La concurrence islamique comme enjeu de laïcité de l'État. Exemples comparés du Sénégal et du Burkina Faso

Fabienne SAMSON

Je propose, dans cette communication, d'aborder la thématique de l'islam et de la laïcité par le biais d'une analyse comparative entre deux pays voisins – le Sénégal et le Burkina Faso – et d'orienter mon propos sur la question de *la concurrence islamique comme enjeu de laïcité de l'Etat*. L'objectif sera de soulever la problématique de l'arbitrage de l'État face à la compétition existante entre divers groupes islamiques, dans ces deux pays.

Pourquoi choisir le Sénégal et le Burkina Faso qui, bien que proches géographiquement, ont néanmoins une histoire coloniale différente et des configurations sociopolitiques actuelles divergentes ? L'islam, d'ailleurs, n'y est pas pratiqué de la même manière, n'y tient pas le même rôle au sein de la société, ni le même statut.

Mon travail, depuis plusieurs années, sur les pratiques islamiques actuelles dans ces deux pays, me permet d'établir un parallèle : au Sénégal comme au Burkina Faso, l'islam y est pluriel et concurrentiel, notamment pour l'occupation de l'espace public. De plus, les acteurs islamiques y développent quasiment tous, sauf exception près, une même conception « positive » de la laïcité sur laquelle je reviendrai en fin de l'article. À ce titre, une perspective comparative est intéressante. Elle permettra de montrer que la pluralité islamique se traduit de manières différentes dans ces deux pays, mais que, finalement, la compétition entre groupes islamiques les renvoie, dans les deux cas, à réclamer un État laïc fort, régulateur et garant des droits de chacun. La comparaison démontrera également que, dans les deux pays, l'État, constitutionnellement laïc, utilise, en fonction de ses propres intérêts, cette diversité et cette compétition islamique afin d'assoir son autorité et contrôler les acteurs en lice.

Ainsi, cette présentation, après avoir contextualisé le rôle et la place de l'islam dans chacun des deux pays, et décrit la manière dont se traduit la pluralité islamique au Sénégal comme au Burkina Faso, analysera la manière dont les États sénégalais et burkinabé jouent avec cette rivalité islamique. Enfin, la conclusion portera sur la réaction des acteurs islamiques face à cette « non-neutralité » de l'État.

La concurrence islamique dans chacun des deux pays

Comme cela a été dit, l'histoire, le rôle et la configuration de l'islam sont différents au Sénégal et au Burkina Faso. Néanmoins, des similitudes peuvent être élaborées dans l'analyse de la division et de la pluralité islamique dans ces deux pays.

Le Sénégal actuel est composé d'une population très majoritairement musulmane, où les normes sociales sont largement élaborées par l'islam. Les conversions massives de la population datent du XIXe siècle, c'est-à-dire de l'époque coloniale qui favorisa cet essor (Triaud 1992). Durant cette période, plusieurs confréries soufies s'imposèrent au Sénégal, notamment la *Tijâniyya*, scindée en diverses branches ; et naquit la *Mouridiyya*, ordre soufi sénégalais fondé par Cheikh Amadou Bamba. Depuis lors, la *Tijâniyya* et la *Mouridiyya* sont les deux voix islamiques les plus importantes au Sénégal, pays singularisé, vis-à-vis de ses voisins, par une pratique islamique essentiellement tournée vers les confréries ou *turuq* en arabe (*tarîqa* au singulier) qui marginalisent, encore aujourd'hui, les groupes salafistes et wahhabites.

