaiblir.

Dès lors, en termes de relations de domination, l'analyse doit être précise pour saisir tous ces mécanismes de régulation sociale, pas forcément visibles, et qui font échec à l'émergence de tous les facteurs contestataires, susceptibles de perturber le jeu des rapports des forces. Quand des groupes de presse privés, imbus de leur indépendance, acquièrent un certain pouvoir au point de nourrir quelque appétit dans le domaine socio-politique, les freins à leur expansion ne se situent pas dans les résistances du pouvoir politique, mais dans celles du pouvoir maraboutique qui stabilise, à son profit, les rapports de forces déjà établis. Il faut donc circonscrire le dynamisme des relations de domination dans un cadre strictement déterminé, en dépit de la nature contestataire de quelques médias. De même, la pesanteur socioculturelle est très forte. Les critiques – lorsqu'elles existent – se limitent aux discussions de salons et ceux qui les relaient ne sont pas à l'abri de corrections populaires. Par conséquent, l'État qui, selon le modèle weberien, est le seul détenteur de la violence légitime, perd ce monopole et devient un complice silencieux des redresseurs de tort. On est loin de la fin de la *quite remarkable success story* [histoire marquée par des succès remarquables], dont parlait Donald Cruise O'Brien (1978 : 173) à propos du Sénégal. Succès qui, selon l'auteur, est lié à l'émergence d'une culture politique nationale authentique,

à une articulation relativement harmonieuse entre les communautés locales ethniques et la société politique, et la capacité du parti gouvernemental à fonctionner comme une machine politique efficace. En outre, lorsque surgissent des contraintes d'ordre religieux, l'art consommé des dirigeants politiques doit permettre de les contourner, de les étouffer ou de les circonscrire. Ce qui, comme l'écrit Christian Coulon (1984 :1), spécialiste de la question islamique au Sénégal, « fait de l'état sénégalais un *uniquely effective political apparatus* [appareil politique particulièrement efficace], instrument d'une stabilité peu commune en Afrique noire à défaut d'avoir pu amorcer une politique de développement véritable ». Les confréries musulmanes, en tant qu'organisations économiques, mais surtout en tant qu'institutions de médiation politique, apparaissent comme une pièce essentielle de régulation.

Toutefois, reste à se demander s'il faut considérer la prégnance maraboutique comme un signe de dépérissement de l'autorité étatique qui, à terme, pourrait bloquer et même inverser le processus de démocratisation au Sénégal ? En réalité, il ne serait pas juste de tomber dans la survalorisation ou de sous-évaluer les phénomènes décrits précédemment. Il ne faut pas donner à ces dynamismes islamiques une capacité à transformer la scène politique qu'ils n'ont pas. Nous ne pouvons donc que partager le point de vue de Christian Coulon (1988) lorsqu'il estime que, dans la société civile – au niveau des conduites sociales en particulier – la progression de l'islam ne signifie pas qu'elle peut produire une configuration politique alternative, capable de se substituer à l'ordre préexistant ou même de le menacer directement. Certes, la percée islamique tараude l'État et l'oblige même à redéfinir ou à renégocier ses pratiques et ses relations envers des acteurs islamiques devenus plus exigeants et plus audacieux. Mais les mobilisations islamiques ont aussi des limites. Les divisions entre marabouts font qu'ils sont dans l'impossibilité pratique de construire un projet cohérent susceptible de constituer une alternative crédible au modèle politique importé de l'Occident. L'État et tous les acteurs politiques se satisfont donc de cette situation et s'y complaisent. Les leaders politiques sénégalais cherchent à s'attirer la sympathie et le soutien des marabouts, et leurs comportements donnent à penser que l'activité des chefs religieux contribue même à assurer la stabilité sociale. C'est encore le point de vue exprimé par Christian Coulon (1988) qui estime que les restructurations sociales auxquelles procèdent les marabouts permettent de combler un vide et de tempérer les risques d'anomie et d'explosion dont l'état pourrait être victime. Le contrôle social qu'assurent les confréries constitue un élément important de stabilité et peut, dans une situation de crise, éviter les émeutes qui se sont produites dans certains pays islamiques.

Il est vrai que là où l'État et l'administration ont échoué (s'implanter dans le tissu urbain et constituer des réseaux de communication efficaces), les confréries musulmanes ont réussi à s'y mouvoir. Mieux, elles se substituent aux pouvoirs politiques en comblant leurs lacunes et leur échec dans la régulation sociale et politique. Aujourd'hui, ce sentiment est largement partagé, non seulement par les acteurs engagés dans le champ politique, mais aussi par un nombre important de citoyens sénégalais dont le quotidien, face au phénomène religieux, contribue à valoriser l'action des autorités maraboutiques. Qui, dans ces conditions, s'aventurerait à dénoncer, avec véhémence, les excès constatés dans l'exercice de ce pouvoir, sans risquer au moins d'être marginalisé ? Le *statu quo* semble arranger tout le monde. Il se mue en une sorte de code tacite du conformisme social dont les règles – connues de chacun –, s'adaptent aux évolutions en cours dans le monde et forment un bloc de résistance qui renforce la notion d'exception sénégalaise. Dès lors, comment ne pas envisager les conséquences sur le comportement général des masses de cette exception, bâtie sur le socle d'un pouvoir exceptionnel reconnu aux marabouts ?

