

Le Sénégal de Abdoulaye Wade : entre populisme et affirmation mouride

Jean-Pierre DOZON

À propos du Sénégal, Jean-Louis Triaud a employé, à l'occasion d'une communication orale, une très heureuse formule que je reprendrais volontiers à mon compte, celle de « nation confrérique ». Cette formule, même si elle peut paraître réductrice, exprime en effet assez remarquablement l'idée que le Sénégal, différemment des autres pays ouest-africains à majorité musulmane, a été façonné depuis l'époque coloniale par plusieurs confréries, par plusieurs *turuq* (sing. *tariqa*), pour utiliser le mot arabe désignant tout à la fois une voie spirituelle et un ordre institutionnel ; en l'occurrence principalement par la *Tijâniyya* et la *Mouridiyya*, secondairement par la *Qâdiriyya* et la confrérie *Layenne*. Ces quatre confréries rassemblent ainsi l'essentiel de la population musulmane, mais n'épuisent cependant pas le champ islamique du pays, car celui-ci compte également des musulmans non confrériques dont une proportion non négligeable adhère à des mouvements wahhabites ou revendique une appartenance chiite.

Mais, mise à part sa valeur descriptive, la formule de nation confrérique a également l'avantage de renvoyer à deux autres importantes notions qui ont été proposées de plus longue date comme grille d'analyse de l'histoire et de la sociologie politique du Sénégal colonial et post-colonial.

La première notion est celle d'« *accommodation* » – accommodement en français – que l'on trouve sous la plume de David Robinson (2000) et qui permet de saisir comment, au tournant du XX^e siècle et après s'être

heurtés à plusieurs djihâds militaires durant les décennies précédentes, dont celui de Al-Hajj 'Umar Tall, calife pour le Soudan de la *Tijâniyya*, les colonisateurs français et le monde islamique sénégalais, c'est-à-dire principalement confrérique, pratiquèrent un accommodement réciproque. Celui-ci s'est tout particulièrement illustré au travers de cet autre grand marabout et fondateur de la *Tijâniyya*, El Hadj Malick Sy qui, à l'opposé de Al-Hajj 'Umar Tall, pratiqua une entente plutôt cordiale avec les autorités coloniales. Mais elle s'est également poursuivie au travers du fondateur de la *Mouridiyya*, Cheikh Ahmadou Bamba. En effet, celui-ci, après de sérieux démêlés avec les mêmes autorités, spécialement plusieurs années de déportation au Gabon et d'exil en Mauritanie, s'arrangea finalement peu ou prou avec elles, au point qu'après sa mort, le pouvoir maraboutique qui lui succéda prit une large part au développement de l'économie coloniale de l'arachide.

La seconde notion, proche ou dans la continuité de la première, mais qui a concerné plus spécifiquement le Sénégal postcolonial, est celle de « contrat social sénégalais » proposée par Donal Cruise O'Brien (1992). Elle voulut signifier que, sous l'égide du président Léopold Sédar Senghor, s'est en quelque sorte consolidé l'accommodement de la période précédente tout en établissant durablement l'hégémonie du parti socialiste sénégalais, par un accord plus ou moins explicite entre le pouvoir étatique et le pouvoir confrérique. Un accord qui s'est incarné exemplairement dans le *ndigël*, c'est-à-dire dans le commandement adressé aux fidèles de soutenir (spécialement à l'occasion des périodes électorales) les autorités politiques en place.

À partir de ces deux notions, « accommodement » et « contrat social sénégalais », j'en proposerais volontiers une troisième, celle de *co-production*. On pourrait en effet dire que, depuis l'époque coloniale, l'État et les confréries se sont coproduits, œuvrant de la sorte conjointement au façonnement de la nation sénégalaise. À quoi il convient d'ajouter que cette coproduction s'applique tout particulièrement bien à la *Mouridiyya*, dans la mesure où cette confrérie est parfaitement contemporaine de la « modernité sénégalaise ». Tout au long du XX^e siècle, elle n'a cessé en effet de s'affirmer au sein des anciens royaumes wolofs et de gagner en puissance dans les domaines les plus variés – agricole, artisanal, commercial, migratoire, urbain, etc. (Dozon 2010) –, spécialement au travers de sa cité sainte de Touba devenue la deuxième agglomération du pays (Gueye 2002), et auprès de laquelle le pouvoir senghorien trouva d'importants soutiens dès 1960.