Effectivement, les mouvements dits « de réforme » (Samson 2012), présents dans le pays depuis les années 1930, et portés par diverses associations (la Fraternité Musulmane, l'UCM de Cheikh Touré, etc.) qui luttaient, entre autre, contre les « marabouts »[1] et le système confrérique (Gomez-Perez 1997), n'ont jamais détrôné les guides soufis, représentants d'un islam dit « populaire ». Au Sénégal, les héros nationaux, porteurs d'un nouvel ordre social, ont toujours été des leaders maraboutiques, tels les personnages historiques et charismatiques El Hadj Umar Tall, Cheikh Amadou Bamba, ou El Hadj Malick Sy, puisque l'islam confrérique, structuré en diverses grandes *zawiyas*[2] pendant la colonisation, a toujours été considéré comme le défenseur du peuple (Triaud, *ibid.*). En échange, les tenants des idées « réformistes » constituèrent, dans la moitié du XXe siècle, une petite élite de lettrés sans base sociale véritable. Là réside l'une des grandes différences entre le Sénégal et le Burkina Faso : les associations wahhabites ou salafistes sont, encore aujourd'hui, peu populaires au Sénégal, même si elles se multiplièrent dans les années 1980 (mouvement Ibadou Rahman, l'Association des Etudiants Musulmans du Sénégal, Jamra, etc.) (Ba 2012), alors qu'elles prennent plus d'importance dans la société burkinabé.

Aujourd'hui, la pluralité islamique au Sénégal transparait essentiellement entre les différentes *turuq*, mais également à l'intérieur de chacune des branches d'une même *tariqa* : la *Tijâniyya* et la *Mouridiyya* sont elles-mêmes divisées en leur sein. Par conséquent, des acteurs religieux d'une même famille, habituellement de générations différentes, se livrent souvent une rude concurrence. La renommée et la légitimité d'un guide dépendent de

1. Ce terme, largement utilisé au Sénégal, est à entendre dans le sens de guide soufi.
2. Lieu d'implantation géographique d'une famille maraboutique.

sa capacité à recruter des fidèles. Dans un contexte de familles maraboutiques très élargies, où les multiples descendants des pères fondateurs (Cheikh Amadou Bamba, El Hadj Malick Sy) ont tous une légitimité spirituelle grâce à la baraka héritée de leur ancêtre, la rivalité entre fils, frères, petit-fils, neveux, etc., est rude. Elle éclate souvent au grand jour, par la presse et communiqués divers, et ces querelles peuvent parfois devenir relativement violentes[3].

De cette pluralité est née, au Sénégal, depuis quelques décennies, une nouvelle mouvance de réforme interne au système maraboutique. Elle est portée par une génération de guides spirituels, mondains, urbains, moralisateurs d'un nouveau genre, appelés au Sénégal « les marabouts de jeunes ». Les plus connus sont Moustapha Sy, responsable du *Dahiratoul Moustarchidina wal Moustarchidaty*, issu de la *Tijâniyya* (Kane et Villalon 1995 ; Samson 2005), Modou Kara Mbacké, leader du Mouvement Mondial pour l'Unicité de Dieu (Samson 2007), et Cheikh Béthio Thioune, guide du mouvement des Thiantacounes (Havard 2007), tous deux issus de la *Mouridiyya*.

Le Burkina Faso est un pays composé majoritairement de musulmans mais, à l'inverse du Sénégal, les acteurs de l'islam sont en quête d'une meilleure reconnaissance sociale, face à une élite historiquement chrétienne. L'autre grande caractéristique de l'islam dans ce pays est son éclatement entre groupes soufis, essentiellement de la *Tijâniyya* onze et douze grains (Hamallisme) (Soares 2000), et une large palette de tendances islamiques dites « réformistes ». Toutefois, la pluralité islamique repose finalement, comme au Sénégal, sur des divisions principalement internes. Le mouvement « sunnite », issu de la *Wahabiyya*, très important socialement, est scindé en plusieurs branches rivales, de même que la *Tijâniyya*, prépondérante en nombre de fidèles, mais très divisée.

