La diversité du fondamentalisme sénégalais

Éléments pour une sociologie de la connaissance

The Diversity of Senegalese Fundamentalism. Elements for a Sociology of Knowledge

Mame-Penda Ba

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/17099>

DOI : 10.4000/etudesafriaines.17099

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2012

Pagination : 575-602

ISBN : 978-2-7132-2349-5

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Mame-Penda Ba, « La diversité du fondamentalisme sénégalais », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 206-207 | 2012, mis en ligne le 01 juillet 2014, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/17099> ; DOI : 10.4000/etudesafriaines.17099

Ce document a été généré automatiquement le 30 avril 2019.

© Cahiers d'Études africaines

La diversité du fondamentalisme sénégalais

Éléments pour une sociologie de la connaissance

The Diversity of Senegalese Fundamentalism. Elements for a Sociology of Knowledge

Mame-Penda Ba

- 1 L'article que nous proposons se veut une réflexion sur la manière dont nous travaillons sur les organisations et les acteurs religieux subsahariens ainsi que sur la nécessité de recourir à la sociologie de la connaissance pour réfléchir sur les objets, les instruments de mesure, les concepts que nous utilisons et qu'il importe de déconstruire pour renouveler leur capacité à rendre compte de la complexité du réel. Il s'agit de partir de la réflexion sur le mouvement fondamentaliste, des défis que pose son analyse dans le contexte sénégalais pour appréhender d'une part, la diversité et la complexité du phénomène derrière l'appellation unique et, d'autre part, étudier les fondements de cette pluralisation tant dans ses dynamiques internes qu'externes.
- 2 L'islam sénégalais, essentiellement de type confrérique, connaît de perpétuelles recompositions. Depuis la fin des années 1970, le réformisme islamique introduit durant la période coloniale par l'Union culturelle musulmane (UCM) s'est redéployé sous une forme plus activiste, plus politisée, décidée à faire du Sénégal « une société véritablement islamique ». Dès lors, les « associations culturelles islamiques » ont connu un essor fulgurant. Cependant, elles ne sont pas seules à faire de l'islam la solution de tous les maux : des mouvements « réformistes » naissent au sein des grandes confréries, des partis politiques d'obédience confrérique voient le jour, etc. Le champ religieux sénégalais est agité par un bouillonnement intense, un activisme inégalé : des groupements, des *dâhira*¹ et des associations naissent, se reproduisent, se transforment et meurent, aussitôt remplacés par de plus nombreuses encore. Leur croissance est exponentielle ; l'apparition de nouveaux acteurs favorisant la diversification de l'offre religieuse. Tous ces groupes se livrent à une concurrence impitoyable pour avoir des membres, des fonds et une visibilité. Dans ce fourmillement incessant, ce théâtre

changeant, ceux que les Sénégalais nomment dans une généralisation abusive les « ibadou »², que les chercheurs considèrent comme des fondamentalistes ou des salafistes³ — mais qui s'appellent eux « *Ahl sunna* » ou « *sûnites* » — occupent une place à part.

- 3 Les discours rendant compte de ce mouvement *sûnite*/fondamentaliste sont divers et variés tant dans leurs approches que dans leurs contenus. L'objectif des chercheurs qui les produisent est d'appréhender le phénomène étudié d'une manière scientifique afin d'en établir une plus fine compréhension et d'en proposer une plus grande intelligibilité. Il est également courant de le définir en distinguant d'une part, les partis ou associations qui en relèvent de ceux qui n'en relèvent pas, et d'autre part, d'explorer les contenus de ses stratégies politiques et sociales. La plupart de ces discours correspond prioritairement à une ambition descriptive, visant à décrire la réalité telle qu'elle est. Aussi, une approche scientifique du phénomène qualifié de fondamentalisme dans le contexte du Sénégal, comme ailleurs, nécessite l'établissement de critères de scientificité des discours relevant de ce fait. D'où la nécessité de déterminer les conditions qu'un discours devra remplir pour que l'explication du phénomène qu'il présente soit acceptable d'un point de vue scientifique.
- 4 Pourtant, souvent, ces discours souffrent de déficiences paradigmatiques (conceptuelles ou notionnelles) permettant de rendre compte de l'objet étudié dans sa pluralité et sa complexité. Un an de recherche de terrain⁴ nous a, en effet, permis de nous rendre compte que derrière le concept unifiant de fondamentalisme, derrière la « masse indistincte et compacte » du mouvement *sûnite*, se trouve une véritable mosaïque de petites et moyennes associations aux doctrines diverses voire opposées, légales ou évoluant dans la clandestinité, traversée par des schismes, des oppositions et des rivalités, proclamant chacune détenir la bonne interprétation des textes saints et ainsi représenter les « *Ahl sunna* », les partisans de la tradition prophétique, dont l'orthodoxie parfaite assurera le Salut. Le fondamentalisme est donc, comme nous le verrons, une « mouvance plurielle et contradictoire » pour reprendre l'expression de Frégosi (2005). Au sein de cette grande catégorie, se côtoient en effet des salafistes piétistes conservateurs, des réformistes modernistes et des activistes islamistes. On pourrait même parler de fondamentalismes au pluriel tant les courants qui traversent ce mouvement *sûnite* sont variés.
- 5 L'objectif de ce travail est d'interroger les analyses du fondamentalisme sénégalais à l'aune des critères précités et de leurs exigences internes, en particulier leur capacité à rendre compte des processus de pluralisation religieuse. Ce sera l'occasion de réfléchir sur les cadres théoriques permettant la production de typologies valables des objets complexes étudiés ainsi que des outils méthodologiques utilisés pour cerner ces phénomènes. Dans une première partie, nous procédons à une brève revue critique de quelques travaux sur l'islamisme au Sénégal, qui constitue avec le réformisme et le salafisme, une des composantes du mouvement *sûnite*, inventaire qui nous permet d'identifier les principaux écueils se dressant dans l'étude de la diversification religieuse. Dans une seconde partie, nous décrivons cette diversité multidimensionnelle du fondamentalisme sénégalais, avant de proposer une interprétation de la pluralisation religieuse, que nous considérons comme un processus complexe lié à la modernisation en cours. Il est en effet particulièrement fécond d'inscrire les évolutions religieuses contemporaines, dont la pluralisation est l'une des formes, dans le cadre plus large de cette dynamique de modernisation, qui, du fait des bouleversements qu'elle suscite, provoque un remodelage fondamental des systèmes symboliques et religieux, puisqu'elle

est « source à la fois de pertes, d'adaptations, de réactions traditionalistes, de résurgences et d'innovations religieuses » (Lambert 2000a).

Inventaire critique de la littérature et questions épistémologiques

- 6 Rendre compte d'une manière scientifique du phénomène fondamentaliste au Sénégal, renvoie aux modes de production d'une telle connaissance que l'on peut appréhender à l'aide des outils que proposent l'épistémologie et la sociologie de la connaissance. Ainsi, les discours sur les phénomènes religieux, pour prétendre à la scientificité, doivent inclure des conditions conceptuelles et veiller aux conditions d'adéquation à la réalité empirique. On sait depuis Durkheim que l'une des premières préoccupations du chercheur doit consister en une définition claire et pertinente des concepts et notions utilisés. Ainsi, les définitions proposées se doivent de recouvrir de manière adéquate les faits empiriques dont ils prétendent rendre compte. Pour montrer à quel point il est décisif de prendre en considération ces préalables épistémologiques, nous allons partir tout d'abord de quelques écrits sur l'islamisme. Les limites de ces travaux mettent au jour la complexité du phénomène ainsi que les défis que pose la manière d'explicitier la pluralité religieuse dans le contexte sénégalais. Les pseudo-classifications, le déficit comparatif et la confusion terminologique sont trois exemples d'erreurs communes et récurrentes qui, à certains égards, rendent problématiques les réflexions sur les courants fondamentalistes.
- 7 Le premier type d'erreur, à notre avis, relève de l'élaboration d'une « pseudo-classe » (Sartori 1994) sensée montrer la variété d'un phénomène, mais tellement large qu'en incorporant tout, elle finit par dissoudre ledit phénomène. L'article de Muriel Gomez-Perez (1994) intitulé « L'islamisme à Dakar : d'un contrôle social total à une culture du pouvoir » ou encore la thèse de doctorat de Moustapha Dieye (1995), *L'islamisme au Sénégal : crise de société et/ou dynamisme de l'islam* nous semblent tomber dans cet écueil. Dans leurs travaux, on trouve ainsi amalgamées sous le mot-valise d'« islamisme », des associations fondamentalistes conservatrices, des organisations réformistes modernistes et des structures politiquement radicales dont l'irruption est beaucoup plus récente. On aboutit en effet rapidement à un modèle où les wahhabites apolitiques du Falah⁵ côtoient les étudiants contestataires de l'Association des étudiants musulmans de Dakar (AEMUD), leurs aînés de la Jamatou Ibadou Rahmane (JIR ou Association des serviteurs de Dieu) qui veulent faire du Sénégal « une société véritablement islamique », de jeunes journalistes fascinés par la Révolution iranienne, ainsi que des membres du CERID (Centre d'études et de recherches islam et développement), un aréopage d'« ingénieurs, [d']économistes, [de] sociologues et [d']historiens » (Gomez-Perez 1994) désireux d'intégrer dans leurs réflexions sur le développement économique et social des éléments issus de l'islam. Une telle classification n'est possible que parce qu'elle se fonde sur un étirement conceptuel. En effet, une partie seulement des éléments cités de cette trop large classe, c'est-à-dire la JIR et l'AEMUD, correspond en réalité à la définition de l'islamisme, à savoir « une volonté de retour aux textes fondamentaux tout en acceptant la modernité et en fondant un projet politique et pas uniquement moral ». Beaucoup des organisations islamiques (Falah, UCM) ne fondent pas de projet politique, compris dans le sens d'une gouvernance islamique du pouvoir. En ne donnant pas de contenu précis au terme « politique », tout le devient en réalité. En usant de ce terme avec une trop grande souplesse, l'on étend sa

signification à toute forme d'action se déployant dans la sphère publique. Ainsi, toutes les organisations islamiques, pour peu qu'elles semblent contestataires, qu'elles organisent deux ou trois conférences au cours desquelles elles auront écorché l'État laïque et expliqué la perte des « valeurs islamico-traditionnelles » par l'occidentalisation des mœurs, incité les femmes à se voiler, deviennent *ipso facto* « islamistes ». Pour mieux appréhender la spécificité de l'islamisme, il nous semble nécessaire de recourir à une interprétation plus étroite et plus précise du terme « politique » entre autres. C'est d'ailleurs bien en cela, nous semble-t-il, que réside la principale qualité d'un concept : être restrictif et parcimonieux, surtout lorsqu'il est aussi chargé que celui d'islamisme. De fait, souvent l'on ne rend pas compte de la diversité de l'islamisme, mais plutôt, l'on se contente de faire rentrer de force dans cette catégorie tous les mouvements religieux qui ne relèvent pas de l'islam confrérique.