Ces premiers points précisés, il me paraît utile de revenir sur la notion qui charpente le projet de PUBLISLAM, celle d'espace public, que je

définirais pour ma part simplement comme le lieu d'expression d'enjeux collectifs et d'intérêts plus particuliers donnant lieu à compétitions, à intrigues, à disputes et conflits, mais aussi à possibles arrangements.

Défini de la sorte, il est assez manifeste que l'espace public sénégalais a toujours été assez fortement imprégné de religieux étant donné que les autorités politiques, durant toute la période coloniale comme après, ont continuellement eu affaire à des interlocuteurs islamiques de poids, principalement confrériques : depuis les djihâds lancés contre les Français durant la deuxième moitié du XIX^e siècle et qui participent aujourd'hui au récit national, jusqu'au *ndigël* pratiqué en contexte postcolonial. Plus précisément encore, on pourrait dire de la vie politique sénégalaise qu'elle a pris souvent et très directement des formes d'expression religieuse. C'est par exemple ce qui s'est passé au tournant de l'indépendance quand l'opposition entre les deux grands leaders politiques d'alors, Lamine Gueye et Léopold Sédar Senghor, s'est traduite par une cassure brutale et apparemment irrémédiable de la *Tijâniyya* (une fraction de la confrérie soutenant le premier, une autre le second), laquelle avait pourtant été portée et rénovée par El Hadj Malick Sy et était devenue à cette époque tout à la fois la plus influente et la plus élitiste des confréries.

Cependant, quelle que fût l'importance continue du religieux au sein de l'espace public sénégalais, de cette coproduction du « national » à laquelle se sont livrées sphère étatique et sphère confrérique, l'État au Sénégal, dans son acceptation moderne d'instance rationnelle-légale, ou encore d'univers bureaucratique, pour emprunter ici à Max Weber, n'en a pas moins eu une consistance propre et durable.

En effet, depuis l'instauration des Quatre Communes¹ au début de la III^e République et le rôle central qu'occupait la vieille cité de Saint-Louis (Dozon 2012) dans la genèse du Sénégal contemporain, la vie politique n'a cessé d'y être animée par des compétitions, des luttes de factions ou des débats idéologiques qui semblaient bien davantage s'inspirer du monde du colonisateur que de celui de l'islam local (Wesley Johnson 1992). Il suffit d'évoquer le combat assimilationniste, d'inspiration très franc-maçonne oserais-je dire, du député Blaise Diagne (premier Africain, en 1914, à être élu à l'Assemblée nationale), la poursuite plus tard de ce combat par le Saint-Louisien Lamine Gueye qui obtint au Palais Bourbon l'abolition du régime de l'indigénat au sortir de la Seconde Guerre mondiale. Et, en ce qui concerne les années 1950-1960, il faut rappeler

1. C'est-à-dire de Saint-Louis, Gorée, Rufisque et Dakar qui firent exception au régime colonial de l'indigénat puisque leurs habitants, qu'ils fussent blancs, noirs ou métis, obtinrent le statut de citoyens français au tout début de la III^e République.

l'importance du marxisme, du catholicisme social² et du tiers-mondisme qui influencèrent quantité de ceux qui avaient suivi le cursus scolaire instillé par la métropole.

