

**RELIGION ET ESPACE PUBLIC: REGARD SUR LE SENS DE LA VISIBILITE
RELIGIEUSE DE LA JEUNESSE AU SENEGAL**

Mody Ndiogou Faye¹

Recebido em: 04/09/2024
Aprovado em: 18/09/2024

Résumé: Cet article cherche à inscrire l'expérience religieuse des catégories mineures, vouées à l'invisibilité, dans des modes de représentation qui invitent à repenser le sens de l'engagement - politique comme religieux - dans un rapport lié au statut et à la reconnaissance de son droit à participer aux formes d'organisations et d'exercices du pouvoir. Le concept de représentativité sera étudié en tant qu'effort visant à sortir de l'invisibilité, en mettant en avant un large éventail d'actifs qui s'engagent dans le rééquilibrage de rapports sociaux et la justice sociale. De cette manière, en nous intéressant à l'activité religieuse contemporaine sous un angle socio-politique, nous en faisons la réponse aux aspirations statutaires d'une catégorie d'individus qui a du mal à se situer, voire à s'inscrire dans un type de société à laquelle elle ne se reconnaît pas. Dans ce sens, nous sommes persuadés que la religion, en tant que pratique sociale, ne peut être perçue comme une action irrationnelle n'ayant d'autre motivation qu'une simple quête de proximité avec une divinité transcendante.

Mots clefs: Jeunesse. Islam. Confrérie. Espace public. Sénégal.

*RELIGIÃO E ESPAÇO PÚBLICO: UM OLHAR SOBRE O SIGNIFICADO DA VISIBILIDADE RELIGIOSA
DA JUVENTUDE NO SENEGAL*

Resumo: Este artigo busca inscrever a experiência religiosa de grupos minoritários, destinados à invisibilidade, em modos de representação que convidam a repensar o sentido do engajamento – tanto político quanto religioso – em uma relação ligada ao status e ao reconhecimento de seu direito de participar das formas de organização e exercício do poder. O conceito de representatividade será estudado como um esforço para sair da invisibilidade, destacando um amplo leque de atores que se engajam no reequilíbrio das relações sociais e na justiça social. Dessa maneira, ao nos interessarmos pela atividade religiosa contemporânea sob um ângulo sociopolítico, fazemos dela a resposta às aspirações estatutárias de uma categoria de indivíduos que têm dificuldade em se situar, ou até mesmo se inserir, em um tipo de sociedade com a qual não se identificam. Nesse sentido, estamos convencidos de que a religião, enquanto prática social, não pode ser percebida como uma ação irracional motivada apenas por uma simples busca de proximidade com uma divindade transcendente.

Palavras-chave: Juventude. Islã. Espaço público. Senegal. Confraria religiosa.

¹ Antropólogo. Docente na Université Cheikh Anta Diop de Dakar. ORCID iD: <https://orcid.org/0009-0008-5614-4501>. Email: modyn.faye@gmx.fr

RELIGION AND PUBLIC SPACE: A LOOK AT THE MEANING OF RELIGIOUS VISIBILITY OF YOUTH IN SENEGAL

Abstract : This article seeks to inscribe the religious experience of minor categories, doomed to invisibility, in modes of representation that invite us to rethink the meaning of commitment - political as well as religious - in a relationship linked to status and the recognition of one's right to participate in forms of organization and exercise of power. The concept of representativeness will be studied as an effort to break out of invisibility, by highlighting a wide range of workers who are committed to the rebalancing of social relations and social justice. In this way, by taking an interest in contemporary religious activity from a socio-political angle, we make it the response to the statutory aspirations of a category of individuals who find it difficult to situate themselves, or even to be part of a type of society with which they do not recognize themselves. In this sense, we are convinced that religion, as a social practice, cannot be perceived as an irrational action with no other motivation than a simple quest for closeness to a transcendent deity

Keywords: Youth. Islam. Brotherhood. Public space. Senegal.

INTRODUCTION

Il est un débat qui, aujourd'hui, se pose avec acuité dans le Sénégal contemporain: celui de la forte représentativité de la jeunesse dans le champ religieux. Quand bien même laïc dans ses textes fondateurs, le sentiment religieux prend une place importante dans le déroulement quotidien de la vie, dans ce pays d'Afrique de l'Ouest islamisé à hauteur de 95% et où le culte tend à régir toute la mentalité collective (MBOW, 2001, 66). Pratiqué en majorité dans une perspective *sûfi*², l'islam sénégalais repose sur des associations religieuses communément appelées confréries ou *tarîqa*. Celles-ci s'imposent, au grand dam des puristes, comme les principaux cadres de références et de contrôle de la religion. Les marabouts, leaders de ces communautés de foi, font autorité sur des disciples ou *taalibe* à qui ils inculquent une discipline, des valeurs, une vision ainsi qu'un savoir conforme à la dévotion divine.

