



N° 01/09 - Novembre 2001

Religion et politique en Afrique de l'Ouest : des voix musulmanes

Josef Stamer

Après avoir enseigné plusieurs années à l'Institut Pontifical d'Etudes Arabes et Islamiques de Rome (PISAI), le P. J. Stamer, Père Blanc, travaille actuellement au Mali. Cette étude sur l'Islam en Afrique fait suite à d'autres articles sur le sujet et à un livre: L'Islam en Afrique au sud du Sahara, AED, 1995. Le document publié ici a paru dans un recueil de monographies publiées par le Vatican (Commission pour les Rapports religieux avec les musulmans, C.C.R.M.) sous le titre: Religion et politique: un thème pour le dialogue islamo-chrétien (Vatican, 1999, 219 pp.), p. 197-219.

INTRODUCTION

Dans une précédente étude, nous avons essayé de cerner les minorités musulmanes en Afrique de l'Ouest et leurs réclamations politiques à partir d'une série d'articles publiés dans un périodique musulman ouvert et qui s'intéresse particulièrement à leur situation.¹

Cette approche s'est avérée assez intéressante, mais reste pourtant partielle. L'échantillonnage des articles mettait tout le poids de la recherche sur le Nigeria qui a une problématique bien spécifique, peu représentative pour l'ensemble de l'Afrique de l'Ouest. D'autre part, l'ensemble des minorités musulmanes dans les pays francophones n'a pas été touché. Certains de ces pays y manquaient totalement, d'autres n'étaient traités que sous des aspects partiels, relevant davantage de l'histoire ou de la sociologie. De plus, il y a la situation des pays à majorité musulmane. Comment cette majorité s'exprime-t-elle dans le champ politique, étant donné que, exception faite de la Mauritanie, les différentes Constitutions garantissent la «laïcité» des institutions de l'État?

Cette étude voudrait donc reprendre la question en la complétant et en l'élargissant sur l'ensemble de la région. Elle voudrait pourtant, pour autant que c'est possible dans un cadre aussi restreint, maintenir un des aspects de la précédente étude: saisir au maximum le point de vue musulman et, au besoin, donner la parole aux musulmans eux-mêmes.

¹ Présentation des minorités islamiques et de leurs réclamations politiques dans l'Afrique de l'Ouest à travers le «Journal of the Institute of Muslim Minorities' Affairs» (JIMMA), 1997.

Dans l'ensemble du monde musulman, l'Afrique de l'Ouest constitue, certes, un cas assez particulier quant à l'évolution de la relation entre communauté musulmane et pouvoir politique au cours de l'histoire². Pendant près de neuf siècles, une minorité de musulmans a cohabité, et généralement de manière pacifique, avec une majorité suivant la Religion Traditionnelle. Cette minorité de commerçants et de lettrés a été l'armature autour de laquelle se sont construits, au Moyen-Age, de grands empires, comme encore des principautés moins étendues, tous nommément musulmans, mais restant profondément enracinés dans la tradition africaine jusque dans la manière d'exercer le pouvoir.

Les 18^{ème} et 19^{ème} siècles ont connu l'instauration, par la force, d'États proprement islamiques, régis par la Loi Coranique. Toutefois ceux-ci sont restés généralement limités à une seule ethnie, les Peuls, sauf dans le cas plus complexe du *jihād* de 'Utmân dan Fodio (1752-1817) aboutissant au Califat de Sokoto. A la veille de la colonisation, l'exemple de dan Fodio a inspiré un autre «combattant de la foi», al-Hajj 'Umar Tall (1797-1864), à se tailler, par les armes, un large domaine aux dépens de populations suivant la Religion Traditionnelle ou encore de musulmans, pour y établir un ordre islamique. L'expérience a tourné court et ses propres descendants, spirituels comme par le sang, ont été les premiers à accueillir le pouvoir étranger du colonisateur et à collaborer avec lui.

C'est le paradoxe de l'histoire de l'Afrique de l'Ouest que pendant un demi-siècle sous un pouvoir non-musulman, l'Islam a progressé numériquement bien plus que sous les grands empires du Moyen-Age ou les *jihād*-s plus récents.

Ce n'est pas le but de cette étude d'en donner les raisons³ qui sont multiples et d'importance inégale selon les lieux. Le fait lui-même s'inscrit en faux contre une «vérité de base» du regard musulman sur l'histoire récente de l'Afrique: la colonisation aurait, par principe, favorisé le Christianisme; elle aurait, par principe, été contre l'Islam⁴. Cette question mériterait une étude plus détaillée.

Simplement pour donner une idée jusqu'où pouvait aller «l'alignement» des chefs religieux musulmans, donnons la parole à al-Hajj Malik Sy (1855-1922), un des héritiers spirituels d'al-Hajj 'Umar Tall. En 1912, il lance l'appel suivant à ses disciples:

«Adhère pleinement au Gouvernement français Dieu... a accordé tout particulièrement aux Français la victoire, la grâce et la faveur. Il les a choisis pour protéger nos personnes et nos biens. C'est pourquoi il nous faut vivre en parfaits rapports avec eux...

Avant leur arrivée, en effet, nous vivions sur un pied de captivité, de meurtres et de pillages. Musulmans et infidèles se valaient sur ce point...

Faites confiance aux Français, comme ils vous font confiance. La rémunération du bienfait est-elle autre que le bienfait? ... Sache que les Français ont donné pleine assistance à notre religion et à notre pays. Nous le comprendrions si nous étions intelligents.»⁵.

² Pour l'ensemble de cette histoire cf. Nehemia Levtzion, *Islam in West African Politics: Accommodation and tension between 'ulamâ' and the Political Authorities*, in: Cahiers d'Etudes Africaines 71, XVIII/3, pp. 333-345.

³ Cf. Josef Stamer, *L'Islam en Afrique au sud du Sahara*, AED, 1995, pp. 20-26.

⁴ Voir dans ce sens par exemple: R. O. Lasisi, *Religious Freedom Under International Mandate: The Case of Northern Togo Muslims - 1922 to World War II*, in: Journal of the Institute of Muslim Minorities' Affairs» (JIMMA), vol. VIII/1 (Jan. 1987), pp. 144-155.

⁵ Cité par David Robinson, *Malik Sy, un intellectuel dans l'ordre colonial au Sénégal*, in: Islam et sociétés au sud du Sahara n° 7 (1993), p. 190.

De même, al-Hajj Ahmadu Bello, Premier Ministre du Nord-Nigéria au moment de l'indépendance, n'a pas peur de dire:

*«L'imposition de la domination coloniale britannique était l'expression de la grâce d'Allâh».*⁶

Il fallait ce détour par l'histoire pour situer la relation originale entre Islam et pouvoir politique en Afrique de l'Ouest. Qu'en est-il présentement?

A cet égard, on peut partager l'expérience ouest-africaine, depuis les indépendances, en trois phases distinctes, même si certains pays importants comme le Nigeria et aussi le Sénégal, ne rentrent qu'imparfaitement dans ce schéma:

1. La période des indépendances avec la création des États modernes où l'Islam en tant que référence politique est généralement absent.
2. La période du pouvoir monolithique, régimes militaires ou monopartisme, où nous assistons à la naissance des communautés musulmanes nationales et à une forte politisation de la religion musulmane comme soutien du pouvoir.
3. La période du multipartisme et de la démocratisation mettant en plein lumière les revendications et frustrations des musulmans, mais où les États subissent aussi le poids croissant des influences politiques arabo-musulmanes. Nous essaierons d'évoquer et de situer brièvement quelques échos musulmans pour chacune de ces périodes.