De la même façon, compte tenu de la richesse de cette histoire politique et de la formation très française des Sénégalais qui l'ont animée, compte tenu sans doute également de la place centrale qu'occupait le Sénégal dans l'administration générale de l'Afrique-Occidentale française (AOF), l'État, tel qu'il s'est instauré en 1960, a longtemps pu incarner tant symboliquement que pratiquement le lieu à partir duquel s'organisaient des politiques publiques, en matière agricole, éducative, culturelle, etc., soutenues par le droit et capables de structurer une nation républicaine (Cruise O'Brien, Diop et Diouf 2002).

Aujourd'hui, c'est à cet État-là, ou à ce modèle de nation républicaine, que se réfère, non sans nostalgie, une certaine génération d'intellectuels et de cadres sénégalais, même quand ils ont pu être de sévères critiques à l'encontre d'un mode de gouvernement dominé par le Parti socialiste de Senghor et poursuivi par son successeur, Abdou Diouf.

Cependant, pour appréhender plus précisément la situation actuelle dans laquelle s'est inscrit très directement le projet PUBLISLAM sur le Sénégal, on s'accorde pour dire que, depuis plus de dix ans, depuis tout particulièrement l'arrivée au pouvoir en 2000 d'Abdoulaye Wade, le contrat social sénégalais n'a plus fonctionné ou, plutôt, que les deux termes dudit contrat (État d'un côté, confréries de l'autre) ne furent plus à la même place ou furent quelque peu brouillés.

Du côté, en effet, de l'État, tel qu'il a pu fonctionner comme pôle de structuration de la nation sénégalaise, capable de conduire des politiques publiques et d'organiser, avec des perspectives d'amélioration, le vivre ensemble, on a assisté à un processus continu d'affaiblissement. En réalité, c'est un processus qui a commencé avant l'élection d'Abdoulaye Wade en 2000, à l'époque d'Abdou Diouf avec les programmes d'ajustement structurel qui ont considérablement réduit les possibilités de conduire des politiques publiques et remis en cause cette fonction quasi régaliennne que l'État sénégalais avait remplie depuis l'indépendance (à l'instar de la plupart des États africains, mais aussi de beaucoup d'autres États de pays bien plus développés comme la France) d'être au centre du développement économique. Mais c'est un processus d'affaiblissement qui s'est

2. Incarné au Sénégal par le père Lebreton, cofondateur du Centre « Économie et Humanisme » après la guerre, qui inspira fortement le socialisme africain que voulurent mettre en œuvre au début de l'indépendance Senghor et son Président du Conseil, Mamadou Dia.

considérablement accéléré avec l'arrivée au pouvoir d'Abdoulaye Wade. Ce dernier, encouragé sans doute par un contexte général fortement néolibéral, transforma le pouvoir d'État en un style de gouvernance de plus en plus informel, c'est-à-dire en des manières de mener les affaires publiques qui tendaient à échapper pour l'essentiel aux circuits rationnels-légaux pour ressortir à la sphère particulière du Président, de ses proches et de ses affidés. Le fait que le fils d'Abdoulaye Wade (Kharim Wade) ait occupé une place de plus en plus stratégique dans cette informalisation de l'État et ait été pressenti comme son successeur à la tête du pays, constitua l'illustration exemplaire d'une telle évolution des choses. Encore doit-on préciser que cette évolution s'est aussi et malgré tout traduite par une politique volontariste de grands et somptueux travaux dans la capitale sénégalaise, comme si Abdoulaye Wade, quels qu'en fussent les modes opaques de financement, avait voulu marquer d'une empreinte forte l'histoire de son pays afin d'oblitérer peu ou prou celle de Senghor, premier Président du Sénégal indépendant³.

Au bout du compte, cette évolution a généré une forme de populisme dans lequel la débrouillardise et différentes formes d'illégalisme, qui constituent un des principaux ressorts de la société sénégalaise (compte tenu du niveau important de paupérisation et de chômage, notamment parmi les jeunes), se sont affirmées également comme mode de gouvernance du pays.