Celle-ci, présente tardivement au Burkina Faso (la première *zawiya* du pays fut fondée à Ramatoulaye en 1920 par Aboubakar Maïga), est toujours majoritaire, notamment au Nord, mais est fractionnée en plusieurs branches dont les deux plus importantes sont en concurrence depuis leur création : il s'agit de la famille Maïga issue de Ramatoulaye, et de la famille Doukouré, issue de Djibo. Actuellement, les deux centres religieux, ou *zawiya* en arabe, ont leur siège à Ouagadougou, et rivalisent pour le leadership de la *tariqa*. Le wahhabisme, lui, est présent en Haute-Volta depuis les années 1920-1930, mais ne s'est réellement développé qu'à partir de 1958, lorsque la première section de l'UCM vit le jour à Bobo Dioulasso. À partir de l'indépendance en 1960, la *Wahhabiyya* s'installa sur l'ensemble du territoire (Cissé 1998), particulièrement mal vue et mise à l'écart par les autres musulmans. Les acteurs islamiques qui la composaient se réunirent, à partir de 1973, au sein d'un mouvement officiellement appelé « mouvement sunnite » qui, durant les décennies suivantes, connut de grands troubles. En effet, des scissions internes entre arabisants et non-arabisants, et entre

3. Ce terme, largement utilisé au Sénégal, est à entendre dans le sens de guide soufi.

générations, entrainèrent dans les années 1990 de graves crises violentes parfois mortelles (*ibid.*).

Depuis les années 1960, le grand travail des acteurs islamiques burkinabé, toutes tendances confondues, est d'essayer de se regrouper, partant du constat que leur extrême division les pénalise, car les empêche de parler d'une voix unique face à un État accusé d'être toujours plutôt favorable aux chrétiens. Néanmoins, depuis cette époque, ces tentatives de regroupement et d'union ont quasiment toutes échoué.

En 1962, la Communauté Musulmane de Haute Volta (CMHV) est créée dans l'objectif de réunir sous une même appellation tous les musulmans du pays, afin de palier la prépondérance des chrétiens dans l'administration et dans tous les postes stratégiques. Néanmoins, les Wahhabites ne restèrent pas longtemps au sein de la CMVH, les antagonismes entre eux et les *Tijânî* étant trop importants. Dans les années 1980, l'État, qui souhaitait garder cette instance islamique unique qu'il pouvait contrôler et encadrer, dut intervenir pour imposer une solution, donnant la direction aux réformistes tandis que les « traditionnalistes » furent relayés au conseil islamique purement consultatif.

La CMVH, divisée dès le départ, devint ensuite la Communauté Musulmane du Burkina Faso (CMBF) qui connut également des éclatements. Aujourd'hui, la Fédération des Associations Islamiques du Burkina (FAIB) essaie à nouveau de jouer un rôle fédérateur. Les dirigeants de tous les groupes islamiques importants au Burkina y sont représentés, mais ont des fonctions très pragmatiques : décider du calendrier des fêtes musulmanes, de l'organisation du Hadj, etc. Les sujets doctrinaux qui fâchent ne sont pas abordés et la FAIB ne crée pas l'unité des musulmans tant recherchée.

D'ailleurs, de nouveaux mouvements viennent, depuis quelques années, semer le trouble dans cette unité de façade de l'islam burkinabé : la *Ahmadiyya*, ou *Jama'at islamique Ahmadiyya*[1], par exemple, jugée non islamique par les instances musulmanes du pays, s'impose de plus en plus ouvertement dans le pays, et fait un prosélytisme ostentatoire qui ajoute à ce paysage éclaté.

Le jeu des États face à la pluralité islamique

Ce bref aperçu de la pluralité islamique au Sénégal et au Burkina Faso pose la question des répercussions politiques de telles divisions. Dans des pays où les sphères politique et religieuse sont étroitement liées, où l'une et l'autre cherchent à se contrôler mutuellement, nous allons analyser la manière dont les États de ces deux pays utilisent ces rivalités religieuses pour asseoir leur propre autorité.

La politisation des mouvements islamiques est très différente au Sénégal et au Burkina Faso.

Au Burkina Faso, l'islam n'a jamais, depuis ses origines, formé une force contestataire de la société et du pouvoir politique (Otayek 1996). Certes,

4. Il s'agit là du nom officiel de la *Ahmadiyya*, le terme *jama'at* signifiant « communauté » en arabe.

les associations islamiques ont essayé, à maintes reprises, de s'organiser pour faire face à l'État. Néanmoins, elles restent toujours plus ou moins subordonnées au pouvoir politique. Aujourd'hui, les acteurs islamiques sont plus dans une quête de légitimité et de reconnaissance par l'État, que dans un processus de contestation.