1. L'ISLAM DANS LA CRÉATION DES ETATS MODERNES

A. VUE D'ENSEMBLE

La rétrospective historique nous a déjà fait entrevoir la capacité séculaire des musulmans africains à vivre sans trop de problèmes ni de heurts sous un régime non-musulman, et l'habileté des «religieux» à justifier cette situation. Jusqu'à quel point une certaine *taqiya*⁷, pourtant en soi typique seulement de l'Islam chi'ite, y est-elle entrée? Ainsi au moment de la conquête de Sokoto par les Britanniques on prête au Wazîr de l'époque les paroles suivantes:

*«Il faut montrer des égards pour eux avec la langue et entrer en relations avec eux pour les affaires de ce monde, mais ne jamais les aimer au fond de nos cœurs ni adopter leur religion»*⁸.

Quoiqu'il en soit, d'une manière générale, la colonisation avait démobilisé politiquement l'Islam par une attitude pragmatique: les Britanniques par l'«indirect rule», les Français par les faveurs et privilèges accordés aux «bons» chefs musulmans et la surveillance très serrée des autres.

Il n'est donc pas étonnant que lorsque les premières voix pour l'indépendance se font entendre dans l'après-guerre (1945), l'Islam ne figure pas du tout ou très secondairement, parmi les motivations exprimées dans les programmes des divers partis et mouvements: «La force du mouvement populaire de décolonisation et l'attachement des populations à ceux qui menaient ce mouvement, ont paru de nature à fournir un fondement sérieux et suffisant au processus de construction nationale envisagé.»⁹

⁶ Matthew Hassan Kukah, *Religion, Politics and Power in Northern Nigeria*, Spectrum Books, Ibadan, 1993, p. 2.

⁷ En Islam chiite, il est permis, dans certaines situations de danger, de taire ou de cacher son appartenance chiite et de «faire semblant» d'appartenir à la majorité sunnite.

⁸ Matthew Hassan Kukah, op. cit., p. 3.

⁹ Guy Nicolas, *Islam et «constructions nationales» au sud du Sahara*, in: Sociétés Africaines, monde arabe et culture islamique, Paris, Mémoires du CERMAA, n° 1, 1981, p. 228.

Les nouveaux États héritaient des appareils administratifs qui, précédemment, avaient habitué les populations à se rattacher aux institutions mises en place sans tenir compte des appartenances ethniques ou religieuses. Les meneurs eux-mêmes sortaient en grande partie d'une sorte de «syndicat de la bureaucratie africaine, pratiquant un jacobisme subsaharien»¹⁰ et entérinant notamment les divisions territoriales établies par le colonisateur. S'il y a eu une certaine tension entre la «balkanisation» initialement refusée, puis finement adoptée, et la création d'ensembles régionaux plus larges, voire le panafricanisme très à l'honneur «en théorie», il n'y a certainement pas eu tension entre la création d'États modernes laïques et l'appartenance d'une bonne partie des populations à l'umma musulmane.

Encore plus que sous la colonisation, l'Islam est ramené à une pratique privée. Loin d'être une référence pour la construction nationale, il fait plutôt figure d'idéologie aliénante. On allait jusqu'à lui reprocher son ordre féodal et le fait de s'être vendu au colonisateur. L'Islam était marginalisé sur la scène politique.

La Guinée de Sékou Touré, premier État indépendant de l'Afrique francophone, partit en guerre contre les notables musulmans qui sont décimés après chacun des coups d'État, vrais ou inventés. Le Mali de Modibo Keita, en imposant un socialisme pur et dur, voulait en finir avec les anciennes hégémonies sociales des commerçants et chefs féodaux, qui représentaient l'Islam. L'Afrique de l'Ouest musulmane était plutôt sur la voie de la sécularisation. L'Islam représentait tout au plus un héritage historique et culturel.¹¹

Sécularisation ne veut pourtant pas dire sécularisme. Déjà sous la colonisation, la nécessité de s'appuyer sur l'influence de certains chefs religieux, «les bons», avait atténué, dans les territoires français, la radicalité de la séparation entre l'Eglise et l'État telle qu'elle était pratiquée en France même. Ainsi la laïcité inscrite, à l'indépendance, dans toutes les Constitutions, n'est pas une laïcité négative ou agressive qui ignore ou combat toute manifestation publique du religieux. *«Il s'agit plutôt d'une prise en compte positive, par l'État et ses représentants, du fait religieux et de l'importance de la participation des communautés confessionnelles à la vie nationale, sans que l'État n'en favorise une au détriment des autres»*¹².

Laissons au Président Abdou Diouf du Sénégal le soin de donner un contenu plus précis à cette «laïcité positive», même si c'est dans un discours récent:¹³

« Croyants, les Sénégalais le sont tous et c'est dans un dialogue permanent et fécond qu'ils vivent au quotidien les différences ethniques, culturelles et religieuses... »

État de droit, l'État sénégalais tire sa légitimité de la démocratie, de sa soumission à la loi et de l'indépendance de sa justice. C'est une habitude consubstantielle aux habitants de ce pays qui, depuis plus de deux cents ans, n'ignorent rien des vertus comme des difficultés du pluralisme démocratique. Cette habitude qui nous vient d'une longue fréquentation avec l'Occident, trouve plus profondément sa source dans notre capacité d'Africains à rechercher, par le dialogue, «l'accord concilient», selon nos traditions ancestrales...

Pays de tolérance et de laïcité active, le peuple sénégalais s'est donné une Constitution qui garantit à tous «la liberté de conscience, la profession et la pratique libre de la religion». Cette liberté religieuse fondamentale pour tout croyant s'exerce dans un dialogue constant et quotidien entre musulmans et chrétiens sénégalais...

¹⁰ Guy Nicolas, op. cit. p. 229.

¹¹ Cf Christian Coulon, *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1983, p. 46.

¹² Josef Stamer, op. cit. p. 55; cf aussi: Groupe de Recherches Islamo-Chrétien (G.R.I.C.), *État et Religion*, in: *Islamochristiana* n° 12 (1986), p. 54.

¹³ Allocution de bienvenue lors de la visite du Pape Jean Paul II au Sénégal (19/02/1992), in: *Islamochristiana* n° 18 (1992), pp. 286-287.

Cette tolérance, une des caractéristiques les plus essentielles de la société sénégalaise, n'est pas froide distance de personnes qui s'ignorent. Elle n'est pas non plus la commisération condescendante d'une majorité vers une minorité. Elle est positivement considération de l'autre et de sa différence, reconnaissance des apports de chacun au bien commun, respect de son semblable...»

L'affirmation constitutionnelle de la laïcité devrait entraîner de soi la neutralité de l'État dans d'autres domaines tels que l'enseignement religieux, le statut des personnes et de la famille, l'ensemble de la législation civile et pénale, etc. En fait, faute de consensus ou de moyens, beaucoup y a été laissé dans le vague: «selon la coutume», un vague qui sera largement récupéré par l'Islam par la suite.

B. QUELQUES CAS TYPIQUES ET A-TYPIQUES DE L'ABSENCE DE L'ISLAM DANS LA CRÉATION DES ETATS INDÉPENDANTS

Si la séparation entre le religieux et le politique est clairement un héritage colonial, incontesté au moment de l'accession à l'indépendance, il faut pourtant nuancer l'absence totale de l'Islam dans le débat politique. Différents cas de figure se présentent, sans qu'il soit possible d'en tirer des conclusions trop générales.