Cependant, si l'on peut aussi percevoir dans ce populisme une nouvelle subjectivité politique, il convient précisément de souligner le lien de celle-ci avec la sphère religieuse, comme y invite fortement l'heureuse expression proposée par Olivia Gervasoni et Cheikh Gueye (2005) pour qualifier Abdoulaye Wade : celle en l'occurrence de « Président-talibé » par laquelle le haut et le bas de la société sénégalaise paraissent soudain se confondre. Cette expression en forme d'oxymore fait tout particulièrement référence au geste inédit et hautement emblématique par lequel le Président Wade, au début de son premier mandat présidentiel, a fortement signifié, non seulement son appartenance à la confrérie mouride, mais aussi et surtout son allégeance au calife général des mourides dans sa cité sainte de Touba.

Cependant, s'il s'est agi là d'un geste inédit dans l'histoire sénégalaise (encore qu'Abdou Diouf, d'obédience pourtant tidjane, avait manifesté, sans doute parce qu'il était alors en mal de popularité, des marques d'attention à l'endroit des mourides en offrant à leur califat rien moins

3. C'est certainement ce qu'a voulu représenter l'immense monument de la « Renaissance Africaine » érigé, non sans démesure, sur la corniche de Dakar.

qu'un domaine de 50 000 hectares – le fameux site appelé Kelkhom – pour qu'il en organise l'exploitation agricole), il convient de l'inscrire plus largement dans ce que Abdourhamane Seck (2010) a appelé « la nouvelle modernité religieuse sénégalaise ».

Je reprends donc à nouveau volontiers à mon compte cette éclairante formule par laquelle son auteur explique que la consolidation du champ islamique au Sénégal s'est faite, depuis deux décennies, au travers d'un processus de diversification et de complexification. Il s'agit d'un processus qui, en empiétant du même coup sur l'espace public, a donné lieu à compétitions et parfois aussi à disputes aussi bien à l'intérieur du monde confrérique qu'à l'extérieur, compte tenu, comme on l'a dit, d'un certain prosélytisme de groupes réformistes, tels que le mouvement (le *jamatou*) d'Ibadou Rahman, ou compte tenu de la présence d'un mouvement chiite à travers son ONG Mozdahir. Cependant, s'il s'est traduit par des compétitions et des défiances à l'intérieur du champ islamique, le processus fut également producteur de nouvelles sociabilités et de nouveaux liens politiques. C'est ce que montre Muriel Gomez-Perez (2009) en pointant la multiplication des mosquées à Dakar, un espace public donc, mais entendu ici dans son sens proprement physique, et en décryptant la façon dont les imams et leurs prêches sont effectivement créateurs de lieux de discussion et de sociabilités possiblement durables pouvant aller jusqu'à d'éventuelles mobilisations, spécialement parmi les jeunes. C'est ce que souligne également Jean-François Havard (2009) lorsqu'il explique que le *ndigël*, qui participait de l'ancien contrat social sénégalais, n'est plus véritablement suivi par les jeunes générations des confréries et est bien souvent remplacé par des adhésions plus ou moins durables à des communautés conduites par des leaders charismatiques plus en accord avec leur mode de vie ou avec leur quête existentielle que les marabouts de leurs parents⁴. Et c'est ce que confirme ici même Kae Amo qui suit notamment de très près la manière dont les deux grandes universités publiques (Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Université Gaston Berger de Saint-Louis), sont devenues des lieux de militantisme religieux et de production d'économies morales dans lesquelles sont impliquées et, semble-t-il, conciliées identités culturelles, valeurs islamiques et démarches plus individualisées.