Le comportement général des masses face au phénomène maraboutique

Pendant longtemps, les confréries sont restées circonscrites aux zones rurales abritant leur dynamisme ; aujourd'hui, elles sont devenues un phénomène urbain offrant une parfaite visibilité. La ville est devenue une partie intégrante de l'univers confrérique. Le développement exponentiel des *dahiras* (écoles confessionnelles mises en places avec la caution du marabout)² en est la parfaite illustration. L'impact de ces mouvements est plus visible chez les *mourides* (membres de la confrérie *Mouridyia*) qui, presque partout où ils sont, se constituent en associations pour maintenir les réseaux de solidarité, lesquels sont aussi une réponse face aux angoisses et incertitudes engendrées par le phénomène urbain.

Même les lycées et les universités ne peuvent échapper à l'instauration de ces regroupements de disciples. On se rappellera que ce sont les *dahiras* des élèves et étudiants *mourides* qui ont organisé au stade Iba Mar Diop de Dakar, les 24 et 25 décembre 1987, une manifestation en opposition aux célébrations officielles – et chrétiennes – de Noël et Nouvel An. Cette incursion de jeunes gens scolarisés dans des fêtes religieuses non musulmanes prolonge et affermit les messages des

² Ce sont des associations de quartier ou de ville regroupant des individus d'une même confrérie qui implantent ces écoles confessionnelles.

confréries et, de surcroît, enlève tout caractère d'ignorance et d'irrationalité à leur expression. De fait, leurs réactions résultent d'un choix alternatif face au modèle valorisé par l'État qui incarne des façons de vivre importées de l'Occident. Par exemple, ces jeunes islamisés qui ne se reconnaissent pas dans ce modèle, ni dans celui des partis dont le discours – souvent progressiste – est tout aussi teinté d'exotisme, voient dans la *Mouridiyya* (confrérie des *mourides*) les caractéristiques d'un parti de masse valorisant parce qu'il puise ses références dans la culture nationale traditionnelle. Dans cette perspective, le *mouridisme* devient « une » réponse à l'égard de fortes demandes. Du reste, Christian Coulon considère que le *mouridisme* représente aux yeux de cette jeunesse un véritable mouvement national, synonyme d'un islam national. Son fondateur, dont la mémoire est exaltée avec insistance, devient alors le symbole de la résistance aux Blancs.

Par ailleurs, l'importance accordée au *wolof* (langue parlée par plus de 80 % de la population sénégalaise) dans la confrérie, ainsi que les talents d'orateur du *khalife* (l'autorité morale) dans la même langue, témoignent d'un nationalisme culturel auprès duquel les tentatives du gouvernement d'introduire les langues nationales à l'école font pâle figure. La dimension nationale des confréries, et surtout de la *Mouridiyya*, est réellement déterminante dans l'explication de l'adhésion des masses. La promptitude à investir les confréries se nourrit d'une certaine désillusion du progrès qu'est censée apporter la modernité. Ainsi l'attachement à certaines valeurs traditionnelles musulmanes sécurise-t-il les populations qui y voient un moyen de défense face à la dégradation des mœurs résultant du contact avec l'Occident. Même l'appartenance à cette confrérie de commerçants riches et nombreux, et autres hommes d'affaires sénégalais, s'alimente de ce nationalisme *mouride*, et devient un moyen de défense par rapport à la domination des entreprises étrangères. Aussi faut-il comprendre la participation active des hommes d'affaires *mourides* au sein du Groupement économique sénégalais, une association d'entrepreneurs africains au service d'une « bourgeoisie revendicative » et soucieuse de protéger les intérêts des « nationaux » (Diop, 1981 : 99).

Dès lors, on comprend mieux que l'engagement *a priori* inconscient des masses se nourrisse *in fine* d'un nationalisme éclairé. Il se pourrait même, comme l'affirme Jean Copans (1980), que le *mouridisme* remplisse le rôle d'une idéologie nationale avec ses défenseurs acharnés comme les *Baye-Fall* (main d'œuvre disponible et dévouée acquise *a priori* à l'ordre d'un marabout) qui n'hésitèrent pas, à plusieurs reprises par le passé, à faire des incursions violentes dans les débits de boissons. Quelle explication donner à cette dépendance au marabout qui fait du *taalibé* (disciple) un acteur ignorant toute forme de contrainte autre que celle imposée par l'autorité religieuse ? Selon Paul Marty (1971 : 280), la personnalisation