Au Sénégal, la configuration est inverse. Sous la colonisation tout d'abord, la politique d'accommodement (ou d'accommodation) a permis aux guides religieux fondateurs des grandes *zawiyas* de jouer très tôt un rôle social et politique. Cette relation s'est renforcée après l'indépendance en 1960 : les hommes politiques ont compris le poids social des confréries religieuses et l'intérêt de leur soutien électoral en échange d'argent ou de services divers. Depuis, il est habituel au Sénégal de voir les guides religieux s'insérer dans le débat politique et donner des consignes de vote lors des élections – le *ndigels*[5] – de moins en moins suivis d'ailleurs. La première vraie rupture entre les chefs charismatiques et l'État eut lieu à partir de 1970, à propos de la question du code de la famille. Enfin, depuis quelques décennies, un phénomène nouveau apparait, lié aux « marabouts nouvelle génération » ou « marabouts de jeunes », qui fondent leurs propres partis politiques, légaux malgré la laïcité de l'État. Ces guides religieux cherchent à s'imposer dans le débat électoral, à moraliser le monde politique par leur propre politisation, mais ne semblent pas réellement menaçants pour le pouvoir en place. Au contraire, la grande majorité d'entre eux (à l'exception de Moustapha Sy, la plupart du temps dans l'opposition) finissent habituellement par retirer leurs candidatures pour soutenir, lors de chaque élection, le pouvoir en place.

Au-delà de cette différence dans la politisation des acteurs musulmans, des similitudes peuvent être constatées, au Burkina Faso et au Sénégal, dans l'attitude des États vis-à-vis de la pluralité islamique.

Tout d'abord, les États de ces deux pays s'appuient sur les initiatives religieuses pour se désengager personnellement en matière de santé publique, d'éducation, de développement d'infrastructures, etc. À ce titre, ils aident les acteurs et groupes islamiques investis dans des actions sociales et humanitaires, renforçant *de facto* la rivalité entre ceux qui s'y engagent et les autres.

Au Burkina Faso, la *Ahmadiyya*, rejetée par les autres musulmans du pays (Samson 2011), utilise, comme stratégie d'implantation, des actions sociales et de développement. Originaire du Pakistan, elle s'appuie sur son ONG *Humanity First*, présente dans plusieurs pays du monde et offre des aides que les États paupérisés ne peuvent pas se permettre (Brégand 2006). Au Burkina Faso, elle a ouvert plusieurs hôpitaux, s'est spécialisée dans le soin gratuit de la cataracte, dirige plusieurs écoles élémentaires et centres de formation pour adultes (cours d'informatique, de couture, etc.). Mais, l'essentiel de ses travaux repose sur les barrages qu'elle construit, sur les forages et les puits qu'elle creuse dans les villages. Son système d'autofinancement élaboré lui permet de financer ces gros chantiers. La

5. Terme wolof désignant les consignes données par un guide religieux à ses fidèles.

Ahmadiyya fait également du prosélytisme offensif au Burkina Faso, grâce à un réseau de radios qui l'engage, depuis quelques années, dans une véritable guerre médiatique avec les autres groupes islamiques, notamment le mouvement sunnite (Samson 2011). Pour mieux s'ancrer dans le pays, elle cherche avant tout le soutien des autorités locales.