- 8 Le déficit comparatif représente une deuxième source d'erreurs. Travailler sur le mouvement *sûnite* est difficile pour deux raisons au moins. D'abord, parce qu'il s'agit toujours (ou en tous cas il devrait toujours s'agir) d'un travail de comparaison implicite : qualifier une organisation ou un individu d'islamiste n'a de sens que lorsque l'on a pu identifier, séparer, distinguer d'autres organisations ou individus comme n'étant pas islamistes. La catégorisation nécessite un préalable, celui d'une bonne connaissance de l'ensemble du champ islamique étudié. Pour ce qui concerne le Sénégal, celui-ci est marqué du sceau du pluralisme ; éclaté, divers, foisonnant de courants, de branches, de tendances et de ramifications de toutes sortes. Les confréries par exemple, qui ne sont qu'un secteur de ce champ, se recomposent en permanence et, après leur irruption dans les villes sous forme de *dâhiras* dans les années 1970-1980, elles donnent aujourd'hui naissance à des courants néo-confrériques⁶ extrêmement populaires et contestés, y compris au sein de la confrérie d'origine (Les Moustarchidines de Moustapha Sy, le Mouvement mondial pour l'unicité divine de Modou Kara, les Thiantacounes de Béthio Thioune, etc.) qui, à leur tour génèrent leurs propres partis politiques. Parallèlement, se développent des mouvements qui allient conservatisme identitaire et modernité technologique comme les Hizbut-Tarquiyyah.
- 9 Une fois posé ce regard panoramique sur ce champ religieux, il devient ensuite possible d'isoler les structures qui présentent des caractéristiques similaires pour en faire une catégorie particulière (les réformistes/les islamistes/les talibés, etc.). Ce travail de taxonomie préalable n'est pas un luxe méthodologique dont pourrait se passer le chercheur ; cette démarche lui permet non seulement de réfléchir sur son objet, mais lui évite aussi de subsumer sous la même entité des choses identiques dans leur forme mais dissemblables dans leur nature, et de différencier des choses apparemment distinctes mais au fond identiques dans leur nature, puisque les groupes auront été étudiés sur la longue durée. Au Sénégal par exemple, on a vu apparaître, à partir de la fin des années 1990, de nouveaux partis politiques qui empruntent tous le vocabulaire et les symboles de l'islam. Si l'on se limite à leur apparence, on risque de les englober tous sous la même étiquette néo-confrérique. Les recompositions du politique et du religieux dans ce pays ont, en effet, favorisé l'émergence d'un modèle opportuniste où le marabout vient faire de la politique et où le politique parle le langage du marabout. Ces nouveaux partis qui se multiplient (on en compte aujourd'hui presque une dizaine) montrent l'avènement d'une nouvelle classe « politico-maraboutique » tentée par l'exercice du pouvoir. Il s'agit de ne pas intégrer ces partis d'obédience confrérique dans les groupes islamistes pour une raison inhérente à leur nature même : ce sont des avatars du système confrérique qui

renouvellent l'équilibre social décrié par les islamistes, même s'ils parlent le langage de l'islam. En effet, ces nouveaux partis se réfèrent certes au Coran et à la *sunna*, mais puisent surtout leurs références dans les textes et doctrines des saints fondateurs de leurs confréries. Chaque parti peut ainsi être qualifié de tidjiane (Parti de l'unité et du rassemblement), de mouride (Front pour le socialisme et la démocratie/Benno Jubel ; Mouvement des citoyens ; Parti de la vérité et du développement), de niassène (Front des alliances patriotiques), etc. On assiste là à des recompositions inédites du communautarisme confrérique ainsi qu'à des modalités d'expression de l'islam politique : l'instrumentalisation de l'islam est ici au service de la recherche de ressources symboliques et matérielles et non pas de l'advenue d'une Cité islamique. Néanmoins, certains d'entre ces partis (le MRDS⁷ par exemple) sont de type islamiste et poursuivent par conséquent des buts radicalement différents. Dans un premier cas, on est dans une recomposition du fameux modèle islamo-wolof où les élites maraboutiques, toujours en quête de ressources auprès du pouvoir, « modernisent » leur stratégie et, dans le second cas, on est dans une démarche exactement contraire, dans la mesure où l'entrisme ici a pour but de remodeler entièrement le système politique de l'intérieur.

- 10 Même lorsque des acteurs politico-religieux font de l'islam une idéologie politique, cela ne suffit pas pour qu'ils soient qualifiés d'islamistes. Des spécialistes de l'islam subsaharien aussi avertis que Soares et Otayek n'ont pas relevé ce fait. Ainsi dans *Islam, État et société en Afrique* (Otayek & Soares 2009), nous pouvons lire : « Toutefois les islamistes voient souvent leurs tentatives tourner court, à moins qu'elles ne se terminent dans l'anonymat comme la candidature de Moustapha Sy, le *leader* d'une branche dissidente de la Tijaniyya, lors des élections présidentielles sénégalaises de 2000 [...]. » La confusion qui consiste à considérer Moustapha Sy comme islamiste, alors qu'il est l'illustration la plus parfaite du néoconfrérisme, montre à quel point le déficit comparatif peut contribuer à brouiller la description d'un champ religieux.
- 11 Une dernière catégorie d'erreurs relève, à notre sens, de la confusion terminologique. On en retrouve un exemple dans un récent article où Erin Augis (2009) s'intéresse aux stratégies mises en place par les femmes voilées dans une économie mondialisée. Son affirmation que « l'islam sunnite s'est répandu le plus rapidement au sein de la jeunesse de Dakar au cours des années 1990 » peut prêter à confusion. Après quelques pages, on s'aperçoit que la population qui intéresse la sociologue américaine est bien celle des fondamentalistes qui se désignent comme des *Ahl sunna*. La difficulté vient ici du fait qu'elle ne les désigne pas sous cette appellation (*Ahl sunna*) ni *a fortiori* n'en explique le contenu. Cette appellation mérite un éclairage. Elle résulte de l'insistance particulière de ces divers groupes pour un retour au Coran et à la *sunna* du Prophète, suite à une lecture particulière d'un *hadîth* (propos) où le prophète Muhammad aurait annoncé l'éclatement de sa communauté en 73 sectes : toutes vouées à l'Enfer sauf une qui sera sauvée parce qu'elle aura suivi scrupuleusement ses enseignements (sa *sunna*). Ce groupe des vrais fidèles prit le nom des « *Ahl sunna wa jama'at* », les Partisans de la tradition prophétique (*sunna*) et de la communauté (*jama'at*).
- 12 Il est donc décisif de ne pas confondre les *sûnites*, cette communauté récemment apparue d'avec les sunnites qui représentent l'écrasante majorité des musulmans. Apparue au lendemain du grand schisme de 657 qui divisa la communauté musulmane en trois grands groupes : les kharijites, les chiites et les sunnites, ces derniers représentent depuis cette période la grande masse des croyants qui se réfèrent à cette tradition (*sunna*) du Prophète. Les « gens de la Tradition » ou sunnites sont donc le courant majoritaire dans le

monde musulman (environ 90 %). La quasi-totalité des musulmans sénégalais (et africains) sont sunnites. Mais récemment, au sein de la grande communauté sunnite elle-même, des divisions sont apparues, des groupes minoritaires fondamentalistes (comme ceux qu'étudient Erin Augis) confisquant de manière exclusiviste l'appellation de « *Ahl sunna* », afin de se légitimer en tant qu'unique détenteur de l'orthodoxie. Cette précision n'est pas superflue, elle montre bien que l'appropriation par un groupe d'une qualification spécifique doit être comprise en tant qu'élément fondamental d'une bataille symbolique, bataille dans laquelle les mots jouent un rôle de premier plan. Dans ce processus de construction, l'analyse de la manière dont chaque groupe se définit et définit les autres est un moment fondamental, tant il est vrai que « les sources parlent et ce qu'elles nous révèlent est la manière dont se comprennent et s'interprètent eux-mêmes des gens qui agissent et croient savoir ce qu'ils font » (Arendt 1990 : 96).

- 13 Deux postures sont possibles dans ce cas : pour la première, l'on décide de garder la terminologie que les acteurs étudiés utilisent pour se définir et, dans ce cas, il faudrait décrypter les enjeux de cette auto-dénomination en montrant comment et pourquoi un groupe particulier justifie la confiscation de ce terme et dénie cette « qualité » d'*Ahl sunna* à la majorité des musulmans, que l'on fait ainsi retourner à la *jâhiliyya* (période d'ignorance et de barbarie antéislamiques). Dans ce premier cas, il faut que par l'écriture, l'on perçoive la différence entre les sunnites que sont les musulmans ordinaires et cette portion spécifique qui se dit *sûnite*⁸. Pour rappel, le mot « islamiste » n'est que la traduction française du terme arabe « *islamiyûne* » ainsi que se sont désignés les porte-parole du courant politico-religieux radical apparu dans le monde musulman au début des années 1970. Il en va de même pour le terme de « salafiste » qui provient du mot arabe « *salaf* » (pieux devanciers des premières générations de l'islam). La seconde posture peut tout aussi bien dépasser ce piège des mots et qualifier elle-même les individus qu'elle observe : dans ce cas, les *sûnites* deviennent alors des fondamentalistes. Et si l'on définit ce courant en tant que « doctrine du ressourcement dans le seul Coran et la seule *sunna* prophétique comme fondement exclusif de toute rénovation de l'islam et de toute réforme des sociétés musulmanes », l'on voit bien qu'en effet aucun *sûnite* ne déroge à cette définition. Ce type de confusion terminologique est révélateur de l'imprécision dans laquelle baignent certaines des études islamiques en Afrique qui ne prennent pas le soin de définir et d'historiciser leurs concepts.
- 14 En résumé, les amalgames, la généralisation abusive, la confusion, les dénominations imprécises figurent parmi les raisons qui rendent problématique la recherche sur les courants fondamentalistes. Des précautions méthodologiques s'avèrent donc nécessaires pour parvenir à une meilleure intelligibilité des phénomènes étudiés.

