HAL
open science

# Pluralisme et concurrence islamique dans l'appropriation d'un espace public religieux. Analyses comparées au Sénégal et au Burkina Faso

Fabienne Samson

## To cite this version:

Fabienne Samson. Pluralisme et concurrence islamique dans l'appropriation d'un espace public religieux. Analyses comparées au Sénégal et au Burkina Faso. G. Holder et J.P Dozon. Les politiques de l'islam en Afrique. Mémoires, réveils et populismes islamiques, Karthala, 2017. halshs-01504224

**HAL Id: halshs-01504224**

**https://shs.hal.science/halshs-01504224**

Submitted on 20 Nov 2017

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**Fabienne SAMSON**

# « Pluralisme et concurrence islamique dans l'appropriation d'un « espace public religieux ». Analyses comparées au Sénégal et au Burkina Faso »

Le concept « espace public religieux », pensé, disséqué, puis reconstruit pendant quatre années au sein du projet collectif PUBLISLAM, couvre une large palette de compréhensions liées aux phénomènes religieux : visibilité du religieux dans la société, occupation de territoires (mosquées, complexes religieux ou zawiyas[1], etc.), actions sociales et politiques, rapports complexes aux États, militantisme, etc. Son principal avantage tient à ce qu'il permet d'appréhender, concrètement, la manière dont des acteurs religieux cherchent à normaliser un espace public[2] en fonction de leurs critères dogmatiques. Cette approche suppose l'acceptation de quelques paradigmes préalables : l'ère d'une modernité désenchantée (Gauchet 1985) est largement dépassée, et face à la crise du monde moderne, annoncée déjà depuis plus de sept décennies (Guénon 1973), la postmodernité – voire même « l'hypermodernité » (Lipovetsky 2004) – ramène l'individu au cœur des débats et, avec lui, le religieux.

Ce dernier est donc de retour. Le monde est « réenchanté » (Berger 2001) et, du côté de l'islam, Dieu a pris sa « revanche » (Kepel 1991). Cela n'est pas nouveau et se caractérise, depuis une vingtaine d'années dans les sociétés ouest-africaines objets de cette étude, par une inscription du religieux (et de l'islam en particulier[3]) dans de nombreux domaines sociaux (santé, éducation, médias, environnement, programmes de développement, etc.) et politiques (débats électoraux, codes de la famille, questions juridiques, etc.). Depuis les années 1990, les acteurs musulmans ont pris leur place dans leurs sociétés, ont imposé leur présence dans tous les grands débats, et cherchent (réussissent ?) à dicter leur vision du monde et des comportements sociaux. Nous sommes à l'heure de la « réislamisation » : tels les « *born again* » évangéliques, les musulmans d'aujourd'hui doivent avoir une véritable connaissance de l'islam, une pratique assidue, une identité religieuse revendiquée et non plus seulement héritée.

Le Sénégal et le Burkina Faso sont deux cas intéressants, de par leurs configurations socioreligieuses différentes, mais aussi leur pluralisme islamique commun, pour l'analyse des

---

[1] Lieu d'implantation d'une branche spécifique d'une confrérie islamique.

[2] La notion d'espace public est prise au sens large : loin d'être considéré dans sa seule dimension physique (la rue, les institutions publiques, etc.), l'espace public est un espace de débats et de diffusion de normes sociales à travers notamment les médias, les rassemblements, etc. En ce qui concerne le religieux, il se caractérise par les discours des autorités religieuses, destinés à diffuser et à instaurer des normes et règles de vie et de pratique. Il interroge également l'inscription du religieux dans le politique : le rapport à l'État, l'évangélisation ou la réislamisation par le « bas » grâce à une volonté de moralisation de l'environnement social, ou par le « haut » par le biais de partis politico-religieux.

[3] Le projet PUBLISLAM portait quasi exclusivement sur les « espaces publics musulmans ».

rapports entre État, société civile et islam. Pays voisins, certes, leurs histoires coloniales et postcoloniales sont néanmoins différentes, et l'islam, dont la trajectoire historique diffère d'un pays à l'autre, n'y est pas pratiqué aujourd'hui de façon identique. D'ailleurs, cette religion n'occupe pas la même place au sein de ces deux sociétés, et n'y joue pas le même rôle. Quel intérêt y a t-il, alors, à prendre ces deux pays dans une perspective comparée ?

Le Sénégal et le Burkina Faso connaissent tous deux une importante pluralité islamique qui engendre, dans les deux cas, une forte compétition locale pour l'occupation de l'espace public. À Dakar comme à Ouagadougou, les acteurs religieux sont multiples et se font concurrence, que se soit à l'intérieur des systèmes confrériques (maraboutiques) ou entre diverses tendances islamiques (soufis, acteurs de la réforme, salafistes, etc.). L'enjeu de cette rivalité est l'appropriation d'un « espace public religieux ». En échange, dans les deux cas, les États (laïques) jouent de cette division islamique et l'instrumentalisent pour asseoir leur autorité et tenter de contrôler les acteurs en lice. La comparaison entre ces deux pays, dont nous verrons les divergences, devient ainsi pertinente tant elle montre, dans deux cas de figures différents mais néanmoins proches, combien la diversité islamique impose aux acteurs religieux de se démarquer pour s'imposer dans l'espace public, et complexifie les relations avec l'État.

Après avoir contextualisé le rôle et la place de l'islam dans chacun des deux pays, et décrit la manière dont se dessine la pluralité islamique au Sénégal et au Burkina Faso, ce texte montrera comment les acteurs islamiques, en concurrence, cherchent à s'approprier l'espace public comme mode de visibilité et de légitimité. L'ancrage dans la société, réalisé de façons diverses, traduit dans les deux cas un désir de reconnaissance et de participation étatique.

## Pluralité islamique et rivalités internes de leadership

L'histoire, l'impact social et la pratique de l'islam sont différents au Sénégal et au Burkina Faso. Le Sénégal est composé d'une population musulmane largement majoritaire, généralement très pratiquante, dont l'identité islamique façonne le quotidien et les normes sociales. L'islam y est en grande partie pratiqué au sein de confréries (la *Tijâniyya* et la *Mouridiyya* sont les deux confréries (*turuq*, en arabe ; sing. *tarîqa*) les plus importantes en nombre de fidèles), et les acteurs de l'islam « anti-soufi » se nomment ou sont nommés « sunnites », « wahhabites » ou « réformistes »[4].