Cette analyse repose sur deux principaux axes : Il s'agit d'abord, à partir de données recueillies auprès de jeunes dakarois, membres de divers mouvements religieux, de chercher à saisir le sens de la participation religieuse de ces derniers vis-à-vis des réalités socio-culturelles de l'époque. On voit bien que les conditions sociales, culturelles et économiques qui expliquaient, il y a vingt ou trente ans, l'engagement religieux ne peuvent pas être les mêmes que celles de ceux qui s'inscrivent dans notre époque moderne. Les aspirations et les attentes sont

² Le soufisme : *Taçawwuf* en arabe représente la dimension ésotérique de l'Islam

étroitement liées aux relations entretenues entre les divers acteurs de l'espace social global.

À un dernier niveau, il s'agit de présenter les voies et les moyens utilisés par la jeune génération pour investir, voire domestiquer l'espace social. Comme nous l'énoncions à l'entame du texte, la présence significative de la jeunesse dans l'espace religieux constitue un défi majeur dans la lutte pour le contrôle des espaces entendus ici en termes de lieux communs (CHANIAL, 1992, 18). Cette représentativité se manifeste par une forte capacité de mobilisation (SAMSON NDAW, 2010, 17) du groupe étudié, autour de cérémonies ou rituels communs organisés dans le cadre de mouvements de masses inhérents aux différentes confréries religieuses qui cohabitent au Sénégal, à savoir : la *Qadiriyya*, la *tijaaniyya*, le *layeen* et la *muridiyya*.

De plus, en ce qui concerne la jeunesse, il s'agit moins d'une classe d'âge, mais d'un groupe plus large qui comprend également des sujets qui, par improductivité, sont assignés à une posture d'enfants, au sens d'individus inachevés. À propos de cette tendance caractéristique des sociétés capitalistes, Karl Marx a écrit : « dans les sociétés capitalistes, l'individu développe ou acquiert son existence sociale par sa force productive matérielle » (1859, T.1 ; P. 272), peu importe l'âge biologique du sujet en question. Nous aborderons le concept de visibilité religieuse afin de mettre en évidence l'importance du phénomène de représentation.

DE L'IMPLICATION RELIGIEUSE DE LA JEUNESSE AU SÉNÉGAL

Dans le domaine de la confrérie, elle se traduit par une pratique assidue et régulière des préceptes de l'Islam et du soufisme par la même occasion. Il n'est plus rare de voir un jeune d'une vingtaine d'années participer à des activités religieuses autrefois réservées aux séniors, ou tout simplement égrainer un chapelet à longueur de journée en psalmodiant des bénédicités ou autres dons divins. La redécouverte des confréries *murid* et *tijaan*, en particulier semble avoir renforcé ce phénomène. Des mouvements religieux autonomes ont été créés au sein de ces dernières, avec un succès remarquable auprès de la jeunesse. Il en va de même pour le *cántakone*³, un

³ L'expression est prononcée de différente manière par les talibé, *cántakone* ou *cántakone*, dans tout il se traduit ou se comprend par eux comme signifiant « la communauté de ceux qui rende grâce ».

mouvement d'inspiration *murid* initiée par cheikh Béthio Thioune (1938-2019) et de la *faydou ñaseen*, groupe d'obédience *tijaan* initié par Cheikh Ibrahima Niass (1900-1970). Tous ces mouvements se distinguent par leur dynamisme et leur capacité de mobilisation.

Sur la jeunesse, pendant longtemps, on se demandait si elle contribuait à l'animation de l'espace religieux. Sa présence ainsi que son implication étaient marquées par une grande invisibilité. Aujourd'hui, elle assume sa présence et s'efforce d'exister au sein des instances de contrôles confrériques, au grand dam des seniors qui la considèrent comme une anomalie. (DE MARTINO, 2002, p. 7), voire une pathologie collective qui se manifesterait à travers une forme d'exacerbation du besoin de spiritualité.

De plus, il est important de considérer ce besoin d'affirmation de soi en manifestant une visibilité religieuse comme une réponse aux aspirations inconscientes d'une jeunesse en quête de statut social. Cela, en prenant en compte que la jeunesse est principalement une catégorie sur laquelle s'exerce une domination dans l'espace social et que la religion se présente comme un cadre de perpétuation et de légitimation de la prépondérance gérontocratique. La lutte pour la visibilité de cette jeunesse en quête d'existence et de reconnaissance sociale se manifeste par une volonté de s'approprier le regard social et de se faire une place dans la société des hommes achevés.