Préoccupations épistémologiques et précautions méthodologiques

- 15 Cette rapide revue de la littérature nous rappelle l'importance de construire une pratique de recherche qui s'interroge en amont sur certaines questions épistémologiques et méthodologiques afin de pouvoir prendre en charge, de manière rigoureuse, les phénomènes étudiés. Comme par exemple la double nécessité de la contextualisation et celle de la réflexion sur la pertinence et l'opérationnalité des moyens d'investigation.
- 16 La notion d'incommensurabilité des concepts exprime la difficulté, voire l'impossibilité d'avoir des concepts universels, ayant le même sens et la même utilisation indépendamment du contexte et de l'espace culturel dans lesquels ils sont employés. C'est

dire que dans les sciences humaines il est important de veiller à élaborer un cadre théorique qui permette une compréhension contextuelle particulière de la population étudiée pour pouvoir ensuite seulement le relativiser, le dé-substantialiser et généraliser (dans le cadre d'études comparatives par exemple). Ainsi, en Afrique subsaharienne, l'analyse de la pluralisation doit prendre en compte les transformations sociales et politico-économiques qu'ont connues ces sociétés. En effet, la pluralisation s'est poursuivie et accentuée durant ces dernières décennies du fait des réformes politiques et économiques : libéralisation politique, désengagement de l'État, mondialisation culturelle. Par ailleurs, le contexte général de sociétés subsahariennes est celui d'une migration interne et internationale massive et d'une urbanisation rapide qui ont conduit à une reconfiguration importante du paysage social et religieux.

- 17 En outre, il est nécessaire de cerner les influences des valeurs, des goûts, bref du *background* culturel du chercheur sur la perception qu'il a de son objet de recherche. Ainsi lorsque l'on travaille sur des concepts aussi chargés que l'islamisme, il est important pour le chercheur de se demander en quoi sa réalité, son univers socioculturel, religieux, ses représentations influent sur sa manière de regarder l'objet d'étude, de poser des questions et, par conséquent, d'interpréter les résultats obtenus. Il est tout aussi important de réfléchir sur la pertinence et l'opérationnalité des moyens d'investigation dont usent les chercheurs. Il existe plusieurs techniques d'investigations classiques. La nécessité pour le chercheur de recourir à de telles méthodes pour mieux construire et appréhender son objet de recherche n'est plus à démontrer mais il convient pour ce dernier de les interroger suivant les terrains et les thèmes. Par exemple, l'identité et/ou le statut du chercheur peut affecter l'enquête et, par conséquent, les résultats : le sexe, l'appartenance religieuse, l'aire culturelle et géographique entre autres, peuvent biaiser les réponses fournies et posent avec acuité la question de la faisabilité du terrain. Il suffit de peu pour que la méfiance génère un discours routinisé de la part des interviewés d'autant plus que, depuis le 11 septembre 2001, les fondamentalistes sont abondamment sollicités par les chercheurs de tous horizons. Généralement les enquêtés ont une idée de ce que les chercheurs veulent savoir et le leur disent. Pour contourner de tels obstacles, il faut donc faire preuve d'inventivité pour que le travail de terrain se révèle fécond.
- 18 Lorsque l'on décide d'analyser le courant fondamentaliste, ces précautions et ce recul sont décisifs car il revient *in fine* au chercheur de dire par exemple, qui est islamiste et qui ne l'est pas. C'est le chercheur qui construit les critères d'inclusion et les motifs d'exclusion de sa typologie. En effet, s'il est facile de rencontrer des individus et des groupes qui se définissent eux-mêmes comme étant *talibés* (mourides, qâdîrs, tidianes, layènes, etc.), il est relativement rare de voir des gens afficher une identité qui serait « islamiste ». La JIR se dit « réformiste », le MRDS aussi, l'AEMUD, le Falah, le Masralla al Bayra⁹ (MAB), les étudiants d'Ahmet Lo¹⁰ se considèrent pour leur part comme authentiquement « salafistes ». Tous acceptent le qualificatif de *sûnite*, mais de l'islamisme nul, ou presque ne se réclame. La question qui se pose alors au chercheur est : « existe-t-il des islamistes au Sénégal ? Et si oui, qui sont-ils ? » Pour répondre à ces questions, il faut définir *a priori* ce qu'est l'islamisme à partir de critères clairs et pertinents et désigner ensuite, dans le foisonnement empirique des *Ahl sunna*, les groupes qui correspondent à cette définition.
- 19 Après avoir passé en revue les principales limites des travaux sur les courants fondamentalistes et indiqué quelles doivent être les précautions épistémologiques et

méthodologiques de base, nous allons, dans la seconde partie de ce travail, esquisser une typologie des fondamentalismes, avant d'inscrire l'analyse de cette pluralisation religieuse dans le cadre plus large des évolutions socio-culturelles modernes.

Une pluralisation à interpréter

- 20 Dans la plupart des sociétés africaines, le pluralisme religieux, dans sa forme première (forme la plus courante de l'expression du fait religieux), s'exprime par le fait que généralement musulmans, chrétiens et adeptes des religions traditionnelles se côtoient. À ce pluralisme s'est progressivement ajouté un processus de pluralisation interne au sein de chaque Église. Par pluralisation du religieux nous faisons référence à un ensemble de phénomènes, de dynamiques et de processus de diversification religieuse qui se traduisent par l'émergence de nouveaux groupes, de nouvelles figures d'entrepreneurs religieux, par une démultiplication de l'offre religieuse, un éclatement des dénominations existantes et par une fragmentation des acteurs.
- 21 En Occident, cette pluralisation religieuse a permis de remettre sérieusement en cause le paradigme de la sécularisation, du déclin et de la privatisation de la religion. En effet, depuis quelques décennies, on souligne le « besoin religieux » qui travaille les sociétés occidentales, on insiste sur la demande spirituelle qui s'y manifeste de multiples façons, et pas seulement en direction du christianisme. On remarque les poussées d'une religion émotionnelle dont la vigueur des sectes et des mouvements charismatiques, le succès des groupes de prière et de méditation, etc. en seraient les indices les plus visibles. Et l'on parle de « retour du religieux », de « renouveau du sacré » à l'œuvre à travers et au-delà du processus de laïcisation (Hervieu-Léger 1987). De même, depuis la fin des années 1970, on a remarqué une effervescence religieuse nouvelle sur le continent noir : ici, à côté des Églises traditionnelles, divers mouvements religieux principalement issus du christianisme et de l'islam ont fait une apparition remarquée : pentecôtismes d'obédiences diverses, courants missionnaires, renouveau catholique, prophétismes divers, groupes islamiques et islamistes. Cette effervescence du religieux ne doit toutefois pas être identifiée avec le vaste phénomène qu'il est aujourd'hui convenu d'appeler « retour du religieux » dont l'ampleur est mondiale mais qui ne correspond qu'imparfaitement à la situation africaine. Revenir, retourner à quelque chose, suppose au préalable que l'on se soit éloigné pendant un certain temps de cette même chose. Or en réalité, sur ce continent, contrairement à d'autres régions du globe, la religion n'a jamais été absente ou éclipsée en importance par d'autres phénomènes sociaux. L'Afrique en effet, n'a vécu ni la sortie du religieux ni la sécularisation que l'on prophétisait comme inhérentes au monde moderne. Au contraire, sur la terre africaine, il serait plus juste de parler d'une intensification, d'une amplification et d'une redynamisation des croyances et pratiques religieuses et, partant, d'une complexification des rapports entre sociétés, politique et religion.

Les *sûnites* : une diversité multidimensionnelle

- 22 Au Sénégal, le champ religieux est marqué du sceau de la pluralisation. Dans le cadre restreint de cet article, nous nous proposons d'étudier cette pluralisation religieuse à partir de la seule mouvance *sûnite*/fondamentaliste, sachant que le même travail pourrait être mené à partir des confréries ou à partir de la catégorie d'« islam mondain » (Otayek

& Soares 2009), ces musulmans ordinaires qui ne sont ni affiliés à un ordre soufi, ni partisans du fondamentalisme.