Comme toutes les autres associations religieuses, la *Ahmadiyya* bénéficie de diverses aides de l'État, telles que la défiscalisation de terrain, l'autorisation pour des activités religieuses et sociales, etc. Les autres communautés islamiques ne voient pas, dans les aides qu'elle peut recevoir, une faveur particulière : l'État burkinabé est laïc et à ce titre, il garantit à chaque groupe religieux les mêmes droits. Par contre, il est évident que la *Ahmadiyya* cherche un soutien plus ostensible de la part de l'État. Ainsi, elle invite les politiques locaux à participer plus largement à ses activités, qu'elles soient sociales ou religieuses. Lors de travaux de développement de grande envergure, comme lors d'un forage, ses responsables sollicitent le soutien et l'aval d'une collectivité locale, d'un maire ou d'un gouverneur de région. Leur demander conseil, sous prétexte de connaître le village le plus nécessiteux, lui offre une forte visibilité publique, lui procure une notoriété et une image de bienfaitrice incontournable.

En retour, les autorités locales, interpellées par la *Ahmadiyya*, cherchent également à en tirer avantage, voyant les bénéfices de ses ouvrages sur leur territoire, pour les populations qu'elles administrent. En s'affichant aux côtés des responsables *Ahmadî*, elles espèrent être, à leur tour, plébiscitées par leur électorat.

Par conséquent, les activités sociales et environnementales de cette communauté religieuse sont très fortement appuyées par les autorités politiques, qui se reposent sur elle : puits, forages, écoles et hôpitaux sont construits sans que l'État n'ait rien à débourser. Cet atout fut clairement mis en avant par le gouverneur chrétien de Dori, Eloi Bambara[6], qui encourage fortement ces nombreuses activités dans sa région du sahel. Son désir de s'afficher auprès de la communauté, lors de chacune de ses manifestations, prit une dimension nouvelle lorsqu'en juillet 2009, il accepta de séjourner une semaine à Londres, invité à la grande manifestation annuelle de la *Ahmadiyya*. Ce séjour, soutenu par sa hiérarchie, et relaté par la presse locale, engagea forcément l'État. C'est d'ailleurs pour cette raison que la *Ahmadiyya* l'invita, comme elle le fait chaque année avec un représentant ou un élu local différent.

Depuis la fin des années 2000, les plus hautes autorités de l'État burkinabé soutiennent ouvertement ce groupe religieux, et en 2008, le khalife de la *Jama'at*, de passage à Ouagadougou, fut reçu au palais présidentiel par Blaise Compaoré en personne. Dans un paysage islamique très éclaté, où chaque acteur cherche une plus grande reconnaissance de la part de l'État, il n'est pas neutre pour ce dernier de s'afficher aussi nettement auprès de la *Ahmadiyya*. La FAIB lui permet de contrôler l'ensemble des groupes islamiques, de la *Tijâniyya* au mouvement sunnite, et son soutien

6. Entretien du 9 août 2009 à Dori, Burkina Faso.

à la *Ahmadiyya*, controversée, ennemie jurée des musulmans burkinabé, lui permet d'asseoir son autorité sur les autres acteurs islamiques du pays.

Au Sénégal, l'État joue, de la même manière, des scissions entre groupes islamiques : la division entre confréries n'a jamais été aussi forte que depuis l'arrivée d'Abdoulaye Wade au pouvoir, en 2000.

Certes, auparavant, Léopold Sédar Senghor et Abdou Diouf cherchèrent le soutien des grands dignitaires religieux, toutes confréries confondues. Mais le premier geste d'Abdoulaye Wade, lorsqu'il fut élu président, fut d'aller à Touba, ville sainte de la *Mouridiyya*, pour s'agenouiller devant son guide, le khalife général des mourides. Plusieurs affaires firent alors, dès le début des années 2000, la une des journaux sénégalais et plusieurs ouvrages parurent pour dénoncer les faveurs d'Abdoulaye Wade envers cette *tariqa*.

En 2002, le Parti Démocratiques Sénégalais (PDS) d'Abdoulaye Wade déclara la candidature du khalife mouride de l'époque, Sérigne Saliou Mbacké, sur ses listes lors d'élections locales, sans que l'on sut si le khalife lui-même (très âgé à l'époque) était au courant de sa supposée candidature. Cela fit scandale. En 2003, éclata l'affaire du Ranch de Doly : Abdoulaye Wade décida d'offrir à ce même khalife et à sa confrérie, 44 000 hectares de terres appartenant à l'ethnie Peul. Les populations locales manifestèrent et le khalife, gêné par cette affaire, rendit les terres. D'autres faveurs envers Touba firent grand bruit, par la suite, dans les quotidiens sénégalais : paiement de factures d'eau et d'électricité, etc. (Couloubaly 2003).