1. **Le Niger**, pays musulman à 90%, sert de point de référence typique pour un Islam apolitique. L'islamisation y est majoritairement de date récente. L'appartenance à l'Islam y est générale, cependant la Religion Traditionnelle n'est pas un souvenir lointain. Nous sommes en présence d'un Islam encore jeune et peu structuré dans une zone de contact islamique ancien. Ce n'est que progressivement qu'il émergera comme un élément majeur de l'identité nigérienne.

A l'indépendance les deux partis en lice représentaient, l'un l'univers culturel hausa cherchant notamment à établir des liens privilégiés avec le Nigeria, l'autre les minorités ethniques prônant un régime constitutionnel, garantissant l'égalité de tous. C'est de justesse que ce dernier l'a emporté.¹⁴

Pendant dix ans, pour ne pas réveiller des rivalités ethnico-religieuses, le Président Hamani Diori cherche à maintenir une stricte balance entre Islam et Christianisme, alors que ce dernier n'est qu'à ses tous débuts. Il n'y a pas que des voix musulmanes, à l'époque, pour parler «de la place privilégiée que tient l'Eglise catholique dans cet immense pays musulman».¹⁵

2. **Au Ghana**, ce n'est pas le manque de structure politique qui a empêché l'Islam de s'exprimer. Dans la minorité musulmane, il y a un fort courant opposé à tout engagement politique. Pourtant la tactique de la «*hijra* intérieure¹⁶», si largement suivie p. ex. en Afrique de l'Est par rapport à la colonisation, n'est pas un phénomène général en Afrique de l'Ouest. D'après S.U. Balogun,¹⁷ c'est l'alliance contre-nature du Muslim Associated Party avec un autre parti de tendance moderniste occidentalisé qui a voué son action à l'échec.
3. Le cas du **Mali** est déjà plus complexe et en quelque sorte prémonitoire pour l'ensemble de l'évolution dans la région. Durant la dernière décennie de la colonisation, en parallèle avec la constitution des partis politiques laïques, un courant réformiste a progressivement pris de l'importance, en marge de la communauté musulmane traditionnelle majoritaire. Appelé

¹⁴ Jean-Louis Triaud, *L'Islam et l'État en République du Niger*, in: Olivier Carré (éd.), *L'Islam et l'État*, Paris, P.U.F., 1982, p. 247.

¹⁵ Le journal «La Croix» du 6 juin 1972, cité par Jean-Louis Triaud, op. cit, p. 248.

¹⁶ *Hijra*: émigration. Allusion à l'exemple de Mohammed qui se retira de La Mecque pour se réfugier à Médine. Sous ce mot est ainsi évoquée une attitude de retrait de la politique et de refus de participer à la gestion des affaires de la société. (Note de la Rédaction)

¹⁷ S. U. Balogun, *Muslim Participation in the Independence Struggle in Gold Coast*, in: Journal of the Institute of Muslim Minorities' Affairs» (JIMMA), vol. VIII/1 (Jan. 1987), pp. 176-182.

commodément «mouvement wahhâbiyya», il s'agit en fait, à l'origine, de musulmans ayant suivi une formation en sciences religieuses à al-Azhar. Trois principes caractérisent leur programme de réforme de l'Islam malien:

- a. l'égalité de tous les musulmans et donc le rejet des dépendances confrériques;
- b. la littéralité dans l'interprétation des textes fondateurs et l'indépendance de pensée des lettrés musulmans;
- c. l'émancipation, c'est à dire la libération du régime colonial et de l'establishment musulman jugé corrompu.

Dans le premier et le troisième de ces principes, il y avait des points de contact et de recoupement avec le programme politique du principal parti progressiste. Les réformateurs musulmans l'ont soutenu pendant un temps en vue du changement radical dans la vie de la communauté musulmane. Mais une fois au pouvoir, le parti socialiste, par une politique de centralisme qui interdisait toute autre vie associative, a complètement marginalisé et miné l'effort du courant réformiste musulman.¹⁸

4. **Le Tchad** présente encore un autre cas de figure. La politique coloniale française au Tchad a nettement favorisé les populations du sud par rapport à celles du nord, principalement pour des raisons économiques (la culture du coton). Mais il y avait aussi l'attitude de la «hijra» intérieure, largement répandue parmi les populations musulmanes. Le refus de l'école «française» en était un des signes. Notamment au Ouaddaï, limitrophe du Soudan, l'administration coloniale n'a jamais pu venir à bout d'un certain irrédentisme.

«L'Islam et la culture arabe sont devenus des facteurs d'affirmation de leur personnalité et donc d'opposition à l'occupant, à l'étranger et à sa culture»¹⁹.

Il n'est pas étonnant alors qu'il y ait eu au Tchad des partis «musulmans» à lutter pour l'indépendance, notamment le Mouvement Socialiste Africain (MSA) de Ahmed Koulamallah. Pendant plusieurs années, il est le chef de file reconnu de la majorité des musulmans tchadiens, surtout dans le milieu urbain des commerçants et intellectuels arabisants. Dès son accession au pouvoir, il donne à son action une note explicitement islamique: il amène tout son cabinet de ministres à la mosquée dès le premier vendredi; il impose l'arabisation de toute l'administration... L'expérience n'a duré que 12 jours!²⁰ Les héritiers de son action se sont retrouvés au Front de Libération Nationale du Tchad (FROLINAT), créé en 1965. Ce parti, malgré un discours socialisant anti-régionaliste et laïque, est essentiellement un mouvement à caractère religieux voulant rendre aux musulmans leur place dans le concert national.²¹

5. Le Tchad nous a déjà introduit dans une situation a-typique. Tout autre, mais aussi atypique, est celle du **Sénégal**. Le pays est ingouvernable sans l'appui des grands chefs des confréries. D'autre part, s'il y a un pays où la colonisation a apprivoisé les chefs religieux, c'est bien le Sénégal. Même le Mouridisme, né pourtant d'une spiritualité de la «hijra» intérieure et ignorant ostensiblement, à ses débuts, le pouvoir colonial, a été récupéré pleinement dans le système politico-économique colonial. Le pouvoir maraboutique, basé sur une relation

¹⁸ Carsten Hock, *Muslimische Gemeinschaftsbildung und staatliche Autorität in der Republik Mali*, communication privée, p. 4.

¹⁹ Mahamat Adoum-Doutoum, cité par Jean-Louis Triaud in: *Islam et Sociétés au sud du Sahara* n° 1 (1987), p. 192.

²⁰ Yacoub Mahamat-saleh, cité par J.-L. Triaud in: *Islam et Sociétés au sud du Sahara* n° 1 (1987), p. 193.

²¹ Cf. Robert Buijtenhuijs, *Le Frolinat : mouvement islamique ou mouvement de musulmans*, in: Jean-Pierre Magnant (éd.), *L'Islam au Tchad*, Bordeaux, CEAN, 1992, pp. 127-138 ; cf aussi Henri Coudray, *Chrétiens et musulmans au Tchad*, in: *Islamochristiana* n° 18 (1992), pp. 185-187.

clientéliste et charismatique, est générateur de toute l'organisation de la société. Comme l'exprime un talibe mouride:

«Ici, le gouvernement ne connaît pas les gens et les gens ne connaissent pas le gouvernement. S'il y a un vol ou un crime, c'est le marabout qui s'en occupe; s'il le veut, il prévient le chef d'arrondissement. Pour voter, nous ne connaissons que le marabout. Avant de partir voter nous lui demandons ce que nous devons faire...»²²

Ainsi, au Sénégal, les chefs religieux sont bien présents dans la création de l'État moderne, notamment par leur *diguel*, l'intention de vote enjointe aux membres de la confrérie. En 1958, ils ont ainsi retardé l'échéance de l'indépendance en recommandant de voter pour l'Union (avec la France) contre les courants indépendantistes. En 1960, ils ont soutenu un candidat chrétien qui les respectait dans leurs privilèges contre un autre, musulman, dont les positions plus radicales n'inspiraient pas confiance.