[4] Si la grande majorité des musulmans de ces deux pays sont sunnites, au sens opposé à chiites, certains groupes se définissent eux-mêmes sunnites afin de revendiquer leur lecture soit disant plus orthodoxe de la Sunna. Toutes ces appellations, identiques au Sénégal et au Burkina Faso, peuvent être celles des acteurs islamiques eux-mêmes (comme l'appellation « sunnite ») ou relever du langage scientifique (« wahhabite », « réformiste ») ; cette liste n'est pas exhaustive.

Minoritaires dans le pays, ces derniers n'y ont pas un poids social et politique primordial. Le Burkina Faso, lui, est un pays caractérisé par une très forte diversité et mobilité religieuse (Langewiesche 2003), les musulmans étant, depuis quelques décennies, majoritaires. Toutefois, leur division historique et la relative domination d'une élite chrétienne, datant de la période coloniale (Cissé 2003), rendent leur situation complexe. Le paysage islamique burkinabè est, effectivement, singulier par son éclatement, malgré une volonté de s'afficher unifié. Schématiquement, il est possible de distinguer les adeptes d'un islam confrérique, dont la *Tijâniyya* de la branche Hamalliste (ou *Hamawiyya*) est de loin la plus représentative, des partisans d'un islam dit « sunnite » ou « wahhabite ». Il est difficile de connaître la répartition des fidèles entre les différents courants de l'islam, par manque de statistiques, même si certains guides soufis[5] affirment que la *Tijâniyya* représente plus de 70% des musulmans du pays. Dans les faits, les appartenances islamiques diffèrent selon les régions du Burkina, mais aussi selon le contexte urbain ou rural, etc.

Les deux pays ont, nous le voyons, des configurations religieuses différentes, mais se retrouvent pourtant dans des scissions et rivalités de leadership internes, conséquences directes de cette pluralité islamique.

Le système maraboutique au Sénégal est très divisé, et les antagonismes ne sont pas tant entre les confréries (qui entretiennent plutôt de bonnes relations) qu'entre les membres d'une même famille confrérique. Les pères fondateurs des grandes zawiyas du pays, *tijânî* ou mourides (les familles Sy de Tivaouane, Niasse de Kaolack, Mbacké de Touba, etc.), ont instauré, dès le début du XXe siècle et comme dans la plupart des *turuq* de par le monde, des règles d'organisation de leur structure religieuse basées sur le califat. Aujourd'hui, leur descendance est très nombreuse et, si chaque homme de la famille est détenteur de la *baraka* (« bénédiction ») de son aïeul, rares sont les places au sommet de la hiérarchie maraboutique. Les petits-fils ou arrières petits-fils actuels, légitimes dans leur rôle de guide spirituel par leur naissance, doivent néanmoins se démarquer de leurs aînés pour trouver des fidèles et se faire une place. Ils sont en concurrence avec leurs cousins, oncles ou parfois frères. Cette rivalité de leadership s'accentue, depuis quelques années, avec une nouvelle génération de guides religieux, appelés « marabouts de jeunes » au Sénégal, qui se spécialisent dans un public de jeunes citadins et se donnent pour objectifs affichés de réislamiser un espace urbain jugé décadent (bars, boîtes de nuit, etc.). Cette nouvelle catégorie de responsables islamiques, très populaire au Sénégal, cherche ainsi à se particulariser, quitte à rompre avec les pratiques soufies des plus anciens et créer des dissensions au sein des familles. Ces conflits prennent souvent une tournure médiatique et s'affichent ouvertement dans l'espace public, par voie de presse ou sous forme de concurrence politique lors d'élections. Qu'il s'agisse de Moustapha Sy, responsable du

[5] Entretien avec Boubakari Maïga, le 1er août 2009, Ouagadougou.

mouvement de jeunes tidjanes appelé *Moustarchidine*, de Modou Kara Mbacké, son équivalent chez les jeunes mourides, ou encore de Béthio Thioune, toujours chez les Mourides, tous offrent une nouvelle façon de pratiquer l'islam, beaucoup plus affirmée et militante que les générations plus anciennes. Marabouts très mondains, au sens d'être dans le monde, originaux tant dans leur style vestimentaire que dans leur mode de vie, ils ne sont habituellement pas très bien vus par leurs aînés qui critiquent la manière dont ils réforment, de l'intérieur, le système confrérique sénégalais (Samson 2006 ; 2007). Ils suscitent également l'agacement de certains de leurs cousins, plus « classiques », qui ont moins de fidèles. Pourtant, ce sont eux qui font, en grande partie, l'actualité religieuse aujourd'hui au Sénégal, et chacune de leur déclaration est largement relayée dans la presse, preuve de l'intérêt du public pour ce genre de guides peu ordinaires.

La *Tijâniyya*, au Burkina Faso, est également très divisée, et la scission est bien nette entre deux familles confrériques, les Maïga et les Doukouré, qui se disputent le leadership de la *tarîqa*. La rivalité entre les deux familles est historique. Elle date de la création des premières zawiyas, au début du XXe siècle : Ramatoulaye pour les Maïga ; Djibo puis Hamdallaye (à Ouagadougou) pour les Doukouré. Les deux familles prétendent à la paternité de la *Tijâniyya* dans le pays, chacune étant tournée vers une population particulière (Mossi pour la première, Peul pour la seconde). Cette concurrence s'affiche dans l'espace public depuis que Aboubakar Doukouré, responsable actuel de la zawiya de Hamdallaye, cherche à s'affirmer dans le monde politique, éducatif (universitaire) et médiatique, tandis que la zawiya Maïga paraît plus traditionnelle dans sa pratique. Comme le dit lui-même Aboubakar Doukouré[6], ses casquettes sont nombreuses : diplomate, représentant du Burkina à l'OCI, membre d'un groupe de réflexion sur le système bancaire islamique, sur l'éthique médicale, membre de l'ISESCO[7], etc. Mais la rivalité entre les deux familles a également des répercussions importantes dans le domaine religieux. Aboubakar Maïga II[8], responsable actuel de la zawiya du même nom, a fondé en 2009 une association, la Communauté islamique de la Tidjaniyya du Burkina Faso (CITBF), censée regrouper toutes les tendances de la *Tijâniyya* du pays sous sa propre direction, devenant, pour l'occasion, Khalife général des *Tijânî* du Burkina Faso. Il va de soi que Aboubakar Doukouré[9] conteste le titre de Aboubakar Maïga II, refusant catégoriquement d'adhérer à cette fédération.