de l'autorité maraboutique est liée « aux tendances des indigènes vers l'anthropomorphisme et vers sa conséquence pratique : l'anthropolâtrie ». Quant à Christian Coulon (1981 : 103), il pousse la réflexion plus loin : « Le lien personnel qui unit le marabout à son *taalibé* repose sur un système complexe de croyances faisant appel à l'auréole sacrée du chef religieux, mais aussi aux avantages que son prestige est supposé procurer aux fidèles ». La soumission du fidèle est si forte qu'elle se traduit chez les *mourides* par un acte nommé *jébèlu*, mot dérivé d'un verbe *wolof* et qui signifie : se livrer, s'offrir. Ce *jébèlu*³ fait l'objet d'une cérémonie particulière au cours de laquelle le fidèle déclare au marabout : « Je vous offre ma vie. Je ferai tout ce que vous me demanderez de faire. Et je m'abstiendrai de faire ce que vous interdirez ». Dans les autres confréries, comme la *Tidjanyya*, la cérémonie de *jébèlu* n'existe pas, mais le culte du marabout n'en est pas pour autant affecté (Loum, 2001 : 274).

L'idée qui mérite d'être retenue, dans cette relation marabout/*taalibé*, demeure la dimension utilitaire de ce lien. C'est d'ailleurs ce sur quoi insiste particulièrement Christian Coulon (1981 : 111) : « Les fidèles croient toujours à la grâce du marabout, mais ils attendent aussi de leur soumission des avantages matériels. Le marabout doit non seulement faire en sorte que ses *taalibés* accèdent au paradis, mais encore qu'ils bénéficient d'un certain bien-être ». Ce rôle d'intermédiation, cette fonction de patronage du marabout évolue vers une fonction d'intermédiaire ou de *middleman* : « Face à une administration dont les règles de fonctionnement restent étrangères à la majorité de la population, et dont la corruption, sans qu'elle soit spécifique au Sénégal, est l'un des traits caractéristiques, le marabout, grâce à ses relations d'influence, sera à même d'obtenir, pour ses *taalibés*, telle ou telle mesure particulière. Il fera accélérer une procédure administrative, appuiera une demande d'emploi, ou trouvera une bourse d'études pour le fils d'un de ses disciples » (Coulon, 1981 : 113). Dès lors, il s'établit une relation de clientèle voulue et réfléchie, ce qui disqualifie toute interprétation de ces rapports qui ne partirait pas uniquement du postulat de l'irrationnel et de l'ignorance des masses. Cependant, il est vrai que le degré de dévouement des masses au marabout est plus fort, et offre, peut-être, plus de visibilité que celui des élites modernes. Ces dernières sont plus rationnelles et leurs croyances au marabout « faiseur de miracles et capable de tout » sont moins fortes. Dans ce contexte, on retrouve le point de vue que défendait Max Weber (1905 : 97) sur la religion des classes moyennes : « Quand on compare, écrivait-il, la vie d'une personne de la classe moyenne, en particulier de l'artisan des villes ou du petit commerçant, à celle du paysan, il est clair que cette vie de la

³ Ce mot se prononce *djébeulou*.

classe moyenne a beaucoup moins de lien avec la nature. En conséquence, le recours à la magie pour influencer les forces irrationnelles de la nature ne joue pas le même rôle pour l'habitant des villes que pour celui de la campagne. En même temps, il est clair que les bases économiques de la vie de l'habitant des villes ont un caractère plus essentiellement rationnel ».

Pour autant, il ne faudrait pas en conclure trop rapidement que les élites modernes du Sénégal ont une attitude systématiquement critique à l'endroit du phénomène maraboutique, puisqu'elles ne vont pas toujours dans le sens où l'on aurait tendance à les attendre.

Le comportement des médias face au pouvoir maraboutique

Force est de constater que les acteurs agissant dans le cadre des groupes de presse ne sont pas moins enclins que d'autres à remettre en cause ce que nous nommons le « code tacite du conformisme social » (Loum : 2003), construit sur le socle d'un pouvoir désormais assuré de sa pérennité. Auraient-ils voulu user de leur pouvoir en s'opposant au pouvoir maraboutique qu'ils se heurteraient à la résistance d'un contexte socioculturel hostile à la contestation. Car c'est un problème de contexte où contester l'acte ou la décision de ces pouvoirs religieux traditionnels, reviendrait à risquer la vindicte populaire ou, tout au moins, la réprobation générale des citoyens que l'on est supposé éclairer. Aussi la domination est-elle d'autant plus forte que les dominés ne s'en rendent pas compte ou qu'ils se satisfont de cette situation. Dès lors, pour les médias l'attitude à adopter devient difficile. Pourquoi courir le risque de chercher à remédier à une situation, voulue par tous les acteurs, même si l'on devient une presse d'avant-garde veillant au chevet des libertés démocratiques ? Mais avec ses conceptions traditionnelles du pouvoir, la société sénégalaise soumet le monde journalistique à une règle, celle de l'autocensure.