DE L'EXCLUSION DES ESPACES RELIGIEUX

Il est important de se demander quel était le statut des jeunes dans les espaces publics. Effectivement, dans la perspective traditionnelle, il est possible de considérer que le jeune avait une position spécifique dans la religion. De nombreux membres de la communauté *murid* ont été amenés à revenir sur un aspect crucial de l'islam concernant ses premières conversions, alors que ce n'était encore qu'un projet en cours dans l'esprit de son messager Mohammad. Effectivement, les catégories qui sont désormais invisibles sont les femmes et les enfants, notamment Khadija, la première épouse du prophète, et Ali, son jeune cousin, qui ont été les premiers à adopter la foi musulmane.

La première raison invoquée pour justifier l'effort de visibilité religieuse de la jeune génération est qu'elle découle d'une volonté de moralisation de l'environnement social. (SAMSON, 2006, 36). Cette idée s'inspire des discours de marabouts charismatiques qui, dans leurs paroles, présentent un monde corrompu, dépourvu de toute sacralité et de toute référence divine qui nécessite une réforme. De cette manière, ils proposent aux jeunes une vision de société qui s'inspire de l'islam et des valeurs traditionnelles soufies. Ce projet trouve son intérêt dans le refus de l'occidentalisme et la préservation des valeurs traditionnelles. Ce qui fait de l'engagement confrérique un élément essentiel de l'identité d'une jeunesse en quête d'authenticité. De plus, leur objectif sera de faire renaître la religion, la foi et le respect des règles divines dans les cœurs des hommes. Il s'agit, comme le démontrait Durkheim, d'une volonté de salut, d'être libéré de l'ignorance profane de la morale religieuse. De cette façon, il s'engage par peur d'une apocalypse (BIANCOFIORE, 2010.) annoncée ou prévisible.

Ernesto De Martino revient, dans le même sens, sur cette question de la peur de l'apocalypse qui est souvent abordée à travers les formules consacrées de « retour de la religion » ou encore par la célèbre formule Wébérienne de « réenchantement du monde ». Dans son livre intitulé *La fin du monde*, il aborde la notion de fin du monde dans les sociétés occidentales et "primitives". Le concept d'« apocalypse culturelle » sera employé pour décrire la « crise de la présence » dans les sociétés contemporaines, qui est la principale raison de ce retour vers la religion. Chez lui, la question de la familiarité du monde se pose en tant que perte de réalité pour l'homme qu'il considère comme le résultat d'un détachement de la nature profonde de l'humanité qu'il faut résoudre individuellement. Pour atteindre cet objectif et surtout éviter de se replier sur soi afin de dissiper ses angoisses existentielles, l'individu est contraint de se surpasser lui-même en participant à un projet de vie communautaire. (DE MARTINO, 2002).

Si l'apocalypse fait traditionnellement référence à une catastrophe prévue, Biancofiore note que l'idée que s'en fait De Martino est plutôt positive car l'individu retrouvera ensuite son humanisme et vivra dans un monde pur. Par conséquent, la catastrophe se produira lorsque le sujet ne se sentira plus en mesure d'être dans un devenir ou un avenir historique commun, et dans aucune forme culturelle ou sociale envisageable. Il voit la crise de la présence, du point de vue de la psychopathologie,

comme un délire de fin du monde qui, en fait, n'est qu'une perte de sens, de symboles et de références culturelles et historiques. Une situation qui survient lorsque plus rien n'a de sens pour l'individu. (MENDEL, 1979).

Dans notre société, cette situation est vécue par une jeunesse qui, semble-t-il, ne se reconnaît pas dans le modèle de société que l'on cherche à leur transmettre. Cela ressemble davantage à une crise d'autorité (MENDEL, 1968) car les personnes indexées sont celles qui détiennent le pouvoir social. Ainsi, cette crise prend davantage la forme d'un accomplissement de *l'Œdipe africain* (ORTIGUES, 1966). À la différence de l'expérience européenne, les aspirations du jeune en situation d'œdipe s'adressent au groupe entier détenteur du pouvoir social et non au seul père biologique (FORTES, 1994).

Ce retour des jeunes dans la religion était déjà abordé par le journaliste Birima Fall en 1985, en réponse à « l'aggravation de la crise économique et la paupérisation qui en découle » (FALL, 1985, p. 75). Selon lui, cela entraîne une augmentation du prosélytisme. Devant les contraintes rédhibitoires de la crise, le croyant épuisé se réfugie dans une réponse du message divin devenu plus pertinent et surtout rassurant que celle des intellectuels qui se sont engagés dans une action politique contre l'essor du religieux. Ces individus considéraient ces excès religieux comme un poison qui entrave la liberté personnelle et affaiblit la capacité de production. Il était donc nécessaire de créer une nouvelle forme de société qui n'avait aucun sens et aucun lien avec la religion. Cela a été perçu comme une forme d'*hybris*. (DODDS, 1997).