Les divisions de l'islam au Burkina Faso sont multiples et ne se limitent pas à la *Tijâniyya*. Le mouvement sunnite créé en 1973 regroupe plusieurs tendances wahhabites, arabisantes et francophones, qui se battent également pour la direction du mouvement. Ce conflit interne fut

[6] Entretien du 28 juillet 2009 à Ouagadougou.
[7] Organisation islamique pour l'éducation, les sciences et la culture.
[8] Entretien avec Boubakari Maïga, Ouagadougou, le 1er août 2009.
[9] Entretien du 28 juillet 2009 à Ouagadougou.

parfois violent (Cissé 1998). Aujourd'hui, le mouvement sunnite connaît une phase de sérénité, grâce notamment à la forte personnalité de Mohamed Kindo, imam du mouvement, même si le camp des arabisants semble avoir pris le dessus dans le contrôle du leadership.

Au Sénégal, la compétition islamique s'est toujours faite, essentiellement, à l'intérieur des confréries, le mouvement sunnite, lui même multiple (Ba 2012), n'ayant jamais eu qu'un poids social limité. Au Burkina Faso par contre, la diversité était, dans les années 1960, suffisamment handicapante pour que les acteurs musulmans éprouvent le besoin de se fédérer. En 1962, la Communauté musulmane de Haute Volta (CMHV) fut créée comme instance unique représentante de toutes les tendances musulmanes du pays voulant s'associer afin de porter une seule parole face à l'État. Néanmoins, les antagonismes doctrinaux et les sensibilités personnelles, théoriquement effacés au sein de cette organisation, se firent à nouveau rapidement entendre et cristallisèrent une rivalité sans pareille entre les deux grandes tendances de l'islam au Burkina : les « traditionnalistes » (chefs confrériques) et les « réformistes » (Sunnites). Ainsi, tandis que la CMHV avait été fondée sur la prise de conscience d'une nécessaire unité face à la politique pro-chrétienne du premier président Maurice Yaméogo (Otayek 1996), elle ne sut gérer ses luttes intestines qui furent, paradoxalement, renforcées par l'arrivée au pouvoir, en 1966, du président musulman Lamizana. Celui-ci ouvrit son pays au monde islamique, ce qui entraîna l'afflux d'aides financières des pays arabes, ainsi que le soutien à la formation dans les universités du Caire et de Médine. En découlèrent des divergences de gestion financière au sein de la CMHV et des scandales de détournement d'argent. Les « traditionnalistes » exigèrent la direction spirituelle de la communauté, laissant aux nouveaux « intellectuels » la gestion des affaires administratives (Otayek 1984). En échange, les jeunes revenus des universités arabes désirèrent s'imposer au nom de leur instruction moderne. En 1982, la scission éclata au grand jour et l'État, souhaitant garder cette instance islamique unique qu'il pouvait contrôler et encadrer, dut intervenir pour imposer, en 1983, une assemblée extraordinaire excluant les protagonistes des conflits. Une solution vit le jour : les Sunnites prirent la direction, tandis que les « traditionnalistes » furent cantonnés à un conseil islamique purement consultatif (Otayek idem). Aujourd'hui, la CMHV, devenue CMBF (Communauté musulmane du Burkina Faso), est relayée par la Fédération des associations islamiques du Burkina Faso (FAIB) dont le rôle est d'essayer, une nouvelle fois, de réunir toutes les tendances pour une meilleure organisation (Hadj, accords sur le début et la fin du ramadan, etc.).

Ces rivalités de leaderships, différentes au Sénégal et au Burkina Faso, sont intéressantes à comparer car elles engendrent des stratégies relativement semblables pour l'occupation de l'espace public.

**« L'espace public religieux » en concurrence**

Lorsqu'un groupe religieux veut s'inscrire dans une société, l'une de ses premières démarches consiste, habituellement, à se tourner vers le développement social, économique et éducatif. Cela est le cas pour de nombreux groupes islamiques, tant au Sénégal qu'au Burkina Faso, qui y voient un moyen de se faire connaître et apprécier des populations et des autorités politiques qu'ils secondent. La course à l'occupation (physique et idéologique) d'espaces publics devient, alors, un enjeu important dans la rivalité entre divers acteurs de l'islam.

Au Sénégal, l'un des premiers mouvements islamiques a avoir organisé des actions dans et pour la société, appelées « actions citoyennes », fut le mouvement des *Moustarchidine* dans les années 1990, au sein de la *Tijâniyya*. Croyants militants, les jeunes de ce mouvement apprirent à rendre visite aux prisonniers et aux malades dans les hôpitaux afin de leur porter « la bonne parole », à participer à des activités de nettoyage de l'espace urbain (ramassage des ordures, désherbage, désensablage, etc.). Je ne reviendrai pas sur les détails de ces opérations très médiatisées, apparentées parfois au mouvement du Set/setal (Diouf 1992), les ayant déjà décrites dans plusieurs travaux (Samson 2005 ; 2009). Ainsi, divers groupes islamiques au Sénégal comprirent l'intérêt de ces activités pour leur travail de réislamisation et leur publicité propre. Le pays vit apparaître, à la fin des années 1990 et au début des années 2000, une série de responsables spirituels issus des grandes confréries du pays, qui concevaient leur rôle comme une totalité[10] : l'islam devait faire partie de tous les aspects de la société et, à ce titre, eux-mêmes devaient œuvrer à changer leur environnement dans son ensemble. Ils rompaient alors avec la pratique de leurs prédécesseurs pour qui l'aide sociale était certes importante, mais non pas prioritaire par rapport à leurs activités religieuses. Comme cela fut expliqué précédemment, ces nouveaux leaders avaient besoin de se particulariser pour exister dans le champ maraboutique national, et leurs groupes islamiques furent rapidement visibles dans l'espace public, au nom d'une remoralisation de l'espace urbain et de l'ensemble de la société. Cela fut le cas, notamment, du mouvement de Modou Kara Mbacké, suivant l'exemple du mouvement des *Moustarchidine*. L'aide humanitaire devint, dès ce moment-là, une nouvelle forme de prédication, et le seul message religieux prêché par ces « marabouts » fut celui de la rédemption face à la décadence des mœurs. Ce terme, issu du christianisme, est utilisé à dessein puisque ces groupes parlent eux-mêmes de « rachat », de « retour vers le droit chemin de jeunes perdus, désœuvrés et délinquants », avant d'avoir été pris en main par leur guide, vu comme un sauveur, un messie. Les témoignages de « conversion », ou ceux du retour vers de vraies valeurs sont, d'ailleurs, extrêmement présents dans ce type de groupe islamique, comme dans les groupes chrétiens