La règle : l'autocensure

Au Sénégal, soulever certaines questions équivaudrait à déranger des habitudes qui, à force d'être cultivées dans le temps, sont devenues des héritages culturels, fortement défendus par des franges importantes de la population. Pour les groupes de presse – dits indépendants – comme du reste pour tous les autres médias, la difficulté à traiter de telles questions réside dans le problème sous-jacent qu'elles posent : le rapport à l'islam. La question étant de savoir si le journaliste est prêt à

remettre en cause un héritage culturel qui tire sa justification de la religion, même s'il le perçoit comme un obstacle à la démocratie. L'analyse des lignes éditoriales des médias sénégalais augure une réponse négative. Ainsi le grand thème de controverse, longtemps occulté par les médias, est-il celui du pouvoir maraboutique et de ses dérivés. À titre d'exemple, l'incident ayant opposé l'hebdomadaire *Le Témoin* au chef de la confrérie musulmane *Layenne* mérite d'être évoqué. De fait, l'éditorial du journal *Le Témoin* (04/01/94) donnait une information relative au caractère particulier de certaines interdictions (notamment le port par les jeunes filles de tenues jugées provocantes dans un contexte islamique) dans un village du Sénégal, Camberène, qui abrite le siège de la dite confrérie musulmane. Interdiction appliquée sur ordre effectif ou implicite du *khalife* général de cette confrérie. En effet, le journaliste qui a rapporté les faits s'est posé la question d'une exception juridique dans une portion du territoire sénégalais : pourquoi existerait-il des règles spéciales s'appliquant à certaines localités et qui seraient en contradiction flagrante avec les lois nationales protégeant la liberté d'expression ? La question peut paraître tout à fait anodine du point de vue de l'observateur étranger, mais au Sénégal, donner une telle information, sur fond de dénonciation, revient à franchir les limites du tolérable, du socialement ou du culturellement correct. Ce qui équivaut à violer le code tacite du conformisme social. Aussi fallait-il s'attendre à la réaction des chefs religieux ou de leurs lieutenants zélés, et au pire pour le journaliste. Ce dernier fut invité à répondre à la convocation du chef de la confrérie *Layenne*, ce qu'il fit : il fut menacé de bastonnades et de répressions d'ordre mystique si jamais une telle forfaiture venait à se répéter.

À l'époque, tous les organes de la presse, surtout ceux se réclamant de la presse indépendante, ont relaté les faits. Mais, dans leurs commentaires, aucune lueur d'un éventuel débat sur la portée de la liberté de la presse n'est apparue. Ceux-ci, produits de la modernité, auraient-ils ployé sous le poids des traditions ? Et pourtant, cet incident n'aurait-il pas été la meilleure occasion de susciter une discussion autour de la liberté d'expression ? En outre, quel est le sens de l'autorité juridique dans un pays où les chefs religieux se font justice eux-mêmes ? Où commence et jusqu'où peut aller l'autorité de police des marabouts ? De quelles sources la tiennent-ils ? Y a-t-il des limites en dehors de celles prévues par la loi et les règlements qui s'attachent à la liberté des médias ? L'indépendance relative des médias peut-elle perdurer en dehors de ces questions qui engagent l'existence même de la presse libre ? Le journaliste dit indépendant est-il prêt à choisir entre la liberté d'informer, l'objectivité ou la vérité que lui dicte la déontologie professionnelle, et le conformisme social, entretenu par des systèmes de référence religieux intouchables ?

Pour avoir, depuis longtemps, minimisé l'importance de ces questions, la presse sénégalaise s'expose en permanence au harcèlement psychologique et même physique des marabouts. Du reste, ces derniers disposent d'une police parallèle constituée de quelques-uns de leurs disciples qu'ils mettent en état d'agir chaque fois que leur susceptibilité est atteinte par un article ou un reportage radiophonique. Il est regrettable de constater qu'entre 1994⁴ et aujourd'hui, les mêmes pratiques demeurent. Autre temps, mêmes mœurs ! Ainsi, au mois d'août 1999, un journaliste du quotidien *Le Matin* est-il, à son tour, victime de la colère d'un « marabout mondain »⁵ pour avoir rendu compte de l'intervention d'un chef religieux en tant que conciliateur dans un conflit qui opposait deux tendances du parti au pouvoir. Le jeune reporter reçoit aussitôt la visite des disciples du marabout cité dans son article. Ce corps expéditionnaire met à sac la chambre du fautif avant de la réduire en cendres et se saisit du frère de l'impénitent en guise d'otage. Tout ceci après que le marabout l'ait fait mander *manu militari* pour lui donner une correction et l'abreuver d'un torrent d'injures. Le seul quotidien sénégalais à avoir eu une réaction virulente face à cette nouvelle agression contre la liberté de la presse fut *Sud Quotidien* dans un article titré « Masla »⁶ (04/08/99). À souligner néanmoins que l'article avait été rédigé sous le couvert de l'anonymat, sans doute par crainte d'éventuelles représailles. Il n'empêche, le journal ose poser cette question : « Dans quel pays sommes-nous vraiment ? ». Et il dénonce les agressions dont a été victime le journaliste du *Matin* et regrette que l'on n'ait pas trouvé mieux à faire que de se réjouir du pardon du marabout : « Le marabout a pardonné au journaliste et a instruit à ses affidés d'arrêter momentanément le massacre. Renversant non ? Mais la morale de l'État de droit, la justice et la défense des libertés dans tout ça ? [...]. On espère seulement que l'histoire nous pardonnera un jour tant de lâcheté partagée ». Le mot sonne juste.