L'INDIVIDUATION PAR LE RELIGIEUX

Selon Bourdieu, la jeunesse n'était qu'un simple mot (BOURDIEU, 1993, p. 43) utilisé pour exercer une domination sur un groupe dont on a dépourvu de légitimité d'action et de capacité de production - tant matérielle qu'immatérielle -. Afin d'en comprendre le sens, il nous a été nécessaire de décrire les deux types de jeunes qui se rencontrent dans ces espaces. D'une part, nous avons ceux provenant de familles à traditions confrériques qui perpétuent une longue filiation maraboutique. Ils sont moins présents dans l'espace public et ont une vie religieuse moins difficile que ceux qui suivent. Leur position religieuse ne nécessite pas de « publicité » (ARENDR, 1967)

dans l'espace public pour être reconnue et validée. Par ailleurs, il existe des individus qui n'ont pas grandi dans un cadre traditionnel confrérique et ceux qui ont choisi de changer volontairement de marabout ou de confrérie. L'entourage considère cela comme une forme de désaffiliation, voire un rejet des prédestinations familiales.

Dans l'espace public, la religiosité est perçue comme un moyen d'individuation pour atteindre l'autonomie, car la société ne propose plus de cadre autre que religieux aux jeunes afin de changer de classe d'âge, de s'individualiser par rapport à leur groupe et surtout d'accéder à une existence sociale plus confortable (AUDRIN, 2004, 94).

La participation à la religion exprime donc un autre genre de besoin que celui qui a été mentionné précédemment. La religion doit servir de moyen d'individuation et d'émancipation qui permettrait d'accéder à une vie sociale reconnue et légitime. Dans une société où la modernité se perçoit comme un projet d'occidentalisation de nos modes d'existence qui a entraîné la disparition des stratégies des anciens pour permettre aux jeunes sénégalais d'obtenir un statut. Le processus d'accession impliquait des rituels accompagnés d'épreuves physiques et mentales afin de permettre aux jeunes qui les subissaient de démontrer leur valeur et leur mérite d'appartenir au groupe socialement reconnu. Ces épreuves représentaient l'aboutissement d'un cycle et le commencement d'une nouvelle vie, celle de personnes adultes reconnues comme telles. L'éclatement de la société traditionnelle aurait donc entraîné une profonde frustration, à savoir l'extension de la condition de "jeune", au sens de personnes sans statut spécifique au sein de la société. Ils luttent pour obtenir une visibilité accrue et une reconnaissance accrue.

De nos jours, il semble que la participation religieuse soit ce qui permet aux jeunes de réaliser leurs aspirations en leur offrant des pratiques telles que la *tarbiya*⁴. À terme, cela permettrait à l'individu d'atteindre un statut confortable et reconnu dans la société. En théorie, la *tarbiya* est un processus d'initiation qui occupe une partie de la vie d'un novice. C'est un moment fort, rempli de significations et plein de symboles. Il est prévu qu'une période d'endurance et de méditation lui procure, entre autres qualités, une maîtrise de soi face aux désirs de la vie et une dévotion totale. Pendant cette épreuve, on met à l'épreuve la moralité et l'endurance du *taalibe*. Ce qui sera

⁴ Forme d'éducation mystique dispensée dans les confréries. C'est durant cette phase que le *taalibe* acquiert les connaissances et codes de son nouveau groupe.

finalement obtenu, c'est le *ngërëm*⁵ du marabout, la reconnaissance sociale et symbolique de sa filiation maraboutique qui lui confère un statut légitime au sein de la société.

L'OUVERTURE COMME BANALISATION

Il est indéniable que la religion a toujours occupé une position centrale dans la vie quotidienne en Afrique noire. Ainsi, elle a toujours bénéficié d'une visibilité optimale dans des espaces qualifiés de publics ou communs. Néanmoins, ce qui l'était moins, c'est la présence des jeunes dans les espaces de pratique religieuse. S'il s'agissait autrefois d'une légitimation de la domination sur les jeunes et les femmes, elle se présente aujourd'hui, avec l'action de ces derniers, comme un moyen d'émancipation.