[10] Au sens d'un « islam total », expression d'Olivier Roy (1995)

évangéliques, et certains responsables de ces mouvements (Modou Kara Mbacké par exemple) disent s'inspirer directement de la Bible.

Au Burkina Faso, plusieurs groupes issus de la *Tijâniyya* se sont également spécialisés dans l'aide sociale et humanitaire, devenant parfois des ONG religieuses (Vitale 2012). Les deux grandes zawiyas Maïga et Doukouré organisent leurs propres groupes d'entraide, pour les femmes, les orphelins, les pauvres, etc. Aboubakar Doukouré a pris de l'avance dans ce domaine, avec notamment l'ouverture d'une université islamique. Le mouvement sunnite, aidé occasionnellement par l'Arabie Saoudite, crée également ses propres associations d'aide à la population, mais l'éclatement du mouvement et la pénurie d'aides limitent ses objectifs d'occupation de l'espace public. D'autres groupes francophones connaissent un succès relatif dans l'apprentissage de l'islam auprès d'une population éduquée dans le système scolaire laïque (Saint-Lary 2011).

Paradoxalement, c'est certainement le mouvement *Ahmadiyya*, très minoritaire dans le pays et rejeté par les autres musulmans pour son islam jugé peu orthodoxe[11], qui est le plus actif dans l'occupation physique de l'espace public en matière d'action sociale et humanitaire. La *Ahmadiyya* s'est implantée dans toutes les régions du Burkina Faso grâce à des missionnaires pakistanais, africains (essentiellement ghanéens) puis burkinabè. Sa grande force est qu'elle est riche : les millions d'adeptes du monde cotisent 16% de leur revenu chaque mois, ponction semblable à la dîme de 10% chez les évangéliques. Cet argent va, en grande partie, à son ONG islamique nommée « Humanity First », et aide à financer d'importants travaux de développement (forages, puits, construction d'écoles, d'hôpitaux, de mosquées, etc.). Elle s'est ainsi engagée dans des secteurs clés : la santé, l'éducation et les travaux de développement. De nombreux médecins *ahmadî*, bénévoles, soignent quasi-gratuitement les populations dans les centres de santé de l'organisation (il y en a un dans presque chaque ville du pays), et la communauté s'est notamment fait connaître dans l'ensemble du Burkina Faso par des opérations gratuites de la cataracte qu'elle mène depuis plusieurs années dans les villes et villages. La *Ahmadiyya* développe également les soins homéopathiques quasi-inexistants dans le pays. Elle a ouvert de nombreuses écoles d'enseignement primaire et secondaire. À Ouagadougou, elle forme des adultes aux métiers de la couture et de

[11] La *Ahmadiyya* est une communauté religieuse qui se réclame de l'islam même si elle n'est pas reconnue comme telle par l'OCI. Originaire de l'actuel Pakistan, cette communauté a la particularité de croire que son père fondateur, Hazrat Mirza Ghulam Ahmad, est le messie promis, d'où son rejet par les autres musulmans pour qui le prophète Muhammad est le Sceau des prophètes. Pour les *Ahmadî*, Jésus ne serait pas mort sur la croix et se serait enfui en Inde pour fonder une nouvelle communauté. Il y serait décédé de mort naturelle et serait « revenu » à travers le Messie qui est, pour les *Ahmadî*, Hazrat Mirza Ghulam Ahmad.
La *Ahmadiyya* prêche pour une religion universelle rassemblant en son sein toutes les grandes religions (islam, christianisme, judaïsme, indouisme, etc.) qui attendent encore le messie promis. Elle veut transmettre un message de paix universelle et son slogan est « la paix pour tout le monde, la haine pour personne ». Son fonctionnement repose sur un système de califat installé à Londres, puisque les *Ahmadî* sont aujourd'hui menacés de mort au Pakistan.

l'informatique. Enfin, elle se fait connaître et respecter par les populations et par les acteurs politiques locaux grâce à ses dons, à ses travaux de forages, de barrages, de reboisement, etc.

Si la *Ahmadiyya* reste minoritaire au Burkina Faso, elle y tient néanmoins une place très importante, par son occupation ostentatoire de l'espace public, par son prosélytisme et le nombre relatif de ses convertis (il n'existe pas de statistiques), par sa popularité et par la crispation qu'elle suscite chez les autres acteurs islamiques. Pour se faire connaitre, la *Ahmadiyya* a compris l'intérêt des médias, et elle fut la première à ouvrir une radio islamique dans le pays (à Bobo-Dioulasso). Aujourd'hui, elle possède quatre radios et prêche également dans des radios commerciales. Depuis 2007, elle a instauré un système médiatique très efficace réunissant autour d'elle un réseau de journalistes de la presse écrite et télévisuelle, non *Ahmadî*, invités lors de grandes occasions à relater les activités de la communauté (Samson 2011). La surmédiatisation de la *Ahmadiyya* agace les autres communautés musulmanes qui adoptent, en retour, différentes positions. Certains acteurs islamiques refusent d'en parler ouvertement, mais tous mènent des campagnes de dénigrement de la *Jama'at*[12]. Depuis quelques années, ils se livrent à une véritable guerre médiatique : des prêcheurs, essentiellement du mouvement sunnite, déconstruisent, dans les différentes radios islamiques ou commerciales, les arguments dogmatiques de la *Ahmadiyya*. En échange, celle-ci utilise ses puissants moyens de communication pour répondre, coup pour coup, à ces attaques (Samson idem).