Selon les travaux de mes collègues, on peut par conséquent considérer que la « nouvelle modernité religieuse sénégalaise », suivant la formule d'Abdourhamane Seck, correspond à un espace public qui se caractérise

4. Il s'agit d'un phénomène qui s'était amorcé dès l'époque d'Abdou Diouf ; voir Mbodj (1990).

par bien plus de pratiques religieuses qu'auparavant, spécialement durant les deux premières décennies de l'indépendance. Encore convient-il de préciser que ces pratiques ne renvoient pas seulement à de nouvelles sociabilités, à des lieux de discussion, à des entreprises de moralisation de soi et des autres, à des formes de compétition entre diverses appartenances musulmanes (peut-être faudrait-il y ajouter les religiosités chrétiennes qui sont très minoritaires mais également actives). Elles sont également corrélatives d'engagements plus directement politiques, ainsi qu'en témoigne la création de partis créés par des leaders charismatiques émanant de la *Tijâniyya*, surtout de la *Mouridiyya* (Samson 2009), d'implications dans le développement local et la santé au travers de la multiplication d'ONG confessionnelles. Mais, de manière encore plus concrète, elles se sont manifestées par diverses dynamiques de territorialisation.

Muriel Gomez Perez a repéré et étudié certaines d'entre elles dans l'espace urbain de Dakar au travers de la multiplication des lieux de prêche. Pour ma part, je me suis attaché à celles que développe plus particulièrement la *Mouridiyya* dont j'ai indiqué plus haut qu'elle était montée en puissance tout au long du siècle dernier et, singulièrement, après l'indépendance. Or, cette montée en puissance fut au premier chef, précisément, une affaire de dynamiques spatiales. D'abord, dans le domaine agricole par le fait d'une extension permanente de fronts pionniers engageant des communautés de fidèles (des *daaras*) dans l'exploitation de l'arachide et du mil. Ensuite, dans ce que j'appellerai le domaine de la cité – de la « cité culturelle » pour reprendre en un sens plus spécifique la formule de Jean-François Bayart (1993) –, puisque Touba, la cité sainte des Mourides, est devenue la deuxième agglomération du pays (plus de 500 000 habitants), mais puisque également quantité de *dahiras*, à savoir d'associations mourides, d'artisans, de commerçants, d'étudiants, de fidèles liés à un leader charismatique, se sont de plus en plus déployées et exprimées dans les espaces urbains, particulièrement à Dakar. Enfin, et de manière peut-être encore plus significative, ces dynamiques spatiales se sont traduites par la multiplication des lieux de mémoire et des commémorations généralement liés aux différents épisodes de l'arrestation et de l'enfermement à la fin du XIX^e siècle du fondateur de la *Mouridiyya*, Cheikh Ahmadou Bamba, par les autorités coloniales, tout particulièrement à Touba (avec son fameux Grand Magal annuel), mais aussi à Diourbel, à Saint-Louis ainsi qu'à Dakar. Or, ces entreprises mémorielles, comme je l'ai montré dans plusieurs textes (Dozon 2009), n'engageaient pas seulement un processus symbolique de territorialisation. Elles donnaient également lieu à une appropriation assez politique du récit national par laquelle Cheikh Ahmadou Bamba devenait bien davantage

que le fondateur de la *Mouridiyya* : en l'occurrence une sorte de héros national avant la lettre, c'est-à-dire une personnalité locale fortement inspirée qui préfigurait déjà l'indépendance du pays alors même que celui-ci venait à peine de devenir la place forte de l'imperium français en Afrique.

Cependant, à propos de récit national et d'entreprises mémorielles, il convient de mettre rapidement en perspective ce phénomène d'intensification religieuse de l'espace public tel qu'il a pu être observé et étudié sous la présidence d'Abdoulaye Wade. Car, en réalité, il s'est amorcé depuis assez longtemps, depuis la fin des années 1970, c'est-à-dire à époque où le contrat social sénégalais fonctionnait, si j'ose dire, à plein régime, mais où l'État-PS, celui de Senghor en l'occurrence, affrontait de graves difficultés, notamment dues aux grandes sécheresses, qui mirent à mal l'économie arachidière du pays et, plus largement, son modèle plus ou moins socialisant de développement du monde rural sénégalais.