- 23 La catégorie *sûnite* ou fondamentaliste, comme nous l'avons précédemment souligné, est foisonnante et diverse. Elle rassemble des acteurs qui ont, comme base commune, un fondamentalisme doctrinal (désir de retour aux textes fondateurs), un imaginaire islamique (selon eux l'époque moderne est comparable à la *jahiliyya*) et un utopisme politique (globalité ou totalité de l'islam, refondation de Cité médinoise, islam comme panacée universelle) mais qui divergent dans leurs moyens d'actions, leurs objectifs à moyen-long terme ainsi que leurs discours. Cette diversité est institutionnelle (partis politiques, associations, mouvements sans statut juridique déterminé), fonctionnelle (diversité des champs dans lesquels se déploient leur activisme) et surtout doctrinale : derrière le concept unificateur de fondamentalisme se déploie une infinité de nuances qui font que chaque groupe revendique pour lui seul cette qualité de *sûnite*. Même s'ils partagent tous le souhait de l'advenue d'une société islamique, ils divergent dans le sens qu'ils donnent à leurs actions.
- 24 De fait, on est en présence d'une multitude de moyennes et petites associations aux sensibilités aussi diverses que variées. Certaines peuvent être doctrinalement proches mais les fusions sont extrêmement rares, et les schismes toujours possibles. Que ce soit au sein d'une même association ou entre associations concurrentes et les excommunications réciproques, les oppositions, les rivalités semblent plutôt être la règle. Le milieu *sûnite* est en effet à l'image du corps social, c'est-à-dire divers. On y trouve des *sûnites* qui ne jurent que par le pouvoir pour changer la société, ceux qui se défient de ce même pouvoir parce qu'impie et ceux qui acceptent de lui faire allégeance. Il y a ceux qui sont prêts à changer le cours des choses immédiatement en imposant la loi islamique ; ceux qui font de la patience et de la persuasion leurs uniques armes, ceux qui allient le travail islamique de terrain, l'apostolat (*da'wa*) avec l'entrisme politique. Par conséquent, le terme « mouvement *sûnite* » est un type-idéal qui s'inspire de la réalité sociale, pour décrire et simplifier une réalité infiniment plus complexe.
- 25 Il est décisif, comme nous le soulignons plus haut, de ne pas confondre les *sûnites*, cette communauté récemment apparue avec les sunnites qui représentent l'écrasante majorité des musulmans. Ces *sûnites* présentent en effet des caractéristiques spécifiques dans le paysage religieux sénégalais. Aucune de ces caractéristiques, prise isolément, ne suffit à les définir ; c'est leur cumul qui permet de les reconnaître. On les remarque à :
- une certaine manière de se vêtir : voile et habits amples pour les femmes, pantalon arrivant à mi-mollet et barbe pour les hommes ;
 - une certaine manière d'être et de faire : le (ou la) *sûnite* ne serre pas la main à une personne appartenant à l'autre sexe et adopte durant la prière le *qabdou* ou position dite des « bras croisés » sur la poitrine, position courante dans les pays arabes mais très significative au Sénégal. En effet, contrairement à la grande masse des musulmans sénégalais qui prient les bras allongés le long du corps, les *sûnites* posent sur leur poitrine leurs mains superposées¹¹ ;
 - ils n'appartiennent à aucune confrérie ;
 - un discours : généralement anti-occidental, anti-confrérique, anti-laïcité. La présence de l'élément religieux est prépondérante dans leur discours : tout est ramené et est expliqué par l'islam.
- 26 Vus du dehors, les *sûnites* sont donc avant tout une communauté, un groupe spécifique, dont les membres sont immédiatement identifiables, formant un ensemble distinct pour tous ceux qui sont extérieurs à leur mouvement. Une sorte de démarcation immédiate

existe entre « eux » et « les autres ». D'ailleurs la manière dont ils s'appellent est révélatrice de cette confraternité : les *sûnites* sont des *mbok* c'est-à-dire des parents les uns pour les autres. Chez eux, les liens spirituels dépassent ceux du sang. Il est incontestable que les *sûnites* font désormais partie intégrante du paysage islamique sénégalais en tant que groupe social conscient de son originalité, soudés par une adhésion collective à des valeurs communes : le nécessaire retour au Coran et à la *sunna* et la volonté d'instaurer une société régie par la loi islamique. Ce foyer restreint aspire en effet à un monothéisme épuré, à la plus pure orthodoxie, éloignés des pratiques mystiques des confréries et de l'islam populaire.

- 27 On peut distinguer trois sous-types dans la grande classe du fondamentalisme : un réformisme moderniste, un salafisme conservateur et un fondamentalisme politique (ou islamisme) dont l'apparition au Sénégal respecte peu ou prou cet ordre.

Le réformisme modernisateur

- 28 Dans les années 1950, de jeunes Ouest-africains partent étudier dans des universités arabes d'Afrique du Nord et du Machrek, implantent à leur retour, ce que l'on a appelé le réformisme islamique. Ces diplômés des universités arabes fondent en 1953 à Dakar, une organisation réformatrice sous-régionale, l'Union culturelle musulmane (en arabe, *al Ittihâd-ath-Thaqâfi al-Islami*). Ces « nouveaux intellectuels musulmans » se rattachent à la *Salafiyya* (Réformisme), courant islamique majeur des XIX^e et XX^e siècles théorisé par les penseurs du Proche-Orient que sont Afghani, Muhammad Abdou, Rashid Rida, Ibn Badis, Allal al-Fassi, etc. L'Union, organisation fédérale, se déclare en lutte contre les trois ennemis de la religion « le maraboutisme, le colonialisme et le capitalisme ». Ces réformistes, fort critiques à l'égard des marabouts et du pouvoir, prônent un islam rigoureux, débarrassé des innovations confrériques et respectueux des textes saints. C'est donc à partir de cette date que le mouvement réformiste s'organise véritablement en Afrique de l'Ouest, au Sénégal en particulier et trouve son *leader* charismatique, Cheikh Touré (1925-2005).
- 29 Les critiques souvent virulentes de l'UCM contre le maraboutisme, la présence coloniale, contre l'ignorance des masses, ainsi que son insistance pour imposer l'enseignement de l'arabe, ne doivent pourtant pas cacher que la doctrine de l'UCM était moderniste dans beaucoup de domaines. L'UCM se veut le représentant de l'islam « qui est par essence, par vocation, à l'avant-garde du progrès, de toutes les luttes contre la misère, contre l'exploitation de l'homme par l'homme »¹². Le progrès dans le respect de la religion est le maître-mot¹³ : il s'agit d'être « à la fois homme moderne et bon musulman » comme l'affirmait Mouhammed Abdou.
- 30 Après l'indépendance et en raison de profondes divergences doctrinales et politiques au sein de l'organisation, l'association ne tarde pas à se diviser en deux tendances : une première qui s'accommode aussi bien de la politique de l'État laïque seneghorien, que de l'islam soufi et qui souhaite que les réformistes se focalisent uniquement sur la sphère morale, éducative et culturelle, et un courant radical formé des réformistes qui tiennent à leur indépendance vis-à-vis du pouvoir, représenté par Cheikh Touré. Le schisme qui intervient en 1978 marque aussi symboliquement le passage à une nouvelle époque, celle de la naissance de la Jamatou Ibadou Rahmane, l'Association des serviteurs de Dieu, celle de l'islamisme proprement dit. L'UCM, qui existe toujours, poursuit ses activités

éducatives et culturelles. Elle est restée une association pro-gouvernementale, coupée du courant islamiste.

- 31 Par conséquent, à partir du courant réformiste, apparaît et se développe une frange islamiste : on peut en effet dater la naissance de l'islamisme sénégalais à partir de la création de la JIR. On peut donc légitimement se demander ce qui différencie le réformisme de l'islamisme. Les deux sont des concepts très proches, mouvants et difficiles à fixer. En nous inspirant de Marcel Cardaire (1954 : 73) on pourrait déjà isoler dans le réformisme une « forme primaire, purement religieuse » et « une forme secondaire » alliant la spiritualité aux mouvements politiques. Cette seconde évolution, théorisée par Rashid Rida (1865-1935) et ses successeurs, sera l'une des matrices intellectuelles de l'islamisme. En effet, contrairement à Muhammad Abdou, Rashid Rida, parti de la *Salafiyya*, évolua vers une doctrine plus politisée de l'islam au moment où le nationalisme égyptien était à son paroxysme. Il influença les Frères musulmans qui radicalisèrent ses perspectives. À partir des années 1980, au Sénégal et dans la plupart des pays arabo-musulmans, cette forme secondaire du réformisme supplantera la forme originelle plus piétiste, essentiellement axée sur l'éducation des masses. À partir de la scission d'avec l'UCM, les islamistes remettront ainsi en cause la totalité de l'ordre social existant, y compris les réformistes eux-mêmes. À partir de 1978, la rupture est nette : les islamistes se démarquent en effet non seulement des confréries et du pouvoir, mais aussi des réformistes, qui, même s'ils sont des *sûnites* comme eux, limitent leur action à la sphère morale et éducative.

Le salafisme piétiste et conservateur

- 32 En général, les mouvements fondamentalistes se déclarent apolitiques, (ils deviennent islamistes en se politisant). Ils ne sont pas tentés par l'exercice du pouvoir et limitent leurs activités à la *da'wa* (prédication), la moralisation, à l'action sociale et à l'enseignement. Nous considérons comme fondamentalistes conservateurs ou salafistes tous ceux qui, quoique favorables à l'État islamique, se limitent à des pratiques éthiques et moralisatrices, s'attachent uniquement à corriger la croyance et les pratiques religieuses comme le Falah¹⁴, le MAB, Ahmet Lo et ses étudiants, le *Tabligh*. L'idéologie salafiste, qui met toujours au premier plan le devoir d'imiter les *salaf* (les pieux devanciers), est rigide, rigoureuse et offre une lecture littéraliste des textes saints. Elle refuse cette qualité à tous les autres *sûnites*, parce qu'ils ont introduit des innovations en voulant adapter l'islam à la modernité. C'est-à-dire que tout ce qui n'a pas été fixé par le Coran, la *sunna* et les pieux des trois premières générations (les *salaf*) est *bid'a*, innovation blâmable. Le salafisme ainsi compris, fut d'abord incarné par le Falah, mais récemment, certains groupes ont commencé à se radicaliser sous l'influence d'arabisants revenus d'Arabie Saoudite. Cette frange qui connaît un essor fulgurant parmi les jeunes *sûnites*, se retrouve actuellement dans le discours d'Ahmet Lo, l'une des figures majeures du salafisme au Sénégal, et parmi les membres du MAB.
- 33 Un membre du MAB, nous expliquait ainsi son salafisme :
- « Cet islam de Muhammad et de ses Compagnons est le seul que nous reconnaissons ; comme l'a expliqué l'imam Mâlik, c'est cet islam-là que le Seigneur a béni, qu'il a parachevé pour nous. Nous prônons donc le retour au Coran et à la *sunna* sans rien y ajouter sans rien n'y omettre. 90 % des ouvrages qui se trouvent dans ma bibliothèque ont été écrits il y a des siècles, bien avant nous, nos pères et leurs pères. Ce sont là mes seules références. »

34 C'est exactement ce que confirme l'imam Sall du Falah :

« Être salafiste c'est donc vouloir retourner à l'authenticité. C'est vouloir vivre l'islam comme les pieux devanciers des trois premières générations (les *sala*f). Ceux-là ont connu l'islam authentique, agréé par Allah : ils avaient un État islamique, une foi inébranlable, une pratique parfaite, de bons caractères, des comportements et des valeurs islamiques. C'est à cet islam qu'il faut tendre, parce qu'il y a des choses qui sont immuables : la foi, la pratique, l'adoration, en somme tout ce qui a été déjà défini et fixé doit rester tel quel ; quand ces choses-là changent, elles ne sont plus bonnes. Ce sont des choses qui ne doivent pas changer »¹⁵.