Au Sénégal, certains groupes islamiques ont également très bien compris l'apport des médias pour être connus et faire du prosélytisme. Nombre d'entre eux sont très visibles sur les chaînes de télévision et se font entendre sur les ondes. Le *Mouvement Mondial pour l'Unicité de Dieu* de Modou Kara Mbacké est celui qui, d'une façon très originale, sait le mieux aujourd'hui utiliser ces supports. Le marabout a mis en place, depuis 2002, une organisation interne à son groupe religieux, dénommée habituellement « Mélodie Divine », ou « grand orchestre du Sénégal » selon son nom plus officiel (Samson 2012). Elle est composée de fidèles (appelés « Mélodiens »), jeunes adultes pour la plupart, qui vouent leur vie à leur guide et apprennent quotidiennement à jouer des instruments de musique (violon occidental, guitare, percussion, flute, clavier, etc.) afin de présenter les mélodies créées par Modou Kara Mabcké, inspiré lui-même (selon ses dires) par les anges[13]. Les « Mélodiens » se produisent lors de chaque grande manifestation du mouvement (notamment chaque 31 décembre[14]). Ils sont également invités lors d'événements particuliers (ils ont déjà joué, à la fin des années 2000, au palais présidentiel par exemple, invités par Abdoulaye Wade). L'objectif

[12] Terme arabe qui signifie « communauté » et qui est habituellement le nom abrégé utilisé par les *Ahmadî* pour désigner leur mouvement religieux.
[13] D'où le terme de mélodie « divine ».
[14] Modou Kara Mbacké réunit chaque 31 décembre ses disciples autour de lui, afin qu'ils fêtent le passage à la nouvelle année d'une manière religieuse et non pas dans des lieux ludiques contraires, selon lui, à l'islam.

de cette mélodie divine est de faire connaître le mouvement religieux, tant à l'intérieur du Sénégal qu'à l'étranger. Les sons des mélodies correspondent entièrement à la fibre musicale occidentale, et Modou Kara Mbacké espère pouvoir organiser des concerts en Europe et aux États-Unis. Pour ce qui est du Sénégal, plusieurs artistes de renom (Fatou Guewel, Iba Guèye Massar, Cheikh Tidjane Tall, etc.), eux-mêmes proches du marabout ou directement disciples, chantent des morceaux qu'il a composés, et les diffusent sur du mbalax, de la salsa, du reggae ou autres. D'un point de vue religieux, l'objectif de la mélodie divine prolonge celui du mouvement spirituel : islamiser ou réislamiser le Sénégal et le monde entier par le biais d'une musique jugée si mélodieuse qu'elle touchera les cœurs[15]. Pour Modou Kara Mbacké, les musiques trop rythmées sont dangereuses car endiablées. Sa mélodie est là pour moraliser le monde musical, amener le public vers son propre mouvement religieux, et vers le père fondateur de la *Mouridiyya*, Cheikh Amadou Bamba.

La lutte pour l'inscription dans l'espace public et la mise en place d'un « espace public religieux » a, au Sénégal comme au Burkina Faso, des conséquences directes sur le rapport entre politiques et religieux. Les acteurs islamiques cherchent, dans les deux cas, à occuper le champ politique, comme ils le font dans la société, pour imposer leurs dogmes et pratiques. En échange, l'État laïque joue de la pluralité de l'islam afin de contrôler, autant qu'il le peut, ces acteurs divisés.

## L'État face à la pluralité islamique

Au Burkina Faso comme au Sénégal, les acteurs de l'islam, nous l'avons vu, savent que l'occupation de l'espace public est une condition *sine qua non* de leur survie dans un champ très concurrentiel. Les rivalités de leadership complexifient leurs rapports au politique, et tous cherchent à imposer leurs visions de la société dans les plus hautes sphères de l'État. Néanmoins, les liens politico-islamiques dans les deux pays sont historiquement très différents. En conséquence, si, dans les deux cas, les revendications des acteurs islamiques passent par le politique, concrètement, les rapports de force entre le religieux et le politique varient profondément.

Au Sénégal, l'islam est historiquement lié au politique. Cela débuta sous la colonisation, au XIXe siècle, lors de la création des premières grandes zawiyas du pays. Celles-ci furent considérées par les populations de l'époque comme garantes d'une certaine sécurité face à la domination coloniale française (Triaud 1992). Dès lors, le système confrérique eut une très forte emprise sur la société, et servit d'intermédiaire face à l'administration. À l'Indépendance en 1960, Léopold Sédar Senghor, catholique, devint le premier président du Sénégal grâce, entre autres, à l'appui des grands responsables confrériques, contre Lamine Guèye, musulman. Lui et son successeur Abdou Diouf

[15] Ce sont les termes utilisés par les responsables de la mélodie divine (documents internes au Mouvement Mondial de l'Unicité de Dieu).

mirent en place le « contrat social sénégalais » (Cruise O'Brien 1992) qui souligna la connexion entre l'islam et le politique, laissant toutefois une indépendance d'action à ces deux entités. Les années 1970 virent la première vraie rupture entre les chefs charismatiques et l'État, à propos de la question du code de la famille. Dès lors, il est habituel au Sénégal de voir régulièrement les guides religieux s'insérer dans le débat politique, et donner des consignes de vote lors des élections (*ndigël*) même si elles jouent un rôle de moins en moins important dans les élections. Cette imbrication politico-islamique, admise de tous au Sénégal[16], a été renforcée ces dernières années avec la politisation directe de certains guides soufis[17], et avec Abdoulaye Wade, au pouvoir de 2000 à 2012. Celui-ci, ouvertement affiché fidèle mouride, a largement troublé les frontières entre le politique et le religieux, jouant, nous le verrons, de la rivalité entre les divers acteurs islamiques.