C'est dans ce contexte de désenchantement politique qui faisait par ailleurs écho à la perte d'influence des mouvements d'inspiration marxiste et tiers-mondiste, incarné par le Parti africain de l'indépendance (PAI) fondé par Mahjout Diop, qui avait mené la contestation au tournant de l'indépendance et au-delà, que des étudiants et d'anciens militants abandonnèrent peu ou prou ces mouvements et ces idéologies pour s'investir dans l'islam. Certains s'engagèrent dans les quelques courants réformistes qui commençaient déjà à émerger à l'époque, tandis que d'autres, sans doute plus nombreux, rallièrent le milieu confrérique, spécialement, semble-t-il, celui du mouridisme (Dozon 2010). Par ses figures fondatrices, enracinées dans l'histoire sénégalaise, comme par ses dynamismes économiques qui allaient désormais bien au-delà de l'agriculture arachidière en crise, à savoir le commerce, les transports, l'artisanat, les migrations internationales, le mouridisme ne cessait de représenter aux yeux de ces étudiants et de ces anciens militants tiers-mondistes une sorte de « développement autocentré » pour reprendre une formule qui avait eu une grande audience en leur sein.

Ce sont précisément eux qui prirent une large part à la consolidation idéologique de la *Mouridiyya* en y développant bien souvent leur propre stratégie interne et en œuvrant tout particulièrement à ces entreprises mémorielles évoquées précédemment. Mais, plus généralement, il se produisit au tournant des années 1980, et au-delà même de l'attraction opérée par la *Mouridiyya*, notamment à cause de cette autre attraction que représenta la révolution iranienne, un réinvestissement dans l'islam, générateur justement d'une « nouvelle modernité religieuse », qui fut comme une alternative consécutive aux échecs du pouvoir d'État sénégalais – du

pouvoir du parti socialiste qui, quoique fussent ses liens avec les confréries, avait pu devenir hégémonique parce qu'il était au centre du développement national.

Finalement, et pour reprendre le fil d'une analyse consistant à interroger et à mettre en regard les deux termes du contrat social sénégalais, on se trouve donc en présence, d'un côté, d'une sphère étatique sénégalaise qui a perdu une large part de ses fonctions rationnelles-légales, spécialement durant les deux mandats présidentiels de Abdoulye Wade ; de l'autre, d'une sphère confrérique et, plus largement, islamique occupant dans tous les secteurs d'activité de plus en plus de terrain, ce qu'on peut appeler soit un élargissement, soit une intensification religieuse de l'espace public. Mais, si cela invite à conclure sur le constat d'un déséquilibre tout à fait inédit entre les deux termes, la sphère religieuse prenant l'avantage sur la sphère étatique, il convient cependant de compléter le tableau par une ultime analyse.

En effet, ainsi qu'il a été indiqué précédemment, si les fonctions rationnelles-légales de l'État se sont affaiblies au profit d'une informalisation des modes de gouvernement, le pouvoir proprement politique, incarné par un homme, Abdoulaye Wade, et ses affidés, n'a eu de cesse de vouloir se consolider en faisant valoir une capacité à moderniser le pays par une politique de grands travaux et en cherchant une légitimité qui outrepassait, jusqu'à vouloir le mettre en cause, le cadre constitutionnel dont il était issu.

Cette légitimité peut être définie en termes de populisme, c'est-à-dire, comme je viens de le suggérer, d'homologie entre, d'un côté, un pouvoir politique qui prit de plus en plus de liberté à l'égard des dispositifs légaux, mais qui sut « se débrouiller » pour conduire d'ambitieux et coûteux aménagements et rendre presque méconnaissable la capitale, Dakar ; de l'autre un certain peuple (symbolisé assez bien par la figure du *moodu moodu*⁵), notamment parmi les jeunes qui n'ont pas fait de grandes études ou qui ne deviendront pas fonctionnaires comme leurs aînés, mais qui savent également se débrouiller et, parfois, s'enrichir au travers d'activités plus ou moins licites.