Le 28 décembre 2009, Abdoulaye Wade, défendant la construction d'une immense statue hommage à la « Renaissance africaine », très décriée par les religieux, accusa les guides spirituels de s'être toujours pliés devant le colonisateur français. Par la même occasion, il s'attira la foudre des chrétiens, leur disant qu'ils ne prient pas un véritable Dieu mais des statues.

Cette politique de division des religieux, de la part d'Abdoulaye Wade, risque d'entraîner des antagonismes entre les différentes confréries et de créer des scissions au sein des familles maraboutiques. Les *Tijânî* voient d'un mauvais œil les cadeaux ostentatoires faits à Touba, et la confrérie mouride elle-même, qui n'a rien demandé au président, se divise en diverses branches jouant différemment avec le pouvoir. Si diviser est mieux régner, ces scissions semblent avoir pour objectif de renforcer l'autorité de l'État, qui voit venir vers lui des guides religieux cherchant un moyen de se positionner personnellement, alors que d'autres se désintéressent de la politique, et trouvent embarrassants ces cadeaux à répétition.

Fait rare, ces dissensions religieuses eurent des répercussions, dès les années 2000, chez les chrétiens du Sénégal, habituellement éloignés de ce marchandage avec l'État. Les Evêques de l'Eglise catholique sénégalaise réagirent devant l'attitude du gouvernement envers les religieux, et s'alarmèrent publiquement de la situation. Autre réaction à cette rivalité islamique entretenue par Abdoulaye Wade : la *Tijâniyya*, et la famille Sy de Tivaouane en particulier, critiqua le favoritisme envers Touba et la *Mouridiyya*, et réclama une égalité des aides de l'États pour les religieux. « Tivaouane fait partie du Sénégal et a droit à un peu plus de considération »,

pouvait-on lire, en 2003, dans la presse sénégalaise (Niang 2004). Les jours suivants, l'État comprit qu'il devait apaiser les tensions et envoya des fonds pour la réfection des routes de la ville. Pourtant, en 2010, le 5 janvier exactement, Abdoulaye Wade provoqua à nouveau la colère de la *zawiya tijânî* en expliquant, lors d'un discours, qu'il en était le « patron » et avait ses responsables à sa merci. La réaction de Tivaouane ne se fit pas attendre et la famille Sy lui répliqua, par voix de presse, que son soutien électoral n'était pas gagné.

Pluralité islamique et laïcité, en guise de conclusion

Que ce soit au Burkina Faso ou au Sénégal, on est en droit de se questionner sur les objectifs d'une telle politique de division des acteurs islamiques. Si l'État burkinabè soutient manifestement la Ahmadiyya pour recueillir les bénéfices des réalisations sociales de celle-ci et si Abdoulaye Wade recherche le soutien de Touba afin de s'assurer un électorat et se maintenir au pouvoir, dans les deux cas il semble évident que les responsables étatiques pensent que cette rivalité islamique ne peut qu'affaiblir les acteurs religieux et donc renforcer l'autorité de l'État sur eux.

La réaction des responsables islamiques, au Sénégal et au Burkina Faso, est la même : face à ce qu'ils vivent comme une injustice, ils demandent la présence d'un État laïc fort, garant d'une équité entre tous les groupes confessionnels. Ainsi, au lieu de se révolter en préconisant la destitution du pouvoir en place, remplacé par une république islamique, ils réclament, au contraire, plus de laïcité, seule garantie selon eux d'un équilibre social. Ils sont tous, ainsi, favorables à l'idée d'une laïcité positive de l'État : l'État laïc ne doit pas se désengager de la religion, mais au contraire, doit aider tous les religieux de la même façon (aide financière, octroi de terrain, aide à l'organisation des pèlerinages, à l'organisation des célébrations, etc.).