6. Nous avons déjà signalé que le **Nigeria** constitue un cas à part dans notre analyse en trois phases. L'Islam, maintenu dans sa position dominante dans le nord du pays par l'*«indirect rule»* britannique, n'était certainement pas partie prenante dans l'entreprise politique conduisant à une fédération du Nigeria indépendant, même si, suite aux élections et aux dissensions du sud, ce sont les musulmans du nord qui vont la diriger.

Le principe même d'une fédération basée sur une constitution laïque et un système parlementaire copié sur Westminster, est à l'opposé de l'héritage théocratique d'un 'Utmân dan Fodio. En fait, durant les six années qu'a duré la première république nigériane, il y a un chevauchement permanent et des conflits incessants entre un pouvoir traditionnel entouré d'une aura religieuse et un pouvoir moderne qui n'arrive pas à se stabiliser. L'échec était programmé.²³

2. L'ISLAM ET LE POUVOIR MONOLITHIQUE

A. APERÇU GÉNÉRAL

La force et l'enthousiasme des mouvements populaires pour la décolonisation se sont vite évaporés. D'une part, la décolonisation n'est pas allée jusqu'au bout, car les puissances coloniales ont gardé et gardent encore des «relations privilégiées» avec leurs anciennes colonies. D'autre part, les États d'Afrique de l'Ouest sont vite devenus, à travers cette dépendance économique et culturelle, des «pions», d'importance secondaire certes, sur l'échiquier mondial de la guerre froide. Peu importe alors par qui et comment le pouvoir est exercé, pourvu qu'il soit fort et garantisse la stabilité dans le contexte international de l'époque.

La fin des années '60 et le début des années '70 sont marqués par toute une série de coups d'État instaurant des régimes forts: pouvoir militaire et/ou parti unique. Souvent pourtant les slogans fortement nationalistes prônant l'unité nationale, servent d'écran pour l'enrichissement d'une minorité. Quelle est la place de l'Islam dans ce scénario assez général ?

Nous assistons à la rencontre d'un double mouvement: d'un côté le besoin des musulmans de s'organiser sur un plan national pour occuper une place correspondant à leur importance numérique, et de l'autre le besoin des «politiques» de s'appuyer maintenant sur les «religieux», comme une des bases les plus solides d'un pouvoir fort. Selon les pays, l'un ou l'autre de ces deux mouvements est davantage accentué, mais le résultat est toujours le même: la politisation de l'Islam. Parfois c'est l'État qui doit se

²² Cité par Christian Coulon, *Construction étatique et action islamique au Sénégal*, in: Olivier Carré (éd.), *L'Islam et l'État*, Paris, P.U.F., 1982, p. 261.

²³ Cf. Matthew Hassan Kukah, *Religion, Politics and Power in Northern Nigeria*, Spectrum Books, Ibadan, 1993, p. 5 + 15.

substituer à la désorganisation et à la division des musulmans pour les regrouper, provoquant ainsi un glissement dans la conception de la laïcité vers l'établissement, par voie d'autorité, d'un ordre islamique. Ailleurs c'est la communauté musulmane qui se met sciemment dans le sillage ou à l'abri du parti unique au pouvoir.

L'influence croissante des pays arabo-islamiques est un autre élément important dans ce scénario. L'Organisation de la Conférence Islamique (O.C.I.) a été fondée en 1969. Mais c'est après la crise pétrolière de 1973 et au nom de la solidarité arabo-africaine face à Israël, que la plupart des États de l'Afrique de l'Ouest en deviennent membres. Certains, comme la Haute-Volta du Général Lamizana, vont jusqu'à nommer un ambassadeur itinérant plénipotentiaire pour les relations avec les pays arabo-musulmans. Leurs espoirs de pouvoir largement profiter de la «manne pétrolière» ont certes été déçus. Mais depuis lors, l'appui «ciblé» des pays arabes au développement en Afrique n'a plus cessé. L'évolution de cette coopération mériterait une étude plus détaillée.²⁴

L'initiative pour le regroupement des musulmans en communauté nationale vient souvent des courants réformistes qui veulent, par ce biais, soustraire la religion à l'autorité des chefs confrériques fortement compromis avec la colonisation et rendus responsables de l'anarchie au sein de la communauté musulmane. Bien vite pourtant, sous une forme ou sous une autre, les chefs religieux traditionnels retrouvent leur place «sur les marches du trône» du pouvoir. En effet, pour le pouvoir politique ce qui compte c'est l'adhésion populaire, et dans la recherche de cette adhésion, les chefs religieux sont incontournables.

Il y a même plus que cela:

*«Dans l'entourage des princes qui gouvernent l'Afrique, vivent des hommes de l'ombre qui jouent de plus en plus un rôle crucial dans les affaires publiques. Des chefs d'Etat africains, musulmans ou chrétiens, quelle que soit l'idéologie officielle dont ils se réclament, consultent les marabouts ou recherchent leur alliance dans le but de consolider leur pouvoir, de le conserver aussi longtemps que possible ou pour toute une vie».*²⁵

La mission assignée à ces marabouts est avant tout la défense du régime. Certains sont même nommés officiellement directeurs des services de sécurité (Mamadou Cissé au Bénin, Oumarou Amadou dit «Bonkano» au Niger) avec mission de détecter et de neutraliser d'éventuels prétendants au pouvoir. Plus largement, les chefs d'État consultent et recherchent l'alliance avec les grandes familles maraboutiques, même antagonistes. Au Mali, le Président Moussa Traoré «consultait» aussi bien le sharîf hamâlliste de Nioro du Sahel que ses rivaux, les descendants d'al-Hajj 'Umar Tall.

B. QUELQUES EXEMPLES

1. Pour illustrer l'ensemble de ce scénario d'appui réciproque entre le pouvoir politique et une communauté musulmane nationale, prenons encore le cas du Niger, pour donner ensuite quelques autres variantes, mais aussi les cas atypiques.

Le 15 avril 1974, le lieutenant-colonel Seyni Kountché a renversé le «régime corrompu des partis» au Niger, pour s'atteler à la «construction nationale» sans avoir l'intention d'engager un nouveau processus démocratique. Son régime militaire va chercher une «nouvelle courroie de transmission», plus fiable que les partis, en tirant profit du fait que

²⁴ Cf. à ce sujet Guy Nicolas, *Le monde arabe et l'Afrique Noire*, in: D. Tabutin (éd.), *Populations et Sociétés en Afrique au Sud du Sahara*, Paris, L'Harmattan, 1988, pp. 3-39. Pour le Nigeria, cf. Rahman O. Olayiwola, *Islam and the Conduct of Foreign Relations of Nigeria*, in: *Journal of the Institute of Muslim Minorities' Affairs (JIMMA)*, vol. IX/2 (July 1988), pp. 356-365.

²⁵ Tidiane Diallo, *Pouvoir et marabouts en Afrique de l'Ouest*, in: *Islam et Sociétés au sud du Sahara* n° 2 (1981), p. 7 ; cf. aussi: Abdoulaye Niandou Souley, *Les «licenciés du Caire» et l'État du Niger*, in: René Otayek (ed.) *Le Radicalisme islamique au sud du Sahara*, Paris, Karthala, 1993, pp. 219s.