Mais cette légitimité semble également avoir trouvé son terrain d'appui, non pas dans le milieu confrérique en général, comme au temps du contrat social sénégalais, mais plus particulièrement auprès de la *Mouridiyya*. Outre qu'Abdoulye Wade se déclarait volontiers mouride, que nombre de ses ministres revendiquaient la même appartenance et qu'il

5. Terme populaire d'origine wolof qui désigne précisément l'individu débrouillard, notamment par le fait de partir en migration ; cf. N'Diaye (1998).

avait fait ce geste de s'agenouiller devant le calife de Touba au début de sa présidence, il fut assez aisé de percevoir une autre homologie. Celle, précisément, entre la *Mouridiyya* qui n'a cessé de gagner en puissance, notamment en accentuant les métamorphoses de sa cité cultuelle, Touba (manière de cité-État, au cœur du territoire sénégalais, qui était de plus en plus elle-même en mesure de se projeter, grâce à toutes sortes d'aménagements et de connexions avec les nombreuses diasporas mourides, en cité globale), et un pouvoir politique qui ne cessait de passer par-dessus les structures et les procédures étatiques légales pour façonner à ses risques et périls un Sénégal nouveau. Et cette seconde homologie a croisé la première sur le plan du populisme, puisque, au sein même du monde mouride, s'étaient développés, depuis plusieurs années, des courants spécifiques, portés par des leaders charismatiques, tout particulièrement par Cheikh Bethio Thioune et Cheikh Modou Kara M'Backé⁶ qui rassemblaient des fractions notables de la jeunesse urbaine et qui ont soutenu en large part la politique et le pouvoir de Wade.

Il n'est pas aisé de caractériser ce jeu d'homologies ou de miroirs entre pouvoir politique et fractions du peuple médiatisées pour une large part par une confrérie musulmane qui a gagné en puissance et en expressivités multiples dans l'espace public sénégalais. Peut-être suffit-il de reprendre la définition du Sénégal donnée en incipit comme nation confrérique, mais en y ajoutant maintenant que la *Mouridiyya* en est devenue de plus en plus la principale coproductrice. Et en précisant surtout que cette co-production semble, sous la gouvernance de Abdoulaye Wade, avoir singulièrement balancé entre deux pôles, entre deux processus : celui d'un État qui tendit à se mouridiser et celui d'un monde mouride qui parut de plus en plus être en mesure de s'étatiser (tout particulièrement au travers de la cité-État de Touba).

6. Cheikh Bethio Thioune, qui fut longtemps un simple talibé mouride, mais aussi un ancien instituteur, puis, cadre de l'administration territoriale, devint Cheikh grâce au cinquième calife des Mourides en 1987 et créa au sein de la confrérie son propre mouvement dit des « Thiantacoumes » (du mot wolof *thiant* qui signifie « cérémonie populaire ») à l'inspiration particulièrement syncrétique (à la manière de la secte Moon, il organisait régulièrement des cérémonies de mariages publiques) qui recruta massivement dans la jeunesse urbaine, spécialement estudiantine. Il est actuellement détenu en prison, présumé coupable d'homicides. Cheikh Modou Kara M'Backé appartient, lui, au grand lignage de Cheikh Amadou Bamba (il est son petit-neveu), et a créé le Mouvement mondial pour l'unicité de Dieu, qui a recruté également au sein de la jeunesse urbaine (particulièrement chez les chômeurs et dans les milieux délinquants) en empruntant de son côté aux Églises pentecôtistes, notamment sur le thème du redressement moral ; voir Samson (2007).

Il conviendra, par conséquent, d'observer dans les années qui viennent si son successeur, Macky Sall, ancien Premier ministre de Wade, et lui-même mouride, conforte cette tendance, ou si la nouvelle séquence de l'histoire politique du Sénégal qu'il incarne désormais, illustrative à n'en point douter d'un nouveau moment démocratique, est susceptible d'en modifier substantiellement les termes.