Si toute la profession est interpellée, personne n'ose pousser la contestation plus loin. Pas même ces groupes de presse puissants dits indépendants, tels que *Sud Communication* et *Walfadjri*, qui ont pourtant réussi à bousculer les pouvoirs politiques et leurs soutiens privés jusque dans leurs derniers retranchements. Dès lors, qui peut empêcher les responsables de cette presse à adopter les mêmes réactions de

⁴ 1994 est l'année où les journalistes du *Témoin* ont été victimes de la furie du marabout des *layennes*.

⁵ L'appellation « marabouts mondains » est utilisée dans le bulletin du Codesria (1993 :5) pour distinguer les petits marabouts (descendants de la deuxième génération ou des branches collatérales) des fondateurs et des autorités de tutelle occupant la fonction de *khalife*, plus discrets et réservés.

⁶ Le terme *masla* est une expression wolof désignant une attitude générale dans la société sénégalaise où l'on préfère toujours « passer sous silence » des faits plus ou moins graves afin d'éviter de heurter certaines sensibilités.

contestation face aux dérives du pouvoir maraboutique ? L'explication est la suivante : dans la tension intérieure que vit le journaliste, l'acteur social ou culturel l'emporte sur l'acteur professionnel. Une des illustrations de ce type de choix opéré par le journaliste est l'article signé par le directeur de la rédaction de *Sud Quotidien* (19/09/96), à la suite de la fermeture de 35 classes de l'école publique de Touba, sur décision du *khalife* général de la confrérie des *Mourides*. Le journaliste prend, sur lui, la responsabilité de trancher le débat. Sur quelles bases légales le marabout a-t-il agi ? De quelles sources tient-il cette compétence ? Le journaliste coupe court à ces questionnements avec des termes qui ne souffrent d'aucune équivoque : « Si cela se confirme, Touba a raison ». Autrement dit, de l'avis du journaliste, le marabout aurait raison de fermer les écoles publiques laïques qui ne seraient pas conformes au caractère religieux de la ville de Touba. Peu importe la pertinence des propos et des arguments rapportés à l'époque par le rédacteur en chef de *Sud Quotidien* pour justifier sa position. Car ce qui est clair, c'est que le *taalibé* (disciple), l'acteur social ou culturel, a réagi avant l'acteur journalistique. Ainsi affirme-t-il : « À supposer même que la décision de fermeture des classes ait été effectivement prise par le marabout, cela ne devrait point choquer les citoyens attachés au caractère laïc de la république ». Cette attitude du marabout de refus de l'école publique laïque « est-elle si rétrograde et si conservatrice qu'on veut bien la présenter ? » s'interroge-t-il, avant d'affirmer que le refus d'admettre l'école publique aurait été celui de tous les citoyens ayant la possibilité de trouver une voie jugée meilleure pour assurer l'éducation de leurs enfants. En adoptant cette position, le journaliste a gagné la sympathie des autorités religieuses et s'est attiré, à n'en point douter, la bénédiction du marabout. Dès lors, il a pu conforter sa position dans le champ social. Par ailleurs, les journalistes de ce quotidien – situés à un niveau inférieur dans la hiérarchie – qui auraient eu l'intention de porter un regard critique sur la décision prise par le chef de la confrérie des *Mourides*, ne pouvaient plus le faire et devaient y renoncer. Il y allait de leur survie dans le « système médiatique », pour reprendre la formule de Michel Mathien (1992).

C'est dire combien le poids des déterminismes sociaux et culturels l'emporte sur l'autonomie professionnelle. Et, à l'instar de Daniel Cornu (1994 : 279), on peut dire que dans sa pratique quotidienne, aucun journaliste n'est totalement détaché de cette tension qui continue d'animer ses combats et ses refus. Son action est fortement déterminée par les conditions d'exercice de sa liberté. Et ces conditions paraissent plus contraignantes dans des sociétés complexes comme celles d'Afrique qui exposent l'individu à remplir une fonction, et lui permettent rarement de s'affirmer comme personne autonome. C'est ce que confirme Abdoulaye Bamba Diallo (*in* : de la Brosse, 1999 : 837),

directeur de publication de l'hebdomadaire *Nouvel Horizon* : « N'oubliez pas que nous sommes dans des sociétés où les interconnexions sont très étroites, et assez souvent, le pouvoir des forces religieuses est, par exemple, énorme au Sénégal, et c'est un fait de société dans mon pays dont il faut tenir compte. Ce n'est pas qu'il y ait un pouvoir religieux, mais le fait est que, parler des forces religieuses, parler de la féodalité maraboutique fait qu'il y a assez souvent, je ne dirais pas que ce sont les chefs de ces familles maraboutiques qui réagissent [...] mais des gens qui leur sont proches, des fidèles qui le prennent mal. Ils n'acceptent pas qu'on désacralise le pouvoir religieux. [...]. Et il n'y a pas trop de protection pour les journalistes ; et croyez-moi, si nous, nous assumons ce que nous faisons, on trouve des moyens de pression qui peuvent toucher nos familles [...] ».