Au Burkina Faso, la situation est bien différente. Les premières pénétrations de l'islam en Haute Volta datent des XVe et XVIe siècles, mais sa généralisation fut relativement tardive par rapport aux autres pays de la région. De plus, la politique de l'administration coloniale s'opposa, aux XIXe et XXe siècles, à l'émergence de l'islam dans ce pays, tentant de limiter au maximum la diffusion de l'enseignement islamique alors que celui-ci était organisé et encadré dans d'autres colonies, comme au Sénégal par exemple. Pour les colons français qui y niaient la présence de l'islam, la Haute Volta était un pays « animiste » et devait être le lieu de la conquête des pères blancs catholiques. Après l'indépendance en 1960, l'arrivée au pouvoir en 1966 de Lamizana, premier (et unique) musulman à la tête du pays, laissa croire à certains que la marginalisation des musulmans allait s'atténuer. Mais fort est de constater aujourd'hui que la composition des élites, essentiellement catholiques, n'a pas vraiment évolué depuis lors. Assez largement majoritaires au Burkina, les musulmans occupent encore peu de postes clés. De plus, la pluralité de la typologie de l'islam rend celui-ci fragile et sous influence politique. Cela a toujours été le cas et, aujourd'hui encore, les associations islamiques sont plus dans une quête de légitimité vis-à-vis de l'État que dans une volonté d'émancipation. Finalement, si certains groupes ont des requêtes précises envers l'État (reconnaissance du vendredi comme jour férié, valorisation de l'enseignement des médersas, etc.), il est possible de dire que l'islam au Burina Faso n'est pas inscrit dans une démarche de politisation : il n'a jamais représenté une force contestataire, et ne l'est pas devenu aujourd'hui. Comme le souligne René Otayek (1983), « s'il imprègne la société civile, l'islam est en état de subordination dans la société politique ».

[16] Malgré le caractère laïque de l'État, peu de personnes de la société civile (journalistes, associations, intellectuels) dénoncent ouvertement cet état de fait.

[17] S'il est montré, dans diverses études, que le poids des ndigëls est de plus en plus marginal, certains guides religieux désirent aujourd'hui garder une forte influence politique en s'immisçant directement dans le jeu politique, soit en créant leur propre parti, soit en participant à la gestion étatique (comme sénateurs, députés, etc.).

Si le rapport au politique est différent chez les musulmans du Sénégal et du Burkina Faso, les États des deux pays s'appuient néanmoins, d'une manière identique, sur les initiatives religieuses pour se désengager de leurs responsabilités dans les domaines de la santé, de l'éducation, etc. Dans les deux pays, l'État soutient effectivement les acteurs religieux engagés dans des actions sociales, cautionnant une certaine privatisation et confessionnalisation de ses propres obligations. Toutefois, les aides diverses offertes à ces acteurs religieux sont, au Sénégal (du moins au temps d'Abdoulaye Wade) comme au Burkina Faso, différenciées selon les groupes islamiques, certains bénéficiant de plus de faveurs étatiques que d'autres. À ce titre, il est possible de penser que les États sénégalais et burkinabè jouent de la rivalité islamique interne à chaque pays, dans l'objectif possible de mieux contrôler les acteurs qui leur font face.

Au Sénégal, les divisions inter et intra confrériques n'ont jamais été aussi fortes que depuis l'arrivée d'Abdoulaye Wade au pouvoir en 2000. Certes, avant lui, les présidents Senghor et Diouf cherchaient le soutien des grands dignitaires religieux, toutes confréries confondues. Mais lorsqu'Abdoulaye Wade arriva au pouvoir, il afficha clairement son allégeance au Khalife des Mourides de l'époque, Sérigne Saliou Mbacké, et fit des visites répétées à Touba, la ville sainte des Mourides. Plusieurs affaires firent alors, dès le début des années 2000, la une des journaux, et plusieurs ouvrages[18] dénoncèrent les faveurs d'Abdoulaye Wade envers les Mourides. L'un des premiers scandales éclata en 2002, lorsque le parti présidentiel, le PDS, déclara la candidature du Khalife général des Mourides lors d'élections locales, sans que l'on sut si le Khalife lui-même était au courant de sa supposée candidature. Cette première affaire, inédite dans le pays, fit grand bruit à l'époque. S'en suivit, en 2003, le problème du Ranch de Doly, lorsqu'Abdoulaye Wade décida, en personne, d'offrir au même Khalife des Mourides et à sa confrérie 44 000 hectares de terres revendiquées par des Peul[19]. Les populations locales manifestèrent fermement, et le Khalife, gêné par cette affaire, se sentit obligé de rendre ces terres qu'il n'avait pas demandées. Par la suite, d'autres éclats furent relatés dans la presse, faveurs faites par l'État envers Touba pour attirer son soutient électoral : paiement de factures d'eau et d'électricité, etc.

Cette politique d'Abdoulaye Wade, ultra favorable à la *Mouridiyya*, servait les divisions entre religieux et aurait pu mener à des antagonismes dangereux entre les différentes confréries. Néanmoins, comme cela a déjà été dit, les rivalités entre *turuq* au Sénégal sont relativement bien contrôlées et les responsables des grandes zawiyas savent se côtoyer selon une intelligente diplomatie. Ainsi, même si nombre de *Tijânî* virent d'un mauvais œil les cadeaux ostentatoires faits

[18] Comme par exemple celui de Abdou Latif Couloubaly, *Wade, un opposant au pouvoir. L'alternance piégée ?*, Les Éditions sentinelles, Dakar, juillet 2003.
[19] Les Peul, à titre communautaire, se révoltèrent contre cette décision.

à Touba, la confrérie mouride elle-même, qui n'avait rien demandé au président, était particulièrement mal à l'aise. Toutefois, la politique religieuse d'Abdoulaye Wade favorisa les scissions internes aux familles maraboutiques, toutes *turuq* confondues. Elle cristallisa des tensions déjà existantes entre diverses branches. Ceux qui cherchaient à se positionner personnellement au sein de leur confrérie furent, durant cette époque, très proches du pouvoir. Cela fut le cas, chez les Mourides, de Modou Kara Mbacké par exemple, qui avait ses entrées régulières au palais. Sa femme, Sokhna Dieng, devint rapidement sénatrice. D'autres guides de la *tarîqa*, moins intéressés par un démarquage personnel, trouvèrent embarrassant ces cadeaux à répétition.