Le résultat de ce processus est que les seniors, seigneurs des espaces religieux optent désormais pour des stratégies de réconciliation et d'ouverture envers les jeunes. Les jeunes sont invités dans ces espaces qui étaient jadis perçus comme des « enclos » auxquels ils n'avaient pas accès. Les premières places dans les mosquées, les séances de *wazifa* chez les *tijaan*, l'accomplissement des rituels *sûfi* tels que le *wird*, étaient tous des éléments essentiels. Et, ce qui est plus captivant, c'est la légitimité à s'exprimer sur les questions d'ordres religieux.

De nos jours, les lieux religieux sont devenus des lieux d'accords entre des groupes antagonistes qui cherchent tous à se distinguer par le refus de la domination. En tant qu'exclues, les femmes sont également présentes. Elles se retrouvent de plus en plus souvent dans ces lieux et expriment leur désir de visibilité. De nos jours, de nombreuses femmes pratiquent des prêches publics dans les lieux publics et cherchent à s'imposer face aux hommes qui, auparavant, les obligeaient au silence et à la discrétion. Ces lieux deviennent, pour les jeunes et les femmes, le lieu où se concrétise leur aspiration à la liberté et à l'autonomisation. De nos jours, ils sont considérés comme étant égaux sur le plan de la pratique religieuse et du savoir qui correspond à la

⁵ Reconnaissance décernée à un individu de la part d'une autorité. Il peut s'agir de parent envers un enfant ou de marabout envers un disciple. Dans tous les cas, il suppose une reconnaissance publique de la filiation et de la satisfaction de l'avoir comme enfant ou disciple. La représentation populaire, c'est la première source de prestige social.

dévotion divine. Les connaissances religieuses et les mystères *sûfi* sont désormais accessibles à tous, peu importe le genre ou l'âge. De la même manière, l'engagement religieux n'est plus l'apanage de la gérontocratie.

DE L'ACCAPAREMENT DE L'ESPACE PUBLIC

Comme moyen de mobilisation de la jeunesse *cántakone*, les *cánt* (DIEYE, 2012,15) commençaient à se poser sous les traits d'un problème avant leur interdiction suite aux événements de 2012⁶. En règle générale, les rencontres se déroulaient devant la maison du guide, nécessitant le blocage, sur une longue distance, du boulevard principal qui aujourd'hui porte le nom du marabout. Ce qui suscite notre intérêt, c'est la question qui se pose en arrière-plan, est-ce qu'ils ont, dans leur interprétation citoyenne, le sentiment d'investir un espace public. Le site a été renommé Tuuba Ndiouroul, tout comme la majorité des groupes *murid*. Il s'agit, semble-t-il, d'une manière de prendre, voire de privatiser un espace commun. La délimitation d'un espace par une dénomination ou par une clôture construite dans l'espace commun, comme une tente.

Les séances de *wazifa* publics, à l'instar du *cánt* des *murid*, attirent et impressionnent les passants. L'objectif est d'attirer l'attention, de se faire remarquer. En ce sens, le clos dans l'exercice religieux fera référence à l'individualité, à l'action seul, à la sensation seul, tandis que l'ouvert devient la recherche d'une expérience collective de la foi, à la promotion ou à la vision de ce que l'on fait et de la manière dont on le fait. Les changements observés sur le religieux deviennent des éléments de modernisation, c'est-à-dire une forme évidente de renouvellement des traditions pour répondre aux besoins (réalité) de l'époque moderne. À travers ce concept, ce qui doit susciter l'intérêt, c'est la volonté des acteurs religieux de se rapprocher du collectif. Le terme "clos" et "ouvert" n'est pas synonyme d'ouverture ou de fermeture d'un espace. Il serait réducteur de ne porter qu'un regard « spatial » sur cette question. Ce qui est essentiel et suscite une réflexion, c'est cette contradiction qui s'y révèle. Effectivement,

⁶ Ces manifestations eurent lieu à la suite de l'inculpation du cheikh pour le meurtre d'un jeune *taalibe*. La réaction de ses fidèles ne tarda pas à se faire ressentir à travers des actes de vandalismes et de saccages dans l'espace public dans le but de revendiquer la libération de leur maître. Sans suivit un décret ministériel interdisant les manifestations religieuses dans l'espace public, principalement des *cánt* et de l'usage des *njëll*.

l'espace accepte le religieux mais le rejette lorsqu'il se révèle envahissant, mais un problème se pose car il semble y avoir une certaine connexion entre le clos et l'ouvert.