35 Certes, la transformation de la société actuelle en Médine, l'archétype de la Cité islamique est leur ambition, mais aucun projet de type politique (c'est-à-dire l'élaboration de types d'actions et de discours spécifiques en vue de la gestion de la société globale) ne la porte véritablement. L'islam conservateur que prêche le *Tablîgh* ou qu'enseignent le Falah et Ahmet lo, a ceci de commun avec le salafisme figé et puritain de l'Arabie Saoudite (wahhabisme), qu'ils ne visent à déstabiliser un quelconque régime car ils se situent exclusivement dans la sphère religieuse et morale. L'Arabie Saoudite prend d'ailleurs en charge une grande partie de son financement (Samb 1989). Ainsi, on peut considérer l'apolitisme du Falah comme avéré : première association religieuse du Sénégal, on ne lui connaît pas d'activisme ou de stratégie politique depuis son implantation en 1946 et son institutionnalisation en 1975. Le Falah ne pose pas la question de la légitimité du pouvoir politique, ne profère aucun discours contre le pouvoir en place ou les confréries, ne produit aucune analyse de la situation politique ou sociale du pays. Il n'exprime pas en termes politiques sa volonté de réforme de la société :

« Le Falah est apolitique. Ce qui nous intéresse, ce n'est pas de gouverner demain, mais les principes sur lesquels on va gouverner dans le futur. On ne veut pas être des *leaders*, on veut faire une société qui choisisse des *leaders* conscients du Coran et de la *sunna*. »

36 Le mouvement s'investit exclusivement dans le travail caritatif et piétiste (prédication, bonnes œuvres) avec un effort particulier sur l'éducation et la formation grâce à un réseau d'écoles implantées au niveau national et sous-régional. Le Falah se préoccupe donc de la réislamisation de la population mais il se contente d'attendre la transformation naturelle de la société, dans une logique quasi « biologique » voulant que lorsque la majorité des hommes sera bonne, les dirigeants le seront aussi.

37 Dans cette même veine du fondamentalisme apolitique d'inspiration saoudienne, on retrouve Muhammad Ahmet Lo et ses disciples. En quelques années, M. Ahmet Lo est devenu incontournable dans le milieu *sûnite*. Ses prêches et conférences très courus, sont dupliqués et vendus sous forme de cassettes audio et de DVD dans la plupart des librairies *sûnites* ou échangés de manière plus informelle dans ces réseaux. On retrouve dans ses discours la même rhétorique fondamentaliste littéraliste fortement marquée par le wahhabisme.

38 Toutefois, l'exemple typique qui montre à quel point la ligne de partage entre groupes piétistes et islamistes est très mince est le MAB, le dernier né de la mouvance *sûnite*. Le MAB est en effet une communauté très jeune (elle n'existe que depuis 2002) et sa spécificité, consistant à refuser de s'organiser de manière structurée, entraîne *de facto* une sorte de semi-clandestinité et fait qu'il est extrêmement difficile de rencontrer ses membres. En réalité, l'appellation de « *Masralat al Bayra* » leur vient des autres associations islamiques car la question de l'allégeance au pouvoir établi est un point essentiel de leur doctrine. Eux, ne revendiquent pas cette appellation mais se considèrent

comme les seuls vrais salafistes, les seuls véritables partisans de la communauté pieuse des « *Ahl sunna wa jama'at* » :

« On ne veut pas partager le terme de salafistes avec les associations islamiques. Nous, nous sommes salafistes, eux ne le sont pas car ils divergent sur des fondements de la religion, des choses immuables. L'allégeance au pouvoir n'est pas quelque chose de secondaire mais c'est fondamental car l'islam est une religion globale. Être salafiste impose d'écouter et d'obéir à l'autorité, sinon on ne l'est pas. »

- 39 Le MAB se contente pour l'heure de prôner l'obéissance à l'autorité — parce qu'elle est musulmane — et d'insister sur la purification des croyances et l'éducation islamique (ce qui en fait donc un groupe salafiste conservateur). Mais ce mouvement peut se politiser et se radicaliser en cas de changement de direction politique du pays (si le pays venait à être dirigé par un chrétien par exemple). Ce groupe montre à quel point l'étude des groupes religieux doit s'inscrire dans une analyse dynamique, car les institutions évoluent et changent, elles s'adaptent à leur milieu qui les affecte en retour et se transforment au gré des circonstances politiques ou économiques. Né d'une scission au sein de l'AEMUD dont ils sont d'anciens membres, les partisans du MAB formulent une critique radicale de l'ensemble de la communauté *sûnite* et proposent un renouvellement total de la pensée islamiste. Aujourd'hui, il semblerait que les anciennes organisations structurées et hiérarchisées telles que la JIR ou l'AEMUD soient de plus en plus court-circuitées par ce type de structures semi-clandestines prônant une idéologie assez radicale sous la férule de maîtres salafistes. On ne connaît pas encore parfaitement la composition et l'organisation de ces groupes. Ses membres sont, pour l'essentiel, directement recrutés dans les quartiers, ceux de la banlieue en particulier et leur formation se fait sur le tas, à la va-vite. Les membres partent, au Soudan, au Nigeria, en Mauritanie, pour des stages intensifs de formation religieuse d'où ils reviennent exténués et endoctrinés.

Le fondamentalisme politique ou islamisme

- 40 Pour la plupart des chercheurs, deux conditions doivent être réunies pour être islamiste : opérer un retour aux textes fondateurs de l'islam et exprimer en termes politiques la volonté de réforme de la société (application intégrale de la *char'a*). Pour ce qui concerne le Sénégal, au moins, nous jugeons ces critères insuffisants. De nombreux groupes, comme les partis politiques d'obédience confrérique, ou d'autres structures islamiques comme celle des Hizbut-Tarquiyyah par exemple, qui considèrent que la laïcité est anti-islamique et que la *char'a* doit être instaurée comme loi suprême, se retrouveraient dans cette définition alors qu'ils ne sont pourtant pas islamistes. Comme l'a montré Olivier Roy (1992 : 15), l'islamisme s'inscrit certes dans cette ancienne revendication fondamentaliste, mais la dépasse. La nouveauté réside dans le fait que l'islamisme promeut une réforme non seulement morale¹⁶ mais mieux encore, il a à dire sur la politique, sur son sens, sur les conditions de sa légitimité et de son exercice, il affirme pouvoir faire de la politique avec pour programme le Coran et la *sunna*.
- 41 À notre sens, plusieurs conditions cumulatives doivent être remplies (par un groupe ou un individu) pour être qualifié d'islamiste. La première, qui nous semble une condition nécessaire, consiste en un retour aux textes fondateurs de l'islam (fondamentalisme) ; la deuxième consiste à souhaiter l'avènement d'une société fondée sur les référents symboliques de l'islam (le réformisme social) ; la dernière, qui doit s'ajouter aux précédentes et sans laquelle, de notre point de vue, l'on ne peut être qualifié d'islamiste,

est l'activisme politique dont l'objet est de faire advenir un État islamique. La dialectique de la rupture et de la refondation dans la démarche est ici essentielle. Un autre élément fondamental qui doit être pris en compte concerne le rejet de l'ordre social dominant. L'islamisme fournit des symboles, des discours et des structures permettant de remettre en cause une société décrite comme impie. Les islamistes contestent d'abord l'ordre social dominant et œuvrent méthodiquement à sa disparition, puis proposent de le refonder sur les bases précédemment évoquées. L'activisme politique peut aussi bien prendre la forme de la constitution d'un parti politique ayant comme objectif la conquête du pouvoir, que celui d'un travail de propagande idéologique (avec comme support des revues, des sites de l'Internet) visant à populariser des discours à fort contenu politique.

42 Hors de l'islamisme tel que nous l'avons précédemment défini, beaucoup de structures islamiques sont favorables à une islamisation de l'État et de la société (et partagent donc le même but que les islamistes), mais n'œuvrent pas activement dans ce sens ; elles ne peuvent donc être qualifiées, pour cette raison principalement, d'islamistes. Comme le remarquent avec justesse Ousmane Kane et Jean-Louis Triaud (1998 : 17) : « La thématique de l'islam politique (contre la laïcité anti-religieuse, contre Salman Rushdie, contre l'impérialisme et l'immoralisme occidental, etc.) rencontre une audience naturelle beaucoup plus vaste qui traverse l'ensemble du champ islamique, confréries comprises. » L'adhésion ou la sympathie pour de telles idées ne suffisent pas pour être qualifié d'islamiste. Aussi, sont islamistes ceux qui veulent l'État islamique et qui travaillent de façon politique pour y parvenir.