Concrètement, face à cette attitude de division de l'État, les acteurs de l'islam ont des revendications précises, dans les deux pays.

Au Burkina Faso, nombre de musulmans se disent toujours lésés face aux chrétiens et demandent une plus grande acceptation de l'islam dans la vie sociale : faire du vendredi un jour férié, de même que les dates de fêtes musulmanes. Leur dessein se base sur une meilleure reconnaissance de l'islam dans l'espace public burkinabé et, fidèles à leur non-politisation historique, ils ne prêchent pas pour une radicalisation contre l'État.

Au Sénégal, suite au discours d'Abdoulaye Wade pour défendre sa statue de la « Renaissance africaine », les réactions des guides islamiques furent plus vives. Un collectif d'imams fut organisé, qui demanda carrément la démission d'Abdoulaye Wade, jugé dangereux pour l'unité du pays. Certains allèrent jusqu'à le traiter de sénile et beaucoup se montrèrent véritablement inquiets de l'ampleur de cette politique de division islamique interne au pays.

À trop vouloir les diviser, Abdoulaye Wade créa involontairement 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 », *Cahiers d'études africaines*, n°206-207, pp. 575-602.

BREGAND, Denise, 2006, « La Ahmadiyya au Bénin », *Archives de Sciences Sociales des religions*, 135, pp. 73-90.

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.

COULIBALY, Abdou Latif, 2003, *Wade, un opposant au pouvoir. L'alternance piégée ?*, Dakar, Les éditions sentinelles.

DIALLO, El Hadji Samba, 2010, *La Tidjaniyya sénégalaise, les métamorphoses des modèles de succession*, Paris, Editions Publisud.

GOMEZ-PEREZ, Muriel, 1997, « Une histoire des associations sénégalaises (Saint-Louis, Dakar, Thiès) : itinéraire, stratégies et prises de parole (1930-1993) », Thèse de doctorat sous la direction de J-L. Triaud, Université Paris 7 Denis Diderot, UFR Géographie, Histoire et Sciences de la société, Novembre.

HAVARD, Jean-François, 2007, « Le "phénomène" Cheikh Bethio Thioune et le djihad migratoire des étudiants sénégalais "Thiantakones" », *in* F. Adelkhah et J.-F. Bayart (dir.), *Les voyages du développement. Migrations, commerce, exil*, Paris, Karthala, pp. 309-336.

KANE, Ousmane et VILLALON, Léonardo, 1995, « Entre confrérisme, réformisme et islamisme, les Mustarshidin du Sénégal, analyse et traduction du discours électoral de Moustapha Sy et réponse de Abdou Aziz Sy Junior », *Islam et Sociétés au Sud du Sahara* n°9, pp119-201.

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

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

SAMSON, Fabienne, 2012, « Les classifications en islam » in Samson Fabienne, L'islam au-delà des catégories, *Cahiers d'études africaines*, n°206-207, pp. 329-349.

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 [en ligne]. http://www.ethnographiques.org/La-guerre-des-ondes-comme-mode-de

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, 2005, *Les marabouts de l'islam politique. Le Dahiratoul Moustarchidina wal Moustarchidaty, un mouvement néo-confrérique sénégalais*, Paris, Karthala.

SOARES, Benjamin, 2000, « Notes on Tijaniyya Hamawiyya in Nioro du Sahel after the second exile of its shaykh », *in* J.-L. Triaud et D. Robinson (dir.), *La Tidjaniyya, Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala, pp. 357-366.

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.

Samson Fabienne (2014)

La concurrence islamique comme enjeu de laïcité de l'Etat : exemples comparés du Sénégal et du Burkina Faso

In : Holder G. (dir.), Sow M. (dir.). *L'Afrique des laïcités : Etat, religion et pouvoirs au sud du Sahara*

Marseille (FRA) ; Alger : IRD ; Ed. Tombouctou, p. 182-191 (L'Afrique se Raconte)

ISBN 978-2-7099-1760-5