Dans les représentations africaines de l'espace, le « clos et l'ouvert » symbolisent une perspective de l'esprit. C'est en fait l'aboutissement de la transposition de notions politiques européennes : la distinction entre le public et le privé. Dans l'Islam, il est impossible de parler d'espace clos ou ouvert. Tous les espaces ont été dédiés et sacrifiés. Toutefois, l'opposition entre le clos et l'ouvert se manifeste lorsque les jeunes, par leurs actions, révèlent les mystères de la pratique sùfi. Finalement, en Afrique, nous ne pourrions pas poser de questions sur l'utilisation religieuse de l'espace public car la notion d'espace public est un concept philosophique occidental. Nous considérons que l'espace public appartient à tous et que chacun peut l'utiliser quand il le désire et comme il lui convient, sans avoir à rendre compte à personne (SENNETT, 1979).

Il est important de noter que personne n'a établi les conditions d'utilisation de l'espace public. Celui qui utilise une bâche ou des hauts parleurs a le droit de le faire, c'est l'espace public, il a le droit et n'y ressent aucune gêne. En revanche, pour les Occidentaux, l'espace public est inutilisable pour des raisons personnelles ou confessionnelles. Dans cette perspective, il est important d'en faire un usage collectif et la bonne pratique de l'usage collectif consiste à ne pas l'utiliser. Le terme "clos" et "ouvert" signifie donc un endroit, un espace géographique. Il peut s'agir d'une perspective mentale, d'une étiquette symbolique. Quoi qu'il en soit, il sera difficile de ne pas comprendre ces extériorisations des pratiques religieuses, voire leur « dé-privatisation », comme des outils efficaces pour « évaluer la popularité des figures charismatiques au Sénégal, en examinant notamment les attitudes observées à leur égard ». Cette attitude prend des formes variées que de nombreuses situations nous montrent. (SECK 2010, p. 10).

LA PRÉSENTATION DE SOI DANS L'ESPACE SOCIAL

Lorsque nous évoquons la présentation de soi dans l'espace social, nous évoquons les stratégies et les modes de reconnaissance de « soi » dans les espaces de rencontre collective. C'est une présentation, une représentation de soi renvoyée dans

le but de se faire reconnaître tel que l'on aimerait être perçu. Ce qui est alors mit ou offert à la reconnaissance publique de soi, ce n'est plus la foi ou la dévotion religieuse, mais le corps comme moyen d'identité ou encore comme preuve d'engagement.

L'habillement est l'une des formes les plus courantes de ces réalisations. Effectivement, la sélection du genre de vêtement est motivée par une logique d'identification. Il s'agit de choisir une tenue qui restera cohérente avec sa philosophie de vie, sa perception du monde et son idéologie. L'utilisation de vêtements contribuerait à la socialisation du porteur. Il lui est également transmis un *habitus*. Il joue un rôle dans le capital symbolique qui lui est donné lors de ses premiers moments de socialisation. L'habillement peut même être considéré comme un « hexis corporel » car s'habiller devient un moyen de partager des valeurs, des idées que l'on cherche à démontrer et à exprimer. Il contribue ainsi à la construction et à la consolidation d'un *ethos*.

Silem Najjar écrira à ce propos:

Les pratiques vestimentaires peuvent nous introduire dans un être ensemble, dans un corps collectif. Elles constituent à la fois des signes de différenciation qui distinguent un groupe donné, et des moyens de reconnaissance pour une communauté. C'est en fonction de cette considération que l'on peut dire que le partage des mêmes coutumes, des pratiques et des mêmes modes vestimentaires, crée une communication tactile, non verbale, entre les membres du groupe social. (NAJAR, 1995, 50).

L'USAGE DU NJËLL

Outre l'habillement, il existe le port du njëll comme moyen de se faire remarquer dans l'espace public. Dans le mouridisme, il est beaucoup plus courant de voir des photos de marabouts, des images photographiées ou dessinées d'un marabout auxquelles l'adepte porte autour du cou. En règle générale, il s'agit d'un support en cuir avec un lacet en nylon ou parfois en cuir qui affiche la photographie encadrée du marabout auquel on est affilié. On peut supposer que ces images ont joué un rôle dans le succès et la reconnaissance des grands marabouts de confréries. Outre cette représentation, on retrouve les affiches ou posters accrochés aux murs, aux rétroviseurs des voitures ou en autocollant aux pare-brises, que ce soit pour des

véhicules de particuliers ou destinés au transport d'usagers ; sans compter les décorations de maisons ou de bureaux (BAVA, 1995, p.1.).

LA QUESTION DU SENS DE LA PHOTOGRAPHIE RELIGIEUSE CHEZ LES SÉNÉGALAIS

Il est essentiel de prendre en compte B. Diémé qui, de manière subtile, a su identifier l'importance de l'image dans une société où le regard se construit à travers des symboles qui définissent notre corps et lui donnent une signification. Les artifices qui ornent notre corps sont une façon dont nous portons et revendiquons nos identités, notre histoire et notre statut socio-culturel. La sacralité de l'image, si elle est sacrée, réside dans la perception collective. La "représentation" qui trouve une inspiration subtile dans le collectif et qu'il nous transmettra à travers des comportements rituels ou bienséants.