43 Parmi les plus importantes structures islamistes, on peut citer :

- la Jamatou Ibadou Rahmane : ou l'Association des serviteurs de Dieu créée en 1978 à Thiès par des dissidents de l'Union culturelle musulmane (UCM). Sa naissance marque un tournant décisif : on assiste au passage du réformisme à l'islamisme. Son objectif est d'« instaurer une société véritablement islamique au Sénégal ». Ses fondateurs s'inspirent des Frères musulmans égyptiens, de l'Algérien Ben Badis et du Pakistanais Maududi. La JIR occupe au sein du mouvement islamiste une place déterminante. C'est l'organisation la plus structurée et la mieux implantée au niveau national et qui regroupe le plus grand nombre d'adhérents. Trentenaire, elle a été la référence incontournable des *sûnites* des deuxième et troisième générations. La première déclaration politique de la JIR date de 1981, mais 1992 marque le véritable début de sa stratégie politique qui a consisté à soutenir les candidats de l'opposition les plus proches du mouvement islamique pour qu'en retour, ces derniers intègrent ses vues dans leurs programmes ;
- l'AEMUD : il a été prouvé dans la presque totalité des pays connaissant des mouvements islamistes, que l'université en est un lieu matriciel. Le Sénégal ne déroge pas à cette règle. Sous l'impulsion de la JIR, l'AEMUD est créée en 1984 par un groupuscule d'étudiants qui souhaitaient se retrouver afin d'accomplir leurs actes culturels en commun. En 1986, grâce à divers appuis, ils construisent eux-mêmes ce qui deviendra la Mosquée de l'Université, aujourd'hui réputée tenir des prêches politiques très critiques à l'égard du pouvoir. L'AEMUD ne tarde pourtant pas à prendre ses distances avec la JIR et développe une aile salafiste conservatrice rigide au contact d'arabisants revenus des pays du Golfe ; celle-ci finit à son tour par faire scission (le MAB, voir *supra*) ;
- le MRDS : la naissance du Mouvement de la réforme pour le développement social en 2001 est un phénomène décisif dans l'histoire du fondamentalisme au Sénégal. L'organisation d'islamistes dans le cadre d'un parti politique est, en effet, un phénomène nouveau. Le parti se veut « le bras politique du mouvement islamique au Sénégal ». Ce discours politique et

religieux, le MRDS ne le tient pourtant que devant un auditoire sûr, c'est-à-dire composé de *sûnites* comme eux-mêmes. En effet, la Constitution du Sénégal interdisant les partis à caractère religieux ou ethnique, le MRDS développe une stratégie fondée sur le contournement adroit de cette règle en tenant un discours « politiquement correct » qui évite consciencieusement de tomber dans la propagande islamiste. Le parti affirme se réclamer de l'idéologie « du développement social » qui doit « permettre aux Sénégalais de vivre décemment et d'avoir un travail, mais aussi d'adorer Dieu » (*sic*)¹⁷.

44 Conséquence logique, cette diversité formelle ou institutionnelle se décline aussi en :

- une diversité doctrinale : ce n'est certainement pas sans lien si l'AEMUD — qui s'inspire des théologiens les plus radicaux tels que Ibn Hanbal, Ibn Taymiyya, Mohamed Ibn Abdel Wahhab et surtout des théoriciens modernes de l'islamisme comme Sayyid Qutb, Cheikh Ibn Qayyim Al-Jawziyyah, Hasan At Tourabi, Cheikh Abd Al Hamid Kishk —, s'inscrit dans une dynamique de critique et de virulente contestation, même si elle ne connaît pas de dérives violentes. La JIR, quant à elle, s'inspire certes des Frères musulmans, mais contrairement à l'AEMUD, elle est plus proche de la première tendance, celle d'Hassan al Banna et de ses successeurs Hudaybi et Talmasani pour qui la transformation de la société passe essentiellement par le prêche, le travail social islamique et, dans certains cas, par la coopération avec le pouvoir¹⁸ ;
- une pluralité des rhétoriques : nous utilisons à dessein le terme « rhétoriques » au pluriel car même si les discours des organisations fondamentalistes convergent d'une manière générale autour de quelques thèmes centraux — celui de l'opposition à la laïcité, de la dégradation des mœurs, de la nécessité du retour à la religion, de l'islamisation de la société et de l'État —, les manières de dire divergent non seulement d'une organisation à l'autre (on peut ainsi décliner leurs discours en rhétoriques de la contestation, du pragmatisme ou encore de l'ambiguïté), mais plus significatif encore, elles évoluent au sein d'une même structure. Les associations ne parlent pas de la même façon, le langage contestataire de l'AEMUD par exemple, est totalement différent de celui plus savant du Falah (même si ces deux associations sont très proches doctrinalement), il est encore plus éloigné du discours « intellectualiste » du MRDS et du pragmatisme actuel de la JIR ;
- une diversité de stratégies politiques : on remarque différentes formes de participation politique. En effet, l'apolitisme reste le choix du Falah, d'Ahmet Lo et de la Jama'at *Tablîgh* par exemple, quand la participation indirecte est privilégiée par la JIR qui, dépassant les temps de la contestation, essaie d'infléchir islamiquement la politique du gouvernement. Elle favorise l'engagement politique de ses membres en leur recommandant de voter en faveur du candidat qui offre le plus de « garanties religieuses ». De plus, comme elle compte de nombreux membres au sein de la fonction publique (surtout au niveau de l'Éducation nationale), elle se livre de manière efficace et discrète à des formes de *lobbying*, voire de pression dans ce secteur au moins¹⁹. La constitution d'un parti politique, le MRDS, est l'étape ultime de la participation politique : l'entrisme est justifié en substance par les partisans de l'imam Mbaye Niang, par l'argument selon lequel pour changer le système laïque et impie, il faut d'abord l'avoir intégré.

45 On pourrait continuer l'exercice en montrant la variété des stratégies de réislamisation mises en place par ces organisations et la diversité des fonctions qu'elles remplissent. On comprend alors que si le fondamentalisme est une « mouvance polymorphe » (Amghar 2006 : 67), c'est sans doute que l'on vient y chercher plusieurs choses pouvant être différentes selon les individus, leurs trajectoires et leurs besoins spécifiques : une plus grande religiosité, la chaleur d'un groupe, la remoralisation d'une vie, la politisation de

ses idées, etc. Et au lieu de faire des *sûnites* « une masse indistincte et compacte », on verra que tout comme les nouveaux mouvements religieux dont parle Danielle Hervieu-Léger, le fondamentalisme fonctionne aussi comme une « religion à la carte », où l'on vient prendre ce qui nous intéresse.

- 46 Mais, il est aussi important d'essayer de donner un cadre interprétatif plus large de ce courant et de sa tendance à la pluralisation, cadre qui dépasserait les explications locales et conjoncturelles telles que le contexte politique, économique et culturel de pays en situation de postcolonie.

La pluralisation comme processus lié à la modernisation en cours

- 47 Il est en effet important de tenter d'expliquer les motifs qui sont à l'œuvre dans les dynamiques de pluralisation religieuse en Afrique subsaharienne. Au Sénégal, la pluralisation procède, entre autres, de la démonopolisation religieuse (le passage d'une société de type essentiellement confrérique depuis la colonisation, à une société religieusement plus concurrentielle avec l'apparition du réformisme, de l'islamisme, sans oublier l'islam mondain qui a toujours été présent), processus enclenché dans les années 1950 et continuant de produire des dynamiques de diversification qui aboutissent aujourd'hui à un véritable marché religieux. Ici, contrairement aux sociétés occidentales où elle fut souvent la conséquence du processus de sécularisation, la pluralisation a surtout procédé d'un double mouvement qui s'articule autour du rejet des formes religieuses traditionnelles et d'une dynamique de modernisation.
- 48 Soulignons d'emblée que ce processus de pluralisation religieuse n'est ni original, ni spécifique. Des dynamiques similaires ont été observées depuis quelques décennies déjà en Amérique du Nord, en Europe et en Asie par les spécialistes de ces régions. Yves Lambert (2000b : 87) souligne par exemple : « L'incertitude où nous plonge l'interprétation des évolutions religieuses des trente dernières années dans les pays occidentaux, évolutions qui déroutent par leur ampleur et leur caractère contradictoire, les déclines avoisinants avec les renouveaux, les décompositions avec les recombinaisons. » Face à ces courants divers et ces tendances opposées, il propose de prendre de la distance et de la hauteur en considérant toutes ces évolutions comme intrinsèquement liées à la modernité. Si, affirme-t-il, on conçoit la modernité comme un nouveau « tournant axial », c'est-à-dire comme une période de l'histoire caractérisée par un remodelage général du symbolique et du religieux, « ces processus religieux de déclin, d'adaptation, de redéfinition, d'innovation, de réactions conservatrices, de résurgences » (*ibid.* : 90) deviennent, du coup, plus intelligibles.
- 49 La portée heuristique d'une telle hypothèse est indéniable dans la mesure où elle permet de penser à nouveaux frais la modernité religieuse en Afrique. Sur la terre africaine comme dans les sociétés occidentales, la modernité/modernisation opère un remodelage général qui laisse « largement ouvertes les éventualités de déclin, de disparition, de redéfinition, d'émergences ou de réactions conservatrices des organisations religieuses » (*ibid.* : 91). L'Afrique en effet est rentrée de plain-pied dans la modernité, considérée comme une période historique « où une vision du monde donnée [marque] sa rupture avec le passé » (Kuçuradi 2003). Néanmoins, nous assistons ici, de manière particulière, à une imbrication entre modernité et modernisation. S'il est patent qu'une modernisation de la vie quotidienne, grâce aux produits de la civilisation technique est effective sur le continent, qu'une modernité politique et économique y prend forme, une des

implications majeures de la modernité, à savoir l'émergence d'un sujet conscient de son autonomie, ayant une approche rationnelle de tous les phénomènes de la nature et de la société est encore en cours²⁰, alors qu'elle est achevée voire radicalisée dans le monde occidental²¹. Nous postulons, dans cette lignée, qu'en Afrique, les recompositions religieuses sont à inscrire à la fois comme des effets de la modernisation mais aussi comme relevant de diverses stratégies que mettent en place des groupes spécifiques en vue de construire une modernité propre. Les acteurs religieux (surtout islamiques) procèdent certes souvent par réaction contre une modernité occidentale mais ils inventent aussi d'autres voies pour vivre leur religiosité. C'est ainsi à juste titre qu'un certain nombre de chercheurs a pu interpréter l'irruption de l'islamisme comme une réaction à la modernisation (au rabais) des sociétés arabo-musulmanes²² ; la voix d'un « Sud » exploité par des élites locales autoritaires subissant l'idéologie libérale et la domination culturelle des pays du Nord. Pour François Burgat (1995) par exemple, l'islamisme est une réponse du Sud, s'appuyant pour la première fois sur son identité et sa culture pour penser et vivre la modernité : ses référents, ses concepts sont tirés des cultures arabo-musulmanes. Olivier Roy (cité dans Burgat 2001 : 86) peut, de même, considérer l'islamisme comme une forme de « réappropriation culturelle de la modernité » faite par les sociétés arabo-musulmanes. En effet, le plaquage des recettes occidentales n'a pas tenu ses promesses de progrès et de bien-être : « La modernité s'avérait décevante au plus haut point » (Rodinson 1995 : 67). Nulle part, la greffe ne permit d'accéder à un bien-être comparable à celui de l'Occident. Les recompositions religieuses, les processus d'hybridation et de concurrence sont, alors, à replacer au moins dans ce cadre général qui prend place à partir de la moitié d'un XIX^e siècle marqué par les débuts de la conquête coloniale.