90% des Nigériens sont musulmans. A peine 4 mois après la prise du pouvoir, le nouveau Chef de l'État annonce lui-même la constitution d'une «Association Islamique du Niger» (AIN) et en définit les objectifs, entre autre, comme suit:

«... Cette Assemblée regroupera des représentants de toutes les régions du pays désignés en fonction de leur culture islamique. ... L'Assemblée aura un rôle politique, en favorisant l'application idéologique islamique à tous les niveaux de la vie nationale et une action culturelle en valorisant l'enseignement de la langue arabe. Sur le plan des relations extérieures, son bureau aura notamment dans ses fonctions de représenter le Niger aux manifestations islamiques et, à l'inverse, d'accueillir dignement les délégations islamiques en visite au Niger.»²⁶

A la séance inaugurale de cette nouvelle institution, le Président Kountché fait une solennelle profession de foi islamique, tout en déplorant la vétusté et la corruption des structures religieuses anciennes: «Elles ne reflètent ni le visage islamique de notre pays, ni les aspirations de nos populations. »²⁷

Cette nouvelle association aura des ramifications jusqu'au moindre village du pays. Elle est dirigée par des fonctionnaires musulmans, pour la plupart «licenciés» d'al-Azhar²⁸, qui mènent une campagne de «purification» de l'Islam nigérien. Des équipes spéciales parcourent le pays, dénoncent les «marabouts ignorants», distribuent des ouvrages islamiques et animent des émissions à la radio. Ces réformateurs interviennent même dans le règlement de problèmes sociaux telle montant de la dot et d'autres points où la coutume semble s'opposer à la loi islamique. Il va sans dire que l'Association gère les fonds venant des pays arabo-musulmans pour la construction des mosquées et pour l'enseignement islamique. L'O.C.I. a d'ailleurs reconnu cette nouvelle ligne islamique du Niger en choisissant la ville de Say comme lieu d'implantation de l'Université Islamique de l'Afrique de l'Ouest.

Ainsi le modèle nigérien utilise pleinement la religion pour la mobilisation dans la construction nationale et le renforcement du régime en essayant d'instaurer un lien direct entre une minorité politique occidentalisée et la masse du peuple. Par contre, les représentants de l'Islam traditionnel «ont fait d'abord le gros dos», laissant passer la tempête, puis ont progressivement récupéré la nouvelle structure et mise sous leur influence.

2. **Au Mali**, les dirigeants militaires du coup d'État de 1968 ont commencé par réadmettre l'Union Culturelle Musulmane (U.C.M.), l'ancienne organisation des réformistes musulmans, interdite sous le régime précédent, et par leur accorder l'usage d'une mosquée. Beaucoup d'étudiants revenant des universités islamiques des pays arabes, sont intégrés dans la fonction publique. Les émissions religieuses musulmanes à la radio se multiplient et Tombouctou est choisie en 1979 comme lieu de célébration ouest-africain du 15^{ème} centenaire de l'Hégire. Comme au Niger, les diverses sécheresses ont amené un flot important de pétrodollars dont une bonne partie disparaît dans des «entreprises privées», religieux ou autres.

Le malaise croissant devant le développement anarchique des institutions islamiques oblige le gouvernement, au début des années 80, à plus de vigilance par la mise sur pied d'abord

²⁶ Cité par Jean-Louis Triaud, op. cit., p. 248s.

²⁷ Jean-Louis Triaud, op. cit. p. 249. cf. aussi: Guy Nicolas, *Communautés islamiques et collectivité nationale dans trois États d'Afrique Occidentale*, in: Revue Française d'Histoire d'Outre-Mer, t. LXVIII (1981), pp. 157-164.

²⁸ Cf. Abdoulaye Niandou Souley, Les «licenciés du Caire» et l'État du Niger, in: René Otayek (ed.), *Le radicalisme islamique au sud du Sahara*, Paris, Karthala, 1993, pp. 214-219.

du «Centre pour la Promotion de la Langue Arabe» ayant pour tâche de contrôler les fonds versés pour l'enseignement islamique, puis la création de l' «Association Malienne pour l'Unité et le Progrès de l'Islam» (AMUPI), structurée sur le modèle du parti unique en sections régionales et sous-sections locales. Elle devrait, elle seule et de manière autonome, gérer les fonds venant de l'extérieur pour les communautés musulmanes. Bien vite cette gestion amènera le blocage de ses instances suite aux nombreuses «indélicatesses» de certains responsables.²⁹

3. L'exemple de l'Union Musulmane du **Togo** (UMT) illustre encore bien la fonction d'appui des organisations musulmanes nationales comme instruments «para-étatiques». Créée en 1965 à l'initiative des réformistes musulmans, elle devient l'interlocuteur privilégié du régime quant à la mobilisation politique. L'idéologie nationaliste et la «rationalisation» de l'Islam togolais la font mener une lutte acharnée contre les confréries notamment la Tarbiya, la Tijâniyya mystique d'Ibrahîma Nyass.

«L'UMT exprime son soutien à la politique du général Eyadéma Il n'y aura pas deux sortes d'Islam au Togo. Les autorités de l'UMT viennent d'étouffer dans l'œuf une tentative de dissidence... La «Tarabia» est une secte professant une doctrine qui dit que «tout est permis ici-bas». Ses adeptes qui prétendent voir Dieu pendant leurs prières, croisent les mains en priant, et sacrilège! chantent et dansent en s'accompagnant de tambourins ... »³⁰

4. La ex-Haute-Volta (**Burkina Faso**) avait déjà sa «Communauté Musulmane de la Haute-Volta» (C.M.H.V.) depuis 1962 dont les objectifs sont définis comme suit:

«La C.M.H.V. est apolitique. Ses activités sont essentiellement religieuses, éducatives et culturelles... Ses buts sont entre autres de sauvegarder les intérêts religieux des musulmans, de débarrasser l'Islam de toute influence nuisible et pratiques de corruption, de combattre par les moyens appropriés les superstitions et l'exploitation de la crédibilité (sic) des fidèles...»³¹

Bien vite les clivages idéologiques et les luttes d'influence secouent et paralysent la C.M.H.V. L'arbitrage du Chef de l'État, en 1972, est l'occasion de l'inféoder aux intérêts politiques du régime. Mais les «perdants» ne désarment pas et à partir de 1979, il existe en Haute-Volta, trois associations qui se disent toutes nationales: La C.M.H.V.(aujourd'hui C.M.B.), l'«Association islamique de la Tijâniyya de Haute-Volta» (A.I.T.H.V. aujourd'hui: A.I.T.B.) et le «Mouvement Sunnite de Haute-Volta» (M.S.H.V. aujourd'hui M.S.B.F.), ce dernier de tendance wahhâbite. De nouvelles médiations du pouvoir politique seront nécessaires, mais sans succès. Finalement les divers responsables de ces associations sont mis «hors jeu» du terrain politique pour une période assez longue par la révolution de Thomas Sankara en 1983.³²

5. Les musulmans du **Bénin** mettront plus de temps pour s'organiser en communauté nationale. Celle-ci naît en réaction contre un régime d'inspiration marxiste-léniniste.

«La communauté islamique finira ... par se relever de sa profonde léthargie dans les années '80. Il en était bien temps. Car, profitant du désordre qui prévalait au niveau des musulmans, le gouvernement alors en place, tout en proclamant sa neutralité à l'égard des

²⁹ Carsten Hock, op. cit., pp. 5-9.