Il reste vrai que la quête de légitimation de la fonction journalistique passe par cette acceptation d'assumer la critique du système social lorsqu'il se révèle pervers pour la clarté du jeu démocratique ; cette fonction a pour fondement la vérité. Celle qui dérange (qui peut même choquer), mais celle qui, dans le contexte ambiant du conformisme, aiderait à bousculer les habitudes, dans le sens d'une récupération – lorsque celle-ci est confisquée – de la parole sacrée : la liberté d'expression. Dans un pays moderne et démocratique, les médias ne peuvent se satisfaire de l'existence incontournable d'obstacles culturels. Il faut tenter de les contourner, opérer des dépassements, surtout quand – peu à peu –, le contexte s'y prête. Certains organes privés sénégalais l'ont compris en dépassant timidement les limites culturelles.

Les prémisses d'une révolution
dans les comportements des médias

À l'analyse, c'est l'hebdomadaire *Le Témoin* qui se montre le plus audacieux dans le traitement des informations relatives aux dérives de ce pouvoir. En effet, il a fini par s'ériger en chantre de la laïcité et en pourfendeur des exagérations des autorités maraboutiques mondaines. Pour exemple, on peut citer le titre d'un article de Mamadou Sylla (28/05-04/06/96) parce qu'il pose enfin publiquement cette question que préfèrent ignorer de nombreux Sénégalais : « Fêtes religieuses à répétition, divisions confrériques, querelles autour de l'imamat », cet islam là est-il celui que le Prophète nous a légué ? ». Le caractère audacieux de ce texte traduit l'émergence d'une nouvelle mentalité dans le comportement des médias, tel que l'illustre encore cet extrait : « C'est devenu un rituel maintenant : à chaque grande fête musulmane, les guides religieux du pays se singularisent par leur incapacité à montrer la voie aux fidèles. Désormais, les Sénégalais sont habitués aux spectacles désolants de *Tabaski* (fête musulmane pour célébrer le sacrifice

d'Abraham), de *Korité* (fête musulmane célébrant la fin du mois de Ramadan) ou de *Tamkharit* (fête célébrant le début de l'année dans le calendrier musulman) à répétition. Si ces multiples fêtes ne faisaient que satisfaire les lubies de nos marabouts, cela aurait pu encore passer. Malheureusement, le coût de tels caprices est incommensurable pour l'économie nationale ». Sans détour, Mamadou Sylla pointe les effets néfastes de ce qu'il nomme l'islam sénégalais : « Cet islam se présente, en effet, chez nous, comme un fait sociologique pittoresque, voire tout simplement étrange. Force sociale malheureusement confuse, il n'a aucun respect pour les convictions des fidèles, encore moins pour leurs aspirations ». C'est de la sorte qu'il fustige les dérives dont sont coupables les chefs religieux abusant d'un pouvoir, chaque jour renforcé par des autorités politiques parce qu'elles souffrent d'un déficit réel de légitimité sociologique : « Voilà un pays où l'islam « noirci » se subdivise en familles religieuses, dont chacune s'occupe prioritairement de ses intérêts égoïstes et personnels, qui sont loin de préserver la société des dissensions, des haines et des rivalités de toutes sortes ». De même, il affirme haut et fort que la laïcité est en danger : « Appels par les politiciens des religieux à la rescousse, cour assidue aux marabouts, descente dans l'arène de jeunes enturbannés : attention, laïcité en danger ! ». Le 26 avril 1999, le directeur du même journal évoque à nouveau les menaces qui pèsent sur la laïcité, dénonce, avec vigueur, les visites répétées des hommes politiques aux marabouts, leurs références fréquentes aux thèmes religieux et les promesses mirobolantes qui leur sont faites : « Lorsque le président de la République, gardien de la constitution, et son épouse vont effectuer un séjour privé et passent leur nuit dans une cité religieuse plutôt qu'à la gouvernance de la région, ce sont les symboles de la République qui sont mis en mal. Lorsque certains leaders politiques, pour un oui ou pour un non, pour prendre la décision d'entrer au gouvernement ou celle d'en sortir, vont solliciter l'autorisation de leur marabout, lorsque incapables de mobiliser leurs militants afin de contraindre par tous les moyens légaux, à leur disposition, le gouvernement, à revenir sur tel ou tel aspect de sa politique, ils vont se plaindre auprès d'un enturbanné, lorsque, en désespoir de cause et ne sachant plus quoi faire, on va faire le tour des grandes familles religieuses afin de demander à chacune de vous donner un représentant à placer en place éligible sur sa liste... c'est la laïcité de ce pays qui fout le camp ».