50 La pluralisation religieuse peut ainsi être interprétée en tant que voie spécifique vers une modernité « affranchissante », vers la création par les sociétés africaines de voies spécifiques pour une modernité réinventée.

51 ♦

52 Que nous apprend l'étude du fondamentalisme, de sa diversité, de la pluralité de ses acteurs dans la société sénégalaise, et au-delà africaine ? D'abord, lorsqu'on s'attarde sur le phénomène de la pluralisation religieuse, on retrouve le paradigme de la « banalité des sociétés africaines » (Bayart 1993), prises comme toutes les autres dans des processus de remodelage et de diversification. On observe ce phénomène d'expansion et de diversification de groupes religieux en Europe, en Amérique et en Asie depuis le début du XX^e siècle. Autrement dit, le religieux, partout sur la planète, est travaillé par les mêmes tendances lourdes qui s'expriment localement sous des formes spécifiques. Cette perspective historique et transversale désenclave l'approche des phénomènes islamiques africains et leur enlève ce caractère essentialiste ou irréductible qu'on leur applique trop vite et trop souvent. Une telle approche n'empêche en rien, comme le rappelle Constant Hamès (2003), de prendre en charge les logiques spécifiques et évolutives du religieux dans ses dimensions sociales, politiques, linguistiques, culturelles, mystiques, etc.

53 Ensuite, cette question renvoie à celle de la construction de la modernité africaine. En effet, si la modernité religieuse appréhendée à partir du monde occidental, renvoie à la place et aux pratiques des organisations religieuses dans une société moderne qui n'attend d'elles, ni ses valeurs, ni sa légitimation (Séguy 1989), dans le cas qui nous intéresse (et on pourrait étendre cette analyse à toute la région musulmane), on peut dire que la construction d'une modernité africaine, pour qu'elle soit profonde et durable,

devra être irriguée par ses propres référents culturels et religieux, car la religion reste ici un élément fortement structurant.

BIBLIOGRAPHIE

AMGHAR, S.

2006 – « Le salafisme en Europe. La mouvance polymorphe d'une radicalisation », *Politique étrangère*, 1 : 65-78.

ARENDT, H.

1990 – *La nature du Totalitarisme*, Payot, Paris.

AUGIS, E.

2009 – « Les jeunes femmes sunnites et la libéralisation économique à Dakar », *Afrique contemporaine*, 231 (3) : 77-97.

BA, M.-P.

2007 – *L'islamisme au Sénégal (1978-2007)*, Rennes, Thèse de doctorat, Rennes, Université de Rennes 1.

BAYART, J.-F. (DIR.)

1993 – *Religion et modernité politique en Afrique noire. « Dieu pour tous et chacun pour soi »*, Paris, Karthala.

BERGER, P.-L. & LUCKMANN, T.

1967 – « Aspects sociologiques du pluralisme », *Archives de sociologie des religions*, 23 : 117-127.

BOURDIEU, P.

1971 – « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, 12 (3) : 295-334.

BURGAT, F.

1995 – *L'islamisme au Maghreb, la voix du Sud*, Paris, Payot.

2001 – « De l'islamisme au post-islamisme, vie et mort d'un concept », *Esprit*, août-sept. : 82-92.

CARDAIRE, M.

1954 – *L'islam et le terroir africain*, Koulouba, Imprimerie du gouvernement.

CARRÉ, O.

1984 – *Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyied Qutb. Frère musulman radical*, Paris, Éditions du Cerf.

1991 – *L'utopie islamique dans l'Orient arabe*, Paris, FNSP.

COLLIOT-THÉLÈNE, C.

1995 – « Rationalisation et désenchantement du monde : problèmes d'interprétation de la sociologie des religions de Max Weber », *Archives de sciences sociales des religions*, 89 : 61-81.

DESROCHE, H.

1967 – « Sociologie religieuse et sociologie fonctionnelle », *Archives de sociologie des religions*, 23 : 3-17.

DIEYE, M. M.

1995 – *L’islamisme au Sénégal : crise de société et/ou dynamisme de l’islam*, Thèse de doctorat, Dakar, Université Cheikh Anta Diop.

FILLION, N.

2006 – « Épistémologie et sociologie de la connaissance », *Revue Phares*, 6 <http://www.ulaval.ca/phares/vol6_hiver06/vol6_hiver06.html>.

FRÉGOSI, F.

2005 – « Les musulmans laïques en France : une mouvance plurielle et contradictoire », *Maghreb-Machrek*, 185 : 33-43.

GHALIOUN, B.

1997 – *Islam et politique : la modernité trahie*, Paris, La Découverte.

GOMEZ-PEREZ, M.

1994 – « L’islamisme à Dakar : d’un contrôle social total à une culture du pouvoir ? », *Afrika Spectrum*, 29 : 79-98.

GOMEZ-PEREZ, M. (DIR.)

2005 – *L’islam politique au sud du Sahara, identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala.

GUTWIRTH, J.

1978 – « Ethnologie et fait religieux : un dossier », *Revue française de sociologie*, 19 (4) : 563-569.

HAMÈS, C.

2003 – « Review, L’islam mondialisé, d’Olivier Roy », *Archives de sciences sociales des religions*, 122 : 118-121.

HERVIEU-LÉGER, D.

1987 – « Faut-il définir la religion ? Questions préalables à la construction d’une sociologie de la modernité religieuse », *Archives de sciences sociales des religions*, 63 (1), numéro spécial du Trentenaire de la revue « Les Sciences Sociales des Religions aujourd’hui : jalons et questions » : 11-30.

KANE, O. & TRIAUD, J.-L. (DIR.)

1998 – *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris, Karthala.

KANE, O. & VILLALÓN, L.

1998 – « Entre confrérisme, réformisme et islamisme : les mustarchidin du Sénégal », in O. KANE & J.-L. TRIAUD (dir.), *op. cit.* : 265-310.

KEPEL, G.

1984 – *Le Prophète et le Pharaon*, Paris, La Découverte.

1991 – *La revanche de Dieu. Chrétiens, Juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Éditions du Seuil.

2003 – *Jihad, expansion et déclin de l’islamisme*, Paris, Gallimard.

KUÇURADI, I.

2003 – « “Rationalité” et “rationalités” dans le cadre du débat modernisme-post-modernisme », *Diogenes*, 202 (2) : 12-20.

LAMBERT, Y.

2000a – « Formes religieuses caractéristiques de l’ultramodernité : France, Pays-Bas, États-Unis, Japon, analyses globales », *Archives de sciences sociales des religions*, 109 : 5-9.

- 2000b – « Religion, modernité, ultramodernité : une analyse en terme de “tournant axial” », *Archives de sciences sociales des religions*, 109 : 87-116.
- LAMCHICHI, A.
1997 – *L’islamisme en question(s)*, Paris, L’Harmattan.
2001 – *L’islamisme politique*, Paris, L’Harmattan.
- LUNEAU, R.
1976 – « Du monde religieux de l’homme africain aujourd’hui », *Archives de sciences sociales des religions*, 41 : 37-45.
- MARSHALL-FRATANI, R. & PÉCLARD, D.
2002 – « La religion du sujet en Afrique », *Politique Africaine*, 87 : 5-19.
- MICHEL, P.
1993a – « Le croire, l’acteur et le chercheur », Introduction au dossier « Croire et modernité », *Archives de sciences sociales des religions*, 81 : 7-16.
1993b – « Pour une sociologie des itinéraires de sens : une lecture politique du rapport entre croire et institution », *Archives de sciences sociales des religions*, 82 : 223-238.
- OTAYEK, R.
1993 – *Le radicalisme islamique au sud du Sahara, da’wa, arabisation et critique de l’Occident*, Paris, Karthala.
- OTAYEK, R. & SOARES, B. (DIR.)
2009 – *Islam, État et société en Afrique*, Paris, Karthala.
- PHARO, P.
1985 – « Problèmes empiriques de la sociologie compréhensive », *Revue française de sociologie*, 26 (1) : 120-149.
- PIGA, A.
2003 – *Islam et villes en Afrique au sud du Sahara, entre soufisme et fondamentalisme*, Paris, Karthala.
- RODINSON, M.
1995 – *L’islam, politique et croyance*, Paris, Agora.
- ROUSSILLON, A.
2001 – « Les islamologues dans l’impasse », *Esprit*, août-sept. : 93-115.
- ROY, O.
1992 – *L’échec de l’islam politique*, Paris, Éditions du Seuil (« Esprit »).
2001 – « Les islamologues ont-ils inventé l’islamisme ? », *Esprit*, août-sept. : 116-138.
2002 – *Généalogie de l’islamisme*, Paris, Hachette (« Pluriel »).
- SAMB, B.
1989 – « Le rôle des associations islamiques dans la régulation politique et sociale en milieu urbain au Sénégal », *Annales de la FLSH, NEA*, 19 : 95-106.
- SAMSON, F.
2005 – *Les marabouts de l’islam politique : le Dahiratoul Moustarchidina Wal Moustarchidaty, un mouvement néoconfrérie sénégalais*, Paris, Karthala.
- SARTORI, G.
1994 – « Bien comparer, mal comparer », *Revue Internationale de Politique Comparée*, 1 (1) : 19-36.
- SÉGUY, J.
1970 – « Sociologie de la connaissance et sociologie des religions », *Archives de sociologie des*

religions, 30 : 91-107.

1989 – « Modernité religieuse, religion métaphorique et rationalité », *Archives de sciences sociales des religions*, 67 : 191-210.