³⁰ Motion votée au Congrès de l'UMT de 1972, citée in: Christian Coulon, *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1983, p. 80s.

³¹ Cité par Assimi Kouanda, *Les conflits au sein de la communauté musulmane du Burkina*, in: *Islam et sociétés au sud du Sahara* n° 3 (1989), p. 10.

³² Cf. Assimi Kouanda, op. cit.

religions, n'éprouvait aucune gêne à s'immiscer ouvertement dans les affaires de l'Islam...»³³

En début 1985, l'Union Islamique du Bénin (U.I.B.) est donc créée. Dès sa création, elle annonce sa ferme intention d'obtenir le désengagement effectif de l'État des affaires de l'Islam. L'aile juvénile de l'U.I.B. ne se contente pas de cet objectif majeur, mais veut

- «*combattre le fanatisme religieux, d'où qu'il tienne, et le régionalisme sous toutes ses formes,*»
- «*oeuvrer pour le développement économique du pays aux côtés de toutes les aulnes organisations partageant ces objectifs*»³⁴

Le régime béninois, déjà émoussé dans son option marxiste, s'en accommode.

6. Les expériences burkinabé et béninoise montrent déjà la difficulté des communautés musulmanes à se situer en communauté nationale sous un régime d'inspiration révolutionnaire et progressiste, voire athée. En **Guinée**, dès son arrivée au pouvoir, le Parti Démocratique de Guinée (P.D.G.) de Sékou Touré ne cache pas sa volonté de «réformer et de purifier l'Islam guinéen», héritier de près de deux siècles de «théocratie des marabouts». Le parti entreprend une lutte sans merci contre les chefs religieux trop influents ou trop indépendants. Les imams sont évincés de tout pouvoir qui dépasse la seule direction de la prière. Même l'U.C.M., mouvement réformiste, est d'abord interdite, puis autorisée de nouveau, mais avec des hommes nouveaux issus des cadres du parti unique. La visée du parti est nettement de soumettre le religieux au contrôle politique, de faire taire les divisions confrériques et ethniques pour obtenir l'unité nationale autour du parti.

Sékou Touré lui-même n'hésite pas à intervenir dans la pratique religieuse musulmane en prescrivant p. ex. la réduction des prières journalières à deux, ou encore en imposant aux imams les sujets de leur prône du vendredi. Plus tard, la création du Ministère des Affaires Islamiques achève l'inféodation de la religion musulmane au régime politique.

L'Islam guinéen a ainsi subi 26 ans de dictature durant laquelle la religion n'intéressait que dans la mesure où elle servait les objectifs de la révolution. Les représentants les plus autorisés de la communauté musulmane, du moins ceux qui ont survécu, se sont recroquevillés dans l'apolitisme à l'intérieur des mosquées et des centres confrériques.³⁵

7. On pourrait citer d'autres cas a-typiques pour cette phase des regroupements nationaux des musulmans et de la politisation de l'Islam. Ainsi au **Libéria** et surtout en **Sierra Leone**, malgré la puissance économique qu'y représentaient les musulmans, tous les efforts de regroupement en communauté nationale ont échoué et l'Islam est resté quasi-absent du champ politique.³⁶

Au **Sénégal**, la forte structuration des confréries et l'engagement de leurs chefs rendent presque superflu un regroupement national de toute la communauté musulmane. Il n'y a effectivement aucune dénomination nationale ayant la prétention de regrouper toutes les tendances.³⁷

³³ Moussédick Séfou Damala, *L'Islam dans le processus démocratique de l'Afrique: le cas du Bénin*, in: Islam in Africa South of the Sahara, Sankt Augustin, K.A.S., 1993, p. 79.

³⁴ Moussédick Séfou Damala, op. cit., p. 80.

³⁵ Cf. Josef Stamer, *L'Islam guinéen: un dynamisme retrouvé*, in: Vivant Univers n° 392 (mars-avril 1991), pp. 24-32.

³⁶ Cf. Mohammad Alpha Bah, *The Status of Muslims in Sierra Leone and Liberia*, in: Journal of the Institute of Muslim Minorities' Affairs (JIMMA), vol. XII/2 (July 1991), pp. 464-481.

³⁷ Cf. Josef Stamer, *L'Islam en Afrique au sud du Sahara*, AED, 1995 pp. 84-89.

Au **Nigéria**, la prise du pouvoir par les militaires sous Yacubu Gowon en 1966, a constitué, au contraire, un coup d'arrêt pour la surpolitisation de l'Islam. La guerre civile (Biafra), la création de nouvelles structures politiques et administratives (19 États au lieu de 3 précédemment; des partis non-régionaux etc.) a nécessité un rééquilibrage des forces à l'intérieur de la communauté musulmane, pour pouvoir entrer dans cette nouvelle donnée politique. Une nouvelle génération de cadres musulmans, de tendance réformiste, fait son apparition, issue des associations islamiques telles que la «*Muslim Students' Society*» (MSS), puis la «*Muslim Lecturers' and Administrative Society of Nigeria*» (MLASN).³⁸

Seulement, avec la 2^{ème} République (1979-1983), le débat autour des projets d'étendre les «shari'a courts» à tout le territoire national et de créer une Cour d'Appel Islamique, tous deux jugés des entorses à la laïcité de l'État, a ramené la religion sur le devant de la scène politique intérieure du pays. Elle ne l'a plus quitté depuis. Même aujourd'hui, la plupart des leaders religieux musulmans restent convaincus que l'Islam peut offrir l'alternative d'un gouvernement fonctionnel qui garantirait la stabilité politique du pays.³⁹

3. LA DÉMOCRATISATION ET SES SOUBRESAUTS: LA LAÏCITÉ À L'ÉPREUVE

A. L'ISLAM DANS LE MOUVEMENT DE DÉMOCRATISATION

Depuis une dizaine d'années, l'ensemble des pays de l'Afrique de l'Ouest a connu des transformations et des remises en question profondes sur le plan politique, résumées souvent sous les termes «multipartisme» ou «démocratisation». Dans beaucoup de cas, le moment fort de cette transformation a été la Conférence Nationale où les religieux, chrétiens comme musulmans, ont joué un rôle important de catalyseurs ou d'arbitres.⁴⁰ Nous avons là une reconnaissance implicite que la laïcité africaine ne se conçoit pas sans reconnaître aux communautés religieuses une place importante dans la société.

Ce n'est pas notre propos ici de décrire ou d'évaluer ce processus de prise de conscience politique pour plus de pluralisme, de participation et de liberté d'expression. Actuellement nous nous trouvons devant tout un éventail de situations allant des pays qui essaient de jouer le jeu démocratique de leur mieux au risque d'une instabilité politique endémique (p. ex. le Mali, le Bénin ...) jusqu'aux pays où le pouvoir monolithique et personnel continue purement et simplement sous une apparence de multipartisme (Togo, Cameroun, Côte d'Ivoire...). A part le cas du Sénégal, déjà au début des années '80, et du Bénin tout récemment, tous vivent encore, plus ou moins explicitement, sous le règne des «présidents à vie».

Etant donné le lien étroit antérieur entre les communautés musulmanes nationales et le pouvoir en place, il n'est pas surprenant de voir que leurs dirigeants n'étaient généralement pas parmi les forces progressistes qui ont poussé au changement politique. Dans certains pays, comme le Mali, une partie du courant réformiste, en réaction contre la collusion entre l'AMUPI et le pouvoir du parti unique, a ouvertement soutenu les étudiants et travailleurs salariés dans la lutte pour le renversement de ce régime⁴¹. Dans l'ensemble, ce n'est qu'au moment des assises nationales que les voix musulmanes se

³⁸ Guy Nicolas, *Communautés islamiques et collectivité nationale dans trois Etats d'Afrique Occidentale*, in: Revue Française d'Histoire d'Outre-Mer, T. LXVIII (1981), pp. 176-179.