L'un des dangers du favoritisme ostentatoire d'Abdoulaye Wade envers Touba était, outre le sentiment d'amertume des laissés pour compte et la rivalité entre confréries, le risque d'une surenchère envers le pouvoir : la *Tijâniyya* par exemple (la famille Sy de Tivaouane en particulier) s'offusquait officiellement du manque de reconnaissance de l'État dont les faveurs allaient ailleurs, et cherchait à obtenir réparation. Ainsi en 2003, la zawiya de Tivaouane annonça, à la vieille de la fête du *gamou*, que Tivaouane faisait partie du Sénégal et avait droit à un peu plus de considérations (Niang 2004). Face au poids électoral potentiel de la zawiya et à ses capacités de mobilisation sociale, l'État céda à ces remarques et envoya à Tivaouane des aides spécifiques pour la fête. Successeur d'Abdoulaye Wade depuis début 2012, Macky Sall semble vouloir revenir au « contrat social sénégalais » tel qu'il était sous Senghor et Diouf. Il déclara, lors de sa campagne électorale, que tout marabout est « un citoyen soumis à la loi[20] », mais il n'oublie pas, cependant, quelques largesses financières qu'il offre de manière équilibrée aux deux *turuq* incontournables au Sénégal.

Au Burkina Faso, toute association religieuse reconnue peut bénéficier d'aides diverses telles que la défiscalisation sur les terrains, l'autorisation pour des activités religieuses et sociales, etc. L'État burkinabè, laïque, dit vouloir garantir les mêmes droits à chaque groupe spirituel. Tandis qu'au Sénégal, l'État cherche, depuis toujours, l'aval des religieux et est prêt à de larges faveurs en échange d'un soutien électoral et politique, au Burkina Faso, ce sont les groupes religieux qui sont en quête de reconnaissance étatique. C'est à celui qui aidera le plus l'État pour être le mieux considéré. Là se fait la compétition entre eux. À ce titre, la *Ahmadiyya* est celle qui, manifestement, cherche le plus ouvertement le soutien de l'État. Parce que ses activités sociales et humanitaires sont nombreuses, elle invite, plus que les autres mouvements confessionnels, les acteurs politiques locaux à participer à ses activités. Ainsi par exemple, lors de travaux de développement de grande envergure, comme lors d'un forage, ses responsables sollicitent l'aide des représentants de l'État (souvent une collectivité locale, un maire ou un gouverneur de région) afin de connaître le lieu le mieux indiqué et le village le plus nécessiteux. De même, pour chacune de ses activités sociales, elle

[20] Journal *Sud Quotidien*, du 11 décembre 2012

demande au préalable le conseil des autorités locales pour être, dit-elle, la plus efficace possible. Cette sollicitude engendre une plus grande visibilité publique de ses activités, lui offrant par la même occasion une forte publicité.

En retour, chaque gouverneur de région ou maire, interpellé par la *Ahmadiyya*, cherche à en tirer avantage, voyant les bénéfices de ses ouvrages pour les populations qu'il administre. En s'affichant aux côtés de la *Jama'at* lors de l'inauguration d'une école, d'un hôpital ou d'un forage, les acteurs politiques espèrent que les populations les associeront à l'ouvrage réalisé et les plébisciteront. Par conséquent, les activités sociales et environnementales de la *Ahmadiyya* sont très fortement appuyées par les autorités politiques. Pour comprendre cet échange d'intérêts, voici l'exemple du gouverneur de Dori, Eloi Bambara, rencontré le 9 août 2009. Le groupe religieux cherchait son appui pour s'installer dans sa région et bénéficier de terrains contre l'avis des autres communautés musulmanes locales. La *Ahmadiyya* arriva donc avec de grands projets et, acceptée par les autorités, construisit rapidement une école et des centres de formation. En juillet 2009, elle invita gratuitement le gouverneur à passer une semaine à Londres, à l'occasion des rencontres annuelles de la communauté religieuse. Ce séjour, largement relaté par la presse locale, engagea fortement ce gouverneur chrétien et l'État. Ce dernier montre d'ailleurs depuis quelques années un favoritisme manifeste pour la *Ahmadiyya*, et Blaise Compaoré reçut au palais présidentiel le grand khalife de la *Jama'at*, de passage exceptionnel au Burkina Faso en 2008.

Chaque partie tire avantage de cet échange de « bons procédés ». La *Ahmadiyya*, grâce à ses dons, voit toutes les portes s'ouvrir devant elle pour s'implanter progressivement dans le pays et occuper visiblement l'espace public. Face à la rivalité importante des acteurs islamiques et le rejet de ses dogmes jugés peu orthodoxes par les autres musulmans, elle prend le devant de la scène. L'État, lui, bénéficie en retour des travaux de la communauté. Mais la soutenir ouvertement relève d'un autre défi pour lui. Effectivement, il est possible d'émettre l'hypothèse selon laquelle le soutien ouvertement affiché pour la *Ahmadiyya*, rejetée et combattue par les autres musulmans, lui permettrait, dans ce paysage islamique très éclaté où chacun cherche une reconnaissance de l'État, d'affaiblir les acteurs islamiques historiques, *Tijânî* ou Sunnites, qu'il contrôle par ailleurs par le biais de la FAIB et de la CMBF, totalement dépendantes de son bon vouloir en matière de politique religieuse.

## Conclusion

Que ce soit au Sénégal ou au Burkina Faso, on est en droit de se questionner sur les conséquences d'une politique étatique qui joue de la pluralité et de la rivalité islamique pour asseoir son autorité.