TAPIA, C.

1977 – « Propositions méthodologiques pour l'étude des comportements religieux. Communautés et pratiques religieuses dans le judaïsme français », *Archives de sciences sociales des religions*, 44 (1) : 93-101.

WILLAIME, J.-P.

1993 – « Du protestantisme comme objet sociologique : leçon inaugurale », *Archives de sciences sociales des religions*, 83 : 159-178.

NOTES

1. « À l'origine, la *da'ira* était une organisation de culte et d'entraide réunissant les disciples d'un marabout ou d'une confrérie donnée en milieu urbain. Elle a évolué pour devenir la base de structuration de toutes les confréries religieuses sénégalaises » (KANE & VILLALÓN 1998 : 269).

2. Nom des membres de la Jamatou Ibadou Rahmane, l'Association des serviteurs de Dieu, l'une des premières associations islamiques de grande envergure, née d'un schisme d'avec l'UCM.

3. Les quatre premiers califes de l'islam et les autres compagnons du Prophète (les *sahaba*), leurs successeurs et les successeurs de ceux-ci forment ce que les théologiens appellent les « *Salaf* » ou pieux ancêtres. Ces trois générations incarnent l'âge d'or de l'islam, ils se distinguaient par leur piété exemplaire, leurs vertus et leurs succès militaires et politiques qui ont permis l'expansion de l'islam. S'il est vrai que les musulmans d'une manière générale se réfèrent tous à ces trois premières générations, les fondamentalistes se réclament de manière plus exclusiviste et plus bruyante du salafisme. Mais dans l'étude de cas qui nous intéresse, à savoir le Sénégal et pour des motifs que nous explicitons plus bas, nous réservons cette appellation à quelques structures seulement, celles qui sont précisément conservatrices, littéralistes, souvent influencées par l'islam saoudien et qui rejettent l'éthique qui fonde la modernité (Falah, Ahmet Lo et ses étudiants, MAB).

4. Celui effectué durant notre thèse de doctorat (BA : 2007) qui portait sur *L'islamisme au Sénégal de 1978 à 2007*.

5. Le « Mouvement Al falah pour la culture et l'éducation islamique authentiques », créé en 1946.

6. On peut définir le néoconfrérisme comme un mouvement de réforme au sein des confréries. Sur le néoconfrérisme en général et celui des Moustarchidines en particulier, on lira avec profit Fabienne SAMSON (2005).

7. Le Mouvement de la réforme pour le développement social, créé en 2001 est dirigé par l'imam Mbaye Niang (actuellement député) et est le seul parti islamiste au Sénégal.

8. Pour éviter toute confusion avec la masse des musulmans sunnites tout en respectant la manière dont cette population-cible se qualifie, nous proposons par exemple dans ce cas de conserver ce terme de sunnite mais retranscrit de sorte que la confusion soit levée : on mettra un « n », un chapeau au « û » et on l'écrira en italique. Sunnites signifiera la grande masse des croyants musulmans par opposition au chiites et aux

kharijites et le néologisme *sûnites*, cette communauté particulière qui prétend vivre la *sunna* du Prophète de manière intégrale.

9. Signifie littéralement : litige sur la question de l'allégeance au pouvoir, groupuscule salafite né en 2002.

10. Ahmet Lo a fait ses études en Arabie Saoudite couronnées par un « doctorat » en théologie de l'Université de Médine. À son retour au Sénégal, il fonde une faculté de théologie, l'École supérieure africaine des hautes études islamiques (ESAHEI) où il enseigne un islam salafiste.

11. Ils appuient cette pratique sur cette déclaration de Mâlik Ibn Anas « Abou Azim m'a dit que les gens de Médine ordonnaient de croiser les mains sur la poitrine [...]. Je sais qu'ils tiennent cela du Prophète ». Cette querelle entre « bras croisés » et « bras allongés » a opposé, dans beaucoup de pays d'Afrique noire, les réformistes et les wahhabites aux membres des confréries. En Afrique de l'Ouest en général, la manière dont on prie est quasi-automatiquement révélatrice de l'appartenance à l'une ou l'autre de ces doctrines.

12. Rapport d'orientation de l'UCM/Congrès fédéral de décembre 1957 à Dakar.

13. Les références au progrès sont nombreuses : « Le remède consiste [...] à faire naître un ardent désir de progrès dans le cerveau des jeunes », in Préambules aux statuts de l'UCM et dans le rapport d'orientation de 1957 : « N'oublions pas que nous sommes à l'âge de l'atome et du sputnik. »

14. Le nom complet est « Mouvement Al falah pour la culture et l'éducation islamique authentiques », *falah* signifie bonheur, c'est aussi le nom de l'école fréquentée par le fondateur du mouvement en Arabie Saoudite.

15. Entretien du 17/09/05 avec l'imam Sall, responsable de la prédication au Falah, à son domicile.

16. N'oublions pas non plus que le fondamentalisme est d'abord le projet d'une moralisation de l'individu et d'une spiritualisation du temporel. La clé du succès de ces nouveaux mouvements religieux réside précisément dans leur capacité à offrir aux individus différents outils, des « techniques de soi » ou plus exactement des « techniques éthiques de soi » qui, comme l'affirme Michel Foucault, cité par R. MARSHALL-FRATANI & D. PÉCLARD (2002 : 12) leur « permettent [...] d'effectuer seuls ou avec d'autres, un certain nombre d'opérations sur leurs corps et leurs âmes, leurs pensées, leurs conduites, leurs modes d'être ; de se transformer afin d'atteindre un certain état de bonheur, de pureté, de sagesse, de perfection ou d'immortalité ».

17. Voir *Le Soleil* du vendredi 1^{er} juin 2001.

18. On pourrait multiplier les exemples de diversité doctrinale ou d'interprétation, en montrant par exemple que sur la question controversée de la femme (on aurait pu prendre le cas de la laïcité ou de la démocratie), trois écoles au moins livrent des conceptions différentes sur le statut et le rôle de celle-ci : à côté d'une minorité archaïco-misogyne (Falah, MAB) qui fait l'éloge de la *burka* et de la réclusion à la mode taliban, milite une autre minorité qui fait, elle, la promotion des femmes : ce sont les « réformistes féministes » aujourd'hui représentés par l'UCM. Entre ces deux positions extrêmes, la majorité islamiste campe sur une position conservatrice et puritaine (JIR, AEMUD). Paradoxe ou aberration ? Tous puisent aux mêmes sources pour légitimer des positions aussi éloignées : le Coran, la *sunna* et le consensus des *ulamâ* (*ijma*) semblent autoriser toutes les interprétations. C'est dire s'il faut se garder des lectures simplistes

qui, sur la question très sensible du statut de la femme en particulier, se complaisent à n'exhiber que les versions les plus rétrogrades des fondamentalistes.

19. Nous pensons, ici, par exemple au rôle important que ses membres ont pu jouer dans la mise sur *agenda* et la promulgation du décret portant l'enseignement religieux dans le primaire.

20. Nous pensons à la relation complexe qui existe entre émergence d'un sujet autonome (citoyen) et appartenance à une confrérie religieuse par exemple. La condition de *talibé*, qui est celle d'une soumission à l'autorité morale voire politique d'un guide religieux, n'est-elle pas un frein au processus d'autonomisation de l'individu ?

21. Il est à cet égard significatif que les débats portent aujourd'hui davantage sur les notions de post-modernité et d'ultra-modernité en Occident alors que l'autonomisation du sujet des contraintes socioculturelles et religieuses est, dans le meilleur des cas, relative en Afrique.

22. Voir entre autres, les analyses de François BURGAT (1995), d'Olivier CARRÉ (1991, 1993), de Burhan GHALIOUN (1997), de Gilles KEPÉL (1984, 1991, 2003), d'Abderrahim LAMCHICHI (1997, 2001), d'Alain ROUSSILLON (2001), d'Olivier ROY (2002), etc.

RÉSUMÉS

Résumé

Cet article s'intéresse à l'analyse des processus de pluralisation religieuse au Sénégal. Plus spécifiquement, il étudie la diversification religieuse au sein de la mouvance fondamentaliste sénégalaise qui se traduit par exemple par l'émergence de nouveaux groupes, de nouvelles figures d'entrepreneurs religieux ou encore par une démultiplication de l'offre religieuse. Deux objectifs majeurs sous-tendent cette recherche. Il s'agit d'abord de déconstruire la manière de rendre compte de ces dynamiques de pluralisation religieuse dans la mesure où les modes de production d'une telle connaissance ne respectent pas toujours les conditions élémentaires de scientificité. Nous montrons l'importance de construire une pratique de recherche qui prenne en charge en amont un certain nombre de précautions méthodologiques et épistémologiques. Ensuite, nous proposons une typologie opératoire du fondamentalisme au Sénégal, qui est une véritable « mouvance plurielle et contradictoire » et une interprétation dynamique de ce phénomène de pluralisation religieuse en termes de « tournant axial » moderne.

The Diversity of Senegalese Fundamentalism

This article is interested in the analysis of the processes of religious pluralization in Senegal. More specifically, it studies the religious diversification within the Senegalese fundamentalist sphere of influence which is translated for example by the emergence of new groups, new figures of religious entrepreneurs or still by an increase of the religious offer. Two major objectives underlie this research. It is a question at first of deconstructing the way of reporting these dynamics of religious pluralization as far as the modes of production of such a knowledge do not still respect the elementary conditions of scientificity. We show the importance to build a practice of research which takes care upstream of certain number of methodological and epistemological precautions. Then, we propose an operating typology of the fundamentalism in

Senegal, which is a real “plural and contradictory sphere of influence” and one a dynamic interpretation of this phenomenon of religious pluralization in terms of “axial modern bend”.

INDEX

Mots-clés : Sénégal, fondamentalisme, pluralisation religieuse, religion, salafisme, sociologie de la connaissance

Keywords : Senegal, Fundamentalism, Religious Pluralization, Religion, Salafisme, Sociology of the Knowledge

AUTEUR

MAME-PENDA BA

UFR des Sciences juridique et politique (SJP), Université Gaston Berger, Saint-Louis, Sénégal.