Bibliographie

- BAYART, Jean-François, 1993, « La cité cultuelle », in J.-F. Bayart (dir.), *Religion et modernité politique en Afrique noire*, Paris, Karthala, p. 298-310.
- CRUISE O'BRIEN, Donal, 1992, « Le contrat social sénégalais à l'épreuve », *Politique Africaine*, 45, p. 9-20.
- CRUISE O'BRIEN, Donal, DIOP, Momar Coumba et DIOUF, Mamadou, 2002, *La construction de l'État au Sénégal*, Paris, Karthala.
- DOZON, Jean-Pierre, 2009, « Remémoration coloniale et actualisation politique dans la confrérie mouride », in G. Holder (dir.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, p. 225-236.
- 2010, « Ceci n'est pas une confrérie. Les métamorphoses de la *muridiyya* au Sénégal », *Cahiers d'études africaines*, vol. L (2-4), 198-200, p. 857-879.
- 2012, *Saint-Louis du Sénégal. Palimpsestes d'une ville*, Paris, Karthala.
- GERVASONI, Olivia et GUEYE, Cheikh, 2005, « La confrérie mouride au centre de la vie politique sénégalaise : le "sopi" inaugure-t-il un nouveau paradigme », in M. Gomez-Perez (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, p. 621-639.
- GOMEZ-PEREZ, Muriel, 2009, « Autour des mosquées à Ouagadougou et à Dakar : lieux de sociabilité et reconfiguration des communautés musulmanes », in M. Gomez-Perez, L. Fourchard et O. Goerg (dir.), *Lieux de sociabilité urbaine en Afrique*, Paris, L'Harmattan, p. 405-433.
- GUEYE, Cheikh, 2002, *Touba, la capitale des Mourides*, Paris, Karthala.
- HAVARD, Jean-François, 2009, « Tuer les "Pères des indépendances" ? Comparaison de deux générations politiques post-indépendances au Sénégal et en Côte d'Ivoire », in J.-F. Havard (dir.), *Revue Internationale de Politique Comparée*, vol. 16, n° 2, p. 315-331.
- MBODJ, Mamadou, 1990, « Le Sénégal entre ruptures et mutations : citoyenneté en construction », in M. C. Diop et M. Diouf (dir.), *Le Sénégal sous Abdou Diouf. État et société*, Paris, Karthala.

- N'DIAYE, Malick, 1998, *Les moodu moodu*, Dakar, Presses universitaires de Dakar.
- ROBINSON, David, 2000, *Paths of Accommodation. Muslims Societies and French Colonial Authorities in Senegal and Mauritania, 1880-1920*, Athens/Oxford, Ohio University Press/James Currey.
- SAMSON, Fabienne, 2007, « Islam social ou islam politique ? Le cas de Modu Kara M'Backé au Sénégal », *Islam & sociétés au sud du Sahara*, 1, p. 43-60.
- 2009, « Nouveaux marabouts politiques au Sénégal. Lutte pour l'appropriation d'un espace public religieux », in G. Holder (éd.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, p. 150-171.
- SECK, Abdourhamane, 2010, *La question musulmane au Sénégal. Essai d'anthropologie historique d'une nouvelle modernité*, Paris, Karthala.
- WESLEY JOHNSON, G., 1992, *Naissance du Sénégal contemporain. Aux origines de la vie politique moderne (1900-1920)*, Paris, Karthala [1^{re} éd. anglaise : 1971].

Dozon Jean-Pierre.

Le Sénégal de Abdoulaye Wade : entre populisme et affirmation mouride.

In Holder Gilles (ed.), Dozon Jean-Pierre (ed.). Les politiques de l'Islam en Afrique : mémoires, réveils et populismes islamiques.

Paris (FRA) : Karthala, 2018, p. 203-214.

(Hommes et Sociétés). ISBN 978-2-8111-2506-6