Par conséquent, il ne faut plus s'étonner que les chefs religieux veuillent directement descendre sur le terrain politique, parce qu'ils ont, entre-temps, pris toute la mesure de la force qu'ils représentent. Or, comme le souligne encore ce journal, une démocratie bien comprise, devrait faire en sorte que les religieux soient dans les lieux de culte et les écoles confessionnelles, et que les politiques s'occupent du temporel et de la

gestion de la cité. Mais au Sénégal, « pays où tout marche sur la tête », on assiste à une regrettable confusion des genres. En effet, ce sont les politiques qui appellent les religieux à la rescousse. Et ces derniers ne se font plus prier pour exiger le pouvoir suprême ! S'inscrivant dans une logique comparative, le directeur du *Témoin* conclut en ces termes sa croisade pro-laïque : « En France, pays qui paya un lourd tribut à la lutte anti-cléricale, ce n'est qu'après plusieurs siècles de lutte acharnée que M. Émile Combes, un anti-clérical résolu, réussit à faire adopter la loi séparant l'église de l'état en 1905. Au Sénégal, sera-t-il dit que c'est, en l'an 2000, que les politiciens ont réussi à réunifier les mosquées et l'état, si tant est qu'ils n'aient jamais été séparés ? Il est sans doute encore temps de contenir les religieux dans les mosquées... ».

Dans un article intitulé « La rampe » (30/05/96), le journal satirique, *Le Cafard Libéré*, relaie à son tour *Le Témoin*, et dénonce sans ambages les conséquences économiques catastrophiques des nombreuses fêtes religieuses : « Notre année musulmane nous fait dormir trop souvent ». Il regrette le fait que les confréries musulmanes ne puissent se mettre d'accord pour célébrer au même moment ces grandes fêtes, chacune, au contraire, choisissant un jour, à sa convenance, comme si elles n'appartenaient pas toutes à la communauté islamique. Pire encore, relève l'hebdomadaire, le pouvoir politique se sent obligé de déclarer autant de jours fériés que de fêtes musulmanes. Devant de telles dérives, *Le Cafard Libéré* estime qu'il est temps de tirer la sonnette d'alarme : « Outre le ridicule et la grave responsabilité face à l'histoire, de deux repères différents pour la même communauté, les incidences économiques sont incalculables. Combien de rendez-vous ont été remis ? Combien de coups de fils urgents ont été ratés ? Combien de signatures ont été reportées ? Combien de négociations ont été suspendues ? Combien de voyages ont été annulés ? ». L'hebdomadaire note que, pour ces raisons (cinq jours décrétés fériés), la paralysie du pays est totale et de conclure : « Le Sénégal est le seul pays à pouvoir se le permettre ».

Pour mettre en évidence l'émergence d'une révolution dans les comportements des médias face au pouvoir maraboutique, d'autres exemples sont à citer. Ainsi cet article paru en une du quotidien, *Le Matin*, sous le titre « Ah ! La laïcité, quelle plaie ! » (09/01/98), certes sous le couvert de l'anonymat, mais dans le but de provoquer la sensibilité des intégristes. Il se réfère au « port de ces tenues qui mettent au jour la féminité de nos demoiselles sénégalaises en plein mois de ramadan ». Anticipant la réaction négative des intégristes, il dévoile que « derrière chaque mode pointe une vérité de son temps », pour ajouter que la tendance est à la prière, de plus en plus assidue : « Inutile de vous faire remarquer que les mosquées inachevées ne sont

pas loin de refuser du monde et que les chapelets sont démesurément longs ces jours-ci ». Mais le journaliste estime que si les mosquées sont aussi bien fréquentées, ce n'est pas par crainte des comptes à rendre au jugement dernier. C'est plutôt parce qu'on s'ennuie sérieusement : « Au milieu de ce regain de religiosité, les jupes qui remontent encore plus, les nombrils qui prennent les bols d'air sont là, pour rappeler que le ventre et le bas-ventre sont les bastions les plus solides de la laïcité. Et tant pis si les barbes des raseurs se dressent d'indignation... ».

Conclusion

Avec de telles prises de position, répétées dans les colonnes de quelques journaux privés, la pesanteur socio-culturelle pourrait être secouée dans certains de ses fondements, à défaut d'être anéantie. À la lumière de ces derniers exemples, illustrant des vellétés de contestation du pouvoir maraboutique ou exprimant ce que l'on pourrait nommer une « autonomie distanciée » ou une « distanciation en voie d'autonomisation » (Loum : 2003), incarnée par une partie de la presse, peu significative en termes de moyens financiers et la moins influente dans ses rapports avec le pouvoir politique, il serait intéressant de se demander si les groupes de presse privés – les plus puissants étant *Sud Communication* et *Walfadjri* – peuvent continuer à ne pas suivre le mouvement.

Enfin, dans le traitement de questions aussi sensibles et selon les journaux, les stratégies diffèrent. Tout se passe comme si les groupes de presse privés les plus influents (surtout le groupe *Sud Communication*) se réfugiaient derrière la notion de responsabilité pour ne pas secouer les fondements d'un pouvoir social traditionnel préalablement établi. Ce sentiment explique l'autocensure, revendiquée quelquefois par les responsables de la presse sénégalaise qui invoquent la notion de responsabilité pour se justifier. « Personne ne nous impose notre comportement, c'est nous plutôt qui pratiquons l'autocensure » répètent, avec force, deux grands responsables de ces médias privés – Tidiane Kassé et Abdou Latif Coulibaly des groupes *Walfadjri* et *Sud Communication* – très attachés à leur indépendance, mais soucieux de préserver la paix sociale (Loum, 2001 : 306). Ici, on est face à ce que Max Weber (1919 : 71) appelait « l'éthique de la conviction » en opposition à « l'éthique de la responsabilité ». La première émanerait de la croyance, du devoir de dire la vérité en toutes circonstances, tandis que la seconde ne cesserait de prendre en compte les conséquences possibles des choix, des décisions, des actions.