D'après Badara Diémé :

Au Sénégal, la photo apparaît comme un système de relation de l'homme avec le monde. Elle permet de marquer l'intensité d'expériences vécues, d'immortaliser des événements, de garder en souvenir les moments partagés par des individus, que ce soient des moments douloureux ou merveilleux. (DIEME, 2006, p. 4).

Il ne s'agit que des enjeux d'un rapport social et d'une interprétation directe que nous pouvons avoir de la banalité de l'image et de la photographie, de son usage courant dans la société. Le rapport de l'image à la religion est une question bien plus profonde et importante que le poids que nous lui accordons. En effet, il est possible d'imaginer que « l'image religieuse *njéll* permet à l'individu qui la possède de faire preuve d'appartenance et de s'identifier à une communauté et à une confrérie religieuse ». (DIEME, *op. cit.* p. 5.). Cependant, s'agit-il simplement de faire preuve d'une identité ou d'une appartenance? Ne pourrait-il pas s'agir d'une utilisation purement esthétique? Ou bien, une façon d'imposer le regard social et de se faire passer pour un homme de foi? Quoi qu'il en soit, nous pouvons penser qu'il s'agit bien d'une pratique sociale et symbolique. La photographie religieuse est une façon à la fois de s'identifier à un ordre religieux quelconque, mais aussi de s'identifier face aux autres et parmi ses camarades.

LE CAFÉ TUUBA

Outre les grands mouvements festifs et culturels, il y a d'autres façons d'investir l'espace par les jeunes. De nos jours, on observe dans de nombreux quartiers de Dakar l'utilisation de certains espaces pour la vente de *café Tuuba*. Souvent, il s'agit de refuges improvisés, sous l'ombre d'un arbre, avec une table et quelques bancs, où les jeunes apprécient de se retrouver.

Le *café tuuba* est un breuvage que le fondateur du mouridisme a découvert lors de son exil au Gabon (GUEYE, 2002.). De nos jours, la boisson est devenue un symbole identitaire puissant pour les jeunes étudiants. Anciennement consommée dans des lieux privés, lors de cérémonies de cānt ou après la lecture de *khassaide* dans les *dahira* aujourd'hui, son usage tend à se diffuser et à se populariser, soulignant à la fois le lien entre le café et l'affirmation de la « muridicité » et la question de savoir comment il pourrait être un signe de reconnaissance dans l'espace public. Il ne faut pas négliger les problèmes écologiques associés à sa consommation actuelle, puisque la boisson est servie dans de petits gobelets en plastique. Il est facile de remarquer comment Dakar est actuellement envahi par ces verres jetés directement sur le sol, sans prendre en considération leur caractère non biodégradable.

Le *café tuuba* fait partie des traditions de la culture murid. Une pause-café est observée après la lecture des vers du fondateur. Il y en a qui vont jusqu'à prononcer des bénédicités ou formuler des vœux avant d'en boire. La boisson se transforme ainsi en un moyen de socialisation et d'identification. En réalité, l'idée que le breuvage aurait été béni par le cheikh suscite chez les adeptes un sentiment d'appartenance à la confrérie à travers son acceptation. Sa consommation devient l'élément qui consolide la foi du *taalibe* et justifie, par conséquent, sa filiation.

CONCLUSION

Pour conclure, il convient de considérer l'engagement religieux de la jeunesse comme un moyen pratique de désaliénation personnelle (GOUSSOT, 2009) et de confiscation du regard d'autrui sur soi, dans l'espace commun. L'espace devient, à ce titre, un lieu de négociation dans la mesure où la religion s'impose comme un système permettant à l'individu jeune de se « décoloniser » (MENDEL, 1968) du regard

approbateur du sénior qui ne se pose pas sur lui et le voue à l'insignifiance, voire à l'invisibilité.

De là, se montrer visible dans l'espace social, imposer ses pratiques au su et au regard de tous, serait un moyen de faire accepter et d'affirmer, de force, sa présence. De ce fait, dès lors que l'activité religieuse sort, ainsi, de son cadre régulateur pour investir les lieux publics, elle est aussitôt mise en concurrence avec les autres types d'activités quotidiennes, qu'elles soient ou non gouvernées par des modes de régulation.

BIBLIOGRAPHIE

ARENDR, Hannah. *Essai sur la révolution*. Paris: Gallimard, 1967.

AUDRAIN, Xavier. « Devenir « Baye Fall » pour être soi » Le religieux comme vecteur d'émancipation individuelle au Sénégal, *Politique africaine*, 2004/N°94, p.149-165.