³⁹ Pour tout ce débat voir p. ex.: Matthew Hassan Kukah, *Religion, Politics and Power in North Nigeria*, Spectrum Books, Ibadan, 1993, p. 145-183 ; R.O. Olayiwola, *Islam and demise of the first and second republics of Nigeria A functional approach*, in: The Islamic Quarterly, vol. 31/4 (1987) pp. 259-267 ; (27) Muhib O. Opeloye, *Religious Factors in Nigerian Politics: Implications for Christian-Muslim Relations* in Journal of the Institute of Muslim Minorities' Affairs» (JIMMA), vol. X/2 (July 1981), pp. 351-360.

⁴⁰ Cf. Joseph Roger de Benoist, *Les «clercs» et la démocratie*, in: Afrique Contemporaine 1992/4, pp. 178-193.

⁴¹ Carsten Hock, op. cit., p. 10.

sont faites entendre. L'Islam en tant que tel n'est certainement pas à l'origine de cette vague de libération politique.

La nouvelle situation révèle pourtant des aspects importants de la situation de l'Islam en Afrique de l'Ouest, aspects qui étaient restés cachés derrière l'écran du pouvoir monolithique. D'une part, dans la crise sociale généralisée, l'Islam se présente maintenant ouvertement avec un discours socio-politique cohérent, comme une solution de rechange à cette crise. D'autre part, la nouvelle liberté d'expression permet à certains courants musulmans de réclamer l'islamisation de la vie et des structures des pays au nom même du principe démocratique de la majorité.

Nous allons brièvement décrire comment une prise de conscience communautaire islamique trouve, dans ce contexte nouveau, de multiples plates-formes pour s'exprimer et s'organiser (B). Ensuite nous allons passer en revue les principales revendications musulmanes dans le champ politique (C). Enfin, il faudra constater que le «flou» des relations politiques de certains pays avec le monde arabo-musulman montre, pour le moins, que le temps de l'utilisation politique de l'Islam n'est pas encore révolu (D).

B. LA PRISE DE CONSCIENCE COMMUNAUTAIRE MUSULMANE

Le réveil démocratique est profondément lié à la crise identitaire, économique, sociale et culturelle que traverse l'Afrique. Mais avant d'en être un remède possible, il en révèle d'abord toute l'étendue et la profondeur. Dans cette crise, la prise de conscience communautaire des musulmans prend tout son sens. L'Islam, réalité africaine ancienne, se présente comme la solution: *«un système cohérent qui réunit ensemble la dimension spirituelle de l'homme, sa vie et sa réussite en société et l'exercice du pouvoir économique et politique, plaçant le tout sous ce qu'il affirme être la Loi de Dieu»*.⁴²

On ne pourrait mieux l'exprimer que Moustapha Sy, le leader turbulent des Mustarshidîn au Sénégal dans un discours-fleuve «enflammé et chaotique»:

*«Face à cette crise générale ou généralisée, on a les larmes aux yeux ... Face à cette crise..., tous les regards se tournent vers la religion, sentiments d'espoir pour les uns, ou parfois sentiments de crainte pour les autres. A y réfléchir, nous nous trouvons face à une remise en cause de tous les systèmes qui, dans leur diversité, et malgré leur diversité, n'ont pas pu constituer un ensemble cohérent de développement. Raison pour laquelle depuis une décennie, les jeunes consacrent leur réflexion à la religion car, pour eux, la politique, au sens noble du terme, ne semble guère faire recette pour assurer leur avenir, puisque cet avenir, c'est à la jeunesse de l'assumer...»*⁴³

La libération politique a ouvert un espace d'expression insoupçonné auparavant. L'Islam, avec l'aide des pays arabo-musulmans et des organisations islamiques internationales, a pu largement investir cet espace pour se présenter ainsi comme la solution à la crise.

Dans tous les pays, la liste des associations islamiques, nationales ou locales, s'allonge de jour en jour. Ce n'est plus la radio ou la télévision nationales qui, seules, diffusent des émissions religieuses musulmanes, mais de nombreuses stations privées s'en chargent à longueur de journées. La presse islamique a «explosé».⁴⁴ De nouveaux périodiques apparaissent régulièrement, la plupart pour

⁴² Josef Stamer, *L'Islam en Afrique au sud du Sahara*, AED, 1995, p. 57.

⁴³ Cité par Ousmane Kane / Leonardo Villalon, *Entre confrérisme, réformisme et islamisme*, les Muftarshidîn du Sénégal, in: *Islam et sociétés au sud du Sahara* n° 9 (1995), p. 135.

⁴⁴ Cf. p. ex. Hanspeter Mattes, *La presse islamiste au Sénégal*, in: *Islam et sociétés au sud du Sahara* n° 4 (1990), pp. 168-169 ; Jean-Louis Triaud, *Un périodique islamiste au Niger: IQRA'*, in: *Islam et sociétés au sud du Sahara* n° 4 (1990), pp. 170-171.

disparaître dès que les fonds extérieurs sont épuisés. Les cassettes-vidéo glorifiant les succès politiques et économiques des États vraiment islamiques, circulent en grand nombre, souvent imprégnés d'un anti-occidentalisme primaire. De toutes les manières, l'Occident, souvent confondu avec le Christianisme, est la cause de toute la misère actuelle de l'Afrique. On n'est pas loin d'en appeler à un nouveau *jihâd* pour purifier la société de toute trace des «importations» occidentales: alcool, jeux de hasard, usure, prostitution, drogue etc...⁴⁵ Les «acquis» des «combattants de la foi du 19^{ème} siècle y sont rappelés bien souvent⁴⁶ et les versets coraniques et hadîth-s contre les «mécréants» cités abondamment.

C. LES REVENDICATIONS ISLAMIKES

Dans l'éventail des réclamations islamiques concernant le champ politique, nous avons déjà sélectionné les plus importantes dans la précédente étude:⁴⁷

1. La vie publique devrait être organisée de manière à créer un espace, **un climat, qui soutienne la foi musulmane**, allant jusqu'à la séparation des sexes dans les établissements publics ou les transports, voire les marchés. Notamment réclame-t-on le soutien des autorités pour garantir des horaires adaptés et un climat spécial durant le mois de Ramadhan. Ainsi par exemple, le nouvel homme fort de la Gambie, Yaya Jammeh, prescrit la prière rituelle obligatoire pour tous les fonctionnaires musulmans et envisage l'introduction du système bancaire islamique.
2. **L'État doit positivement favoriser la vie de la communauté musulmane**: aides publiques à la construction des mosquées, organisation du pèlerinage, fêtes religieuses musulmanes chômées, etc...

Dans ce sens le gouvernement, pourtant laïque, de Côte d'Ivoire, p. ex., prend en charge chaque année le pèlerinage d'une vingtaine d'imams, fait distribuer du sucre aux nécessiteux durant le Ramadhan, sans parler de la contribution substantielle (1.5 milliards de F CFA) pour la construction d'une nouvelle mosquée-cathédrale dans le quartier des affaires à Abidjan⁴⁸.