Tout compte fait, au Sénégal, le quatrième pouvoir des médias trouve ses limites. Les groupes de presse privés n'échappent pas à cette réalité du déterminisme socio-culturel. Et les discours qu'ils tiennent restent fortement dépendants dans le fond, comme dans la forme, de cette pesanteur socioculturelle. Seulement, lorsque l'on est dans cette situation où les pouvoirs ne s'équilibrent plus, que l'un menace l'autre dans son existence, c'est la cohésion sociale qui est en jeu. Dans ce cas de figure, les groupes de presse indépendante ayant acquis une réelle importance dans ce champ de domination symbolique ont un rôle à jouer. Parce qu'ils doivent être un facteur de cohésion sociale, de reliance, ils assument une fonction conforme aux exigences de la modernité. Garantir cette fonction devient une urgence dans un contexte où les excès d'un pouvoir maraboutique, fortement légitimé, le condamnent au silence ou à l'autocensure. La réaction doit d'abord être celle de la corporation. Ensuite seulement celle de la collectivité toute entière qui ne peut faire un travail sans interpeller, au premier chef, les professionnels des médias. Ce sont eux qui sont menacés dans l'exercice de leur liberté. En portant cette revendication, ils ne prendraient pas seulement en charge les attentes d'une profession, mais aussi celles de franges entières de la société qui – parce qu'elles n'ont pas accès à la parole et à la visibilité qu'offre le métier de journaliste ou parce qu'elles n'ont pas la légitimité liée à la fonction sociale d'informer – ne peuvent exprimer leurs préoccupations. Dès lors, il y va de la survie même de l'État de droit. Ce faisant, les médias devraient remplir ce rôle critique non plus seulement envers le pouvoir politique, mais envers tous les pouvoirs. Nous disons ceci avec la distance nécessaire du chercheur, non confronté aux difficultés du professionnel de terrain qui souvent doit revoir à la baisse ses jugements en raison des réalités conjoncturelles.

Références

- Bourdieu P., 1980, *Questions de sociologie*, Paris, Éd. de Minuit.
- 1996, *Sur la télévision* suivi de *L'Emprise du journalisme*, Paris, Éd. Liber.
- Brosse R. de la, 1999, *Le rôle de la presse écrite dans la transition démocratique en Afrique*, thèse en sciences de l'information et de la communication, université Bordeaux 3.
- Copans J., 1980, *Les marabouts de l'arachide*, Paris, Éd. Le Sycomore.
- Cornu D., 1994, *Journalisme et vérité. Pour une éthique de l'information*, Genève, Labor et Fides.
- Coulon Chr., 1981, *Le marabout et le Prince, Islam et pouvoir au Sénégal*, Paris, Pedone.
- 1984, « Sénégal, La Succes Story, dix ans après », *Journée d'études L'État africain en question*, 21 janv., Bordeaux, Centre d'études d'Afrique noire.
- 1988, *Contestations en pays islamiques*, Paris, Centre des hautes études sur l'Afrique et l'Asie modernes.

- Cruise O'Brien D., 1978, « Sénégal », pp.173-188, in : Dunn, ed., *West African States : Failures and Promise*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Diop M.-C., 1981, « Les affaires mourides à Dakar », *Politiques africaines* I, 4, pp.99-110.
- Lemieux C., 2001, « Une critique sans raison ? L'approche bourdieusienne des médias et ses limites », pp.205-229, in : Lahire B., dir., *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques*, Paris, Éd. La Découverte/Syros.
- Loum N., 2001, *Pluralisme de l'information et groupes multimédias privés : essai d'approche socio-politique*, thèse en sciences de l'information et de la communication, université Bordeaux 3.
- 2003, *Les médias et l'État au Sénégal : l'impossible autonomie*, Paris, Éd. L'Harmattan.
- Marty P., 1917, *Études sur l'Islam au Sénégal*, Paris, Leroux.
- Mathien M., 1992, *Les journalistes et le système médiatique*, Paris, Éd. Hachette Université.
- Triaud J-L., 1985, « Le thème confrérique en Afrique de l'Ouest », p. 271, in : Popovic A., Veinstein G., dir., *Les ordres mystiques dans l'Islam*, Paris, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales.
- Weber M., 1919, « La vocation d'homme politique », pp.130-171, in : *Le savant et le politique*, trad. de l'allemand par J Freund, révisé par É. Fleishmann et É. de Dampierre, Paris, Plon, 1959.
- 1905, *The Sociology of Religion*, Boston, Beacon Press, 1967.