BAVA Sophie, « Le dahira urbain. Lieu de pouvoir du mouridisme », in *Les annales de la Recherches urbaine*, n° 96, 2004, pp. 135-143.

BAVA, Sophie. « Islam et pouvoir au Sénégal. Les Mourides entre utopie et capitalisme », in *Le Monde Diplomatique*, Paris, 1995.

BIANCOFIORE, Angela. *L'Apocalypse selon Ernesto De Martino: autour de la notion de "fin du monde"*, (Publié dans *Résurgence du mythe*, textes recueillis par P. Gabellone, PULM, Montpellier, 2010).

BOREL, France. *Le vêtement incarné. Les métamorphoses du corps*, Paris, Calmann-Lévy, 1992.

BOURDIEU, Pierre. *Question de Sociologie*, Tunis: Cérés, 1993.

CHANIAL, Philippe. Espaces publics, sciences sociales et démocratie. In: *Quaderni*, n°18, Automne 1992. Les espaces publics. pp. 63-73.

DE MARTINO, Ernesto. *La fin du Monde, La fin du monde: Contribution à l'analyse de l'apocalypse culturelle* : Turin, 2002.

DIEME, « La place de la photographie religieuse dans la vie quotidienne des Sénégalais », mémoire de D. E. A., Dakar, Université Cheikh Anta Diop, Département de sociologie, 2005-2006, U. C. A. D., p. 4.

DIÈYE, Mouhamadou Moustapha. « Rationalisation de la croyance et marchandisation des biens spirituels dans l'arène religieuse sénégalaise », in *Liens* n° 15, Décembre 2012, FASTEF / UCAD, pp. 237-258.

DIOP, Abdoulaye Bara. « Croyances religieuses traditionnelles et islam chez les wolofs », in *Peuple du Sénégal*, Paris, Éditions SEPIA Saint Maur, France, 1996, pp. 47-51.

DIOP, Momar Coumba. « La confrérie mouride: organisation politique et mode d'implantation urbaine », Université de Lyon, thèse de troisième cycle, 1980.

DODDS, Éric Robertson. *Les grecs et l'irrationnel*, traduit par Michael Gibson: Paris, Éditions Flammarion, 1997.

FALL, Birima. « Religion, Retour à Dieu », in *revue spéciale Sud Quotidien, 1960-1985, Le Sénégal 25 ans après*, p.75.

FORTES, Meyer. *Œdipe et Job dans les religions ouest africaines*: Paris, Mame, 1974.

FREUD, Sigmund. *Le Malaise dans la société*, Éditions Point, collection Points Essais: Paris, 2010. [Première édition 1929, Petite Bibliothèque Payot, Paris].

GOUSSOT, Alain. « La démarche anthropologique d'Ernesto De Martino. Entre historicisme et phénoménologie », Université de Bologne, 2009.

MARIE, Alain. (dir.), *L'Afrique des Individus* : Paris, Karthala, 1997, p.73.

MARX, Karl. *Critique de l'Économie politique, La pléiade, Œuvres, 1859, t.1.*

MENDEL, Gérard. *Quand plus rien ne va de soi* : Paris, Éditions Robert Laffont, 1979.

MENDEL, Gérard. *La révolte contre le père: Une introduction à la sociopsychanalyse*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1968.

MBOW, Penda. « L'islam et la femme sénégalaise », in *Éthiopiennes, Revue négro-africaine de littérature et de philosophie*, n° 66-67, 1er et 2ème semestres 2001

NAJAR, Sihem. « Comportement vestimentaire et identification au pluriel », in « Sociétés », *Revue des sciences Humaines et sociales, Rupture de la modernité* N°50, 4/1995, Edition De Boeck Université, publié sur le site du CEAQ, Centre d'Etude dur l'Actuel et le Quotidien, Sorbonne, Paris, V2000.

NDAW, Fabienne Samson. « " Identités Islamiques dakaroises." Étude comparative de deux mouvements néo-confrériques de jeunes urbains », in *Autrepart*, n° 36, 2006, pp. 3-19.

NDAW, Fabienne Samson. *Dynamiques religieuses et mobilisations sociales en Afrique*, Alternatives Sud, Vol. 17-2010 / 235.

ORTIGUES, Marie-Cécile & Edmond. *Œdipe Africain*, Paris, Plon, 1966.

SECK, Abdourahmane. *La question musulmane au Sénégal: Essai anthropologique d'une nouvelle modernité*, Paris, Karthala, 2010.

SENNETT, Richard. *Les Tyrannies de l'intimité*, Paris, Seuil, 1979.