La réaction des acteurs religieux est la même dans les deux pays. Face à ce qu'ils vivent comme une injustice, ils demandent la présence d'un État laïque fort, garant d'une équité entre tous. Ainsi, au lieu de se révolter en préconisant la mise en place, par exemple, d'une république islamique, la plupart réclament, au contraire, plus de laïcité, seule garantie selon eux d'un équilibre social. Ils sont quasiment tous, ainsi, favorables à l'idée d'une laïcité « positive » de l'État : laïque, celui-ci ne doit pas se désengager de la religion mais au contraire, doit aider tous les acteurs religieux de façon équitable (aide financière, octroi de terrains, aide à l'organisation des pèlerinages, à l'organisation des célébrations, etc.). En conséquence, les musulmans burkinabè, pensant toujours être lésés face aux chrétiens, demandent une meilleure acceptation de l'islam dans la vie quotidienne. Ils veulent que les vendredis et les jours de fêtes musulmanes soient fériés, et leurs revendications portent sur une meilleure reconnaissance de l'islam au quotidien, et non pas sur une radicalisation contre l'État. Au Sénégal, les tensions entre les organisations musulmanes et l'État semblent s'apaiser ces derniers temps, alors qu'elles avaient atteint leur paroxysme sous Abdoulaye Wade, en 2010, lors de l'inauguration de la statue de la « Renaissance africaine » durant laquelle le président s'en était pris violemment à différentes communautés religieuses du pays, musulmanes et chrétiennes. Un collectif d'imams s'était rapidement constitué à l'époque pour demander la démission du président, jugé dangereux pour l'unité du pays. À trop vouloir diviser, Abdoulaye Wade avait involontairement crée une fronde islamique et même chrétienne contre lui.

## Bibliographie

BA, Mame Penda, 2012, « La diversité du fondamentalisme sénégalais. Eléments pour une sociologie de la connaissance », in F. Samson (dir.), « L'islam au-delà des catégories », *Cahiers d'études africaines*, n°206-207, Paris, Ed. de l'EHESS, pp.575-602.

BERGER, Peter Ludwig (dir.), 2001, *Le Réenchantement du monde*, Paris, Bayard.

CISSÉ, Issa, 1998, « Les médersas au Burkina, l'aide arabe et l'enseignement arabo-Islamique », *in* O. Kane et J.-L. Triaud (dir.), *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris, Karthala, pp. 101-115.

CISSÉ, Issa, 2003, « L'Islam au Burkina pendant la période coloniale », *in* Y. G. Madiéga et O. Nao (dir.), *Burkina Faso, cent ans d'Histoire 1895-1995*, t. 1, Paris/Ouagadougou, Karthala/P.U.O., pp. 935-956.

COULOUBALY, Abdou Latif, *Wade, un opposant au pouvoir. L'alternance piégée ?*, Les Éditions sentinelles, Dakar, juillet 2003.

CRUISE O'BRIEN, Donal, B., 1992, « Le contrat social sénégalais à l'épreuve », *Politique Africaine*, n°45, pp. 9-20.

DIOUF, Mamadou, 1992, « Fresques murales et écritures de l'histoire. Le Set/Setal à Dakar », *Politique Africaine*, n°46, pp. 41-54.

GAUCHET, Marcel, 1985, *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard.

GUÉNON, René, 1973, *La crise du monde moderne*, Paris, Gallimard [1ère éd. 1946].

KEPEL, Gilles, 1991, *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Seuil.

LANGEWIESCHE, Katrin, 2003, *Mobilité religieuse. Changements religieux au Burkina Faso*, Münster, Lit Verlag.

LIPOVETSKY, Gilles, 2004, *Les temps hypermodernes*, Paris, Grasset.

NIANG, Mody, 2004, *Maître Wade et l'Alternance : le rêve brisé du Sopi*, Imprimerie Saint-Paul, Dakar.

OTAYEK, René, 1984, « la Crise de la communauté musulmane de haute Volta, l'islam voltaïque entre réformisme et tradition, autonomie et subordination », in *Cahiers d'études africaines*, n°95, vol. 24, Ed. EHESS, pp. 299-320.

OTAYEK, René, 1996, « L'islam au Burkina Faso : mobilisation politique et reconstruction identitaire », *Social Compass*, vol. 43, n°2, pp. 233-247.

ROY, Olivier, 1995, *Généalogie de l'islamisme*, Paris, Hachette.

SAINT-LARY, Maud, 2011, « Le Coran en cours du soir. La formation comme outils de réislamisation des musulmans francophones », *ethnographiques.org*, *Les outils d'un islam en mutation. Réislamisation et moralisation au sud du Sahara*, n°22, mars 2011 – en ligne : http://www.ethnographiques.org

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 de jeunes à Dakar. Deux mouvements néo-confrériques face aux problématiques urbaines », *Autrepart*, n°39, pp. 3-19.

SAMSON, Fabienne, 2007, « Islam social ou islam politique ? Le cas de Modou Kara Mbacké au Sénégal », *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, n°1, nouvelle série, pp. 43-60.

SAMSON, Fabienne, 2009, « Nouveaux marabouts politiques au Sénégal. Lutte pour l'appropriation d'un espace public religieux », *in* G. Holder (éd.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Karthala, Paris, pp. 149-172.

SAMSON, Fabienne, 2011, « La guerre des ondes comme mode de prosélytisme. La Ahmadiyya et les médias au Burkina Faso », *ethnographiques.org*, *Les outils d'un islam en mutation. Réislamisation et moralisation au sud du Sahara*, n°22, mars 2011 – en ligne http://www.ethnographiques.org.

SAMSON, Fabienne, 2012, « La Mélodie Divine du Mouvement Mondial pour l'unicité de Dieu. Entre musique religieuse locale (Sénégal) et musique pour le Monde », *in* E. Olivier (dir.), *Musiques au monde. La tradition au prisme de la création*, Paris, Delatour, pp. 77-90.

TRIAUD, Jean-Louis, 1992, « L'islam sous le régime colonial » *in* C. Coquery-Vidrovitch (dir.), *L'Afrique Occidentale au temps des Français, colonisateurs et colonisés, 1860-1960*, Paris, La Découverte.

VITALE, Mara, 2012, « Trajectoires d'évolution de l'islam au Burkina Faso », *Cahiers d'Études africaines*, LII (2-3), 206-207, pp. 367-388.