3. Il y a, surtout dans les pays francophones, **la prise en compte de l'éducation islamique** dans les écoles publiques. La délinquance juvénile, la drogue et l'échec partiel du système d'éducation à l'occidentale sont des arguments tout trouvés pour l'introduction soit de l'éducation islamique dans les écoles publiques, soit pour exiger la reconnaissance pleine et entière des médersa.

En pleine Conférence Nationale Souveraine du Tchad, le Shaykh Hasan Huseyn, imam de la grande mosquée de N'Djaména, a déversé une douche froide sur l'assemblée en présentant une triple revendication:⁴⁹

- l'adoption de la loi islamique avec châtiments corporels;
- l'introduction de l'éducation islamique comme discipline fondamentale dans tous les cycles d'enseignement;

⁴⁵ Cf. pour le Sénégal, Moriba Magassouba, *L'Islam au Sénégal. Demain les mollahs?*, Paris, Karthala, 1985, pp. 160-167.

⁴⁶ Cf. Sule Ahmed Gusau, *Economic Ideas of Shehu Usman Dan Fodio*, in: *Journal of the Institute of Muslim Minorities' Affairs (JIMMA)*, vol X/1 (Jan. 1989), pp. 139-151.

⁴⁷ *Présentation des minorités islamiques et de leurs réclamations politiques dans l'Afrique de l'Ouest à travers le Journal of the Institute of Muslim Minorities' Affairs* (JIMMA), 1997, p. 21.

⁴⁸ Francis Kpatinde, *Le croissant et la bannière*, in: *Jeune Afrique* n° 1764/1765 (12/10-09/11/1994), pp. 18-23.

⁴⁹ Marc Yared, *L'ombre des islamistes au Tchad*, in: *Jeune Afrique* n° 1682 (1^{er}-7 avril 1993) pp. 24-26.

- l'intégration dans la fonction publique des titulaires de diplômes religieux.

Particulièrement au Tchad, mais aussi au Niger, en Guinée et au Sénégal, la question de l'arabisation de l'enseignement est en permanence à l'ordre du jour. Le Tchad a officiellement instauré le bi-linguisme arabe-français. Mais de quel arabe, dialectal ou littéraire, s'agit-il et qui doit l'enseigner? Est-il seulement possible de donner un enseignement «laïque» en arabe littéraire? et si oui, quels enseignants sont prêts à le faire? Voilà un débat-clé aux conséquences imprévisibles ! ⁵⁰

4. Bon nombre de pays ont élaboré, au cours des 30 dernières années, **des codes du statut personnel ou de la famille**, inspirés majoritairement du droit occidental, mais faisant des emprunts plus ou moins larges à la coutume et au droit musulman. Au Sénégal, ce code, voté en 1972, a été dès le départ jugé contraire à la *shari'a* par les défenseurs d'un ordre islamique et il reste un point de litige entre le gouvernement et les courants islamistes jusqu'aujourd'hui.

Nous avons déjà fait allusion au grand débat au Nigeria, autour du projet d'extension des tribunaux islamiques à l'ensemble du pays et de la création d'une Cour d'Appel islamique. Il a été du moins le prétexte, sinon la cause des affrontements violents des années '80.

Plus récemment, en 1994, le Niger a voulu se donner un code moderne de la famille. Ses promoteurs au gouvernement ont dû retirer le projet devant l'opposition compacte des associations musulmanes incriminant surtout le fait que, dans le projet, l'option musulmane n'était prévue que comme l'exception et non comme la règle générale.

5. La libéralisation de la vie politique a eu comme première conséquence la multiplication, parfois à l'extrême, des partis politiques: plus d'une vingtaine au Mali, plus de 50 récemment au Tchad. Même si les Conférences Nationales dans l'élaboration de nouvelles Constitutions ont généralement maintenu le principe qu'il ne puisse y avoir de parti à base ethnique ou religieuse, dans les faits, le contraire s'avère presque inévitable. Seuls quelques grands partis ont généralement une assise nationale. Tous les autres se recrutent, se font et se défont selon les circonstances et des intérêts particuliers qui sont souvent régionalistes. Il est clair que l'Islam figure parmi les motifs d'adhésion et de regroupement pour certains partis, même si cela n'est pas mentionné dans les statuts.

L'exemple du Hizbu Allâh au Mali vaut pour beaucoup d'autres. Au moment de la Conférence Nationale, en 1991, il a ouvertement réclamé l'admission de partis islamiques au nom même du pluralisme. Cette requête a été repoussée à une grande majorité. Il ne lui restait plus qu'à «disparaître» sous un autre nom anodin et à porter son action proprement islamiste sur le plan des multiples associations musulmanes.⁵¹

Une étude plus détaillée du financement des partis politiques en Afrique de l'Ouest réserverait bien des surprises. Sans penser immédiatement à des financements extérieurs qui sont réels, venant aussi bien de l'Occident que du monde arabo-musulman, il y a le fait que pour mener campagne, ces partis ont besoin de fonds que la seule cotisation des membres est loin de couvrir. Il faut nécessairement recourir aux grosses fortunes du commerce qui sont généralement entre les mains de musulmans convaincus. Tous ne souhaitent peut-être pas l'instauration d'un État islamique au sens fort, mais le danger d'un déraillement du multipartisme et d'une mise en question radicale de la laïcité est réel.

De plus, dans la propagande islamiste venant des pays arabo-musulmans et portée par les

⁵⁰ Henri Coudray, *Langue, identité, pouvoir, religion: le contentieux linguistique franco-arabe au Tchad*, pro manuscripto, 1997.

⁵¹ Carsten Hock, op. cit., p. 10.

organisations islamiques internationales, la laïcité est toujours présentée comme une contre-valeur, importée de l'Occident. Elle est synonyme d'athéisme. Dans ce débat, le récent «Séminaire de formation» organisé par la Ligue Tchadienne des Droits de l'Homme (LTDH) sur «Islam et Droits de l'Homme» est très révélateur. Des jeunes musulmans radicaux et fortement politisés ont pratiquement monopolisé le débat et ont fait «capoter» les recommandations préparées par les organisateurs. Celles qui faisaient appel à la laïcité et à une conception ouverte des Droits de l'Homme, n'ont même pas pu être présentées en assemblée générale pour adoption. Le Séminaire s'est terminé dans la confusion sur une vague déclaration soulignant la convergence entre Islam et Droits de l'Homme.⁵²

D. LE «FLOU» DANS LES RELATIONS INTERNATIONALES

L'exemple qui précède, nous fait sentir combien la pression d'un Islam radical, à plusieurs voix, augmente à l'intérieur de certains pays. Les gouvernements y réagissent de diverses manières et pas toujours dans le sens de la clarté. L'appartenance à l'O.C.I.⁵³, pour la plupart, la coopération officielle avec les pays arabo-musulmans, les visites très orchestrées de personnalités religieuses musulmanes, invitées et reçues par les gouvernements, tout cela veut répondre aux frustrations des uns, mais entretient chez les autres la confusion de vivre de fait déjà dans un État musulman.

Les gouvernants ont peur de l'islamisme violent.⁵⁴ Les exemples de l'Algérie et, dans une mesure moindre, de la guerre civile au Soudan, leur sont bien présents. En même temps, il faut faire «feu de tout bois» pour enrayer les tendances sécessionnistes et ethniques (la Casamance, le Tchad, le problème touareg ...), sauvegarder par tous les moyens l'unité nationale. Et l'Islam peut être un de ces moyens.

Ainsi le Mali de 1994 a fait venir le grand imam de la Mecque pour consolider la fin de la lutte armée contre la rébellion touareg dans le grand nord. Tout récemment en Côte d'Ivoire, pour s'assurer un soutien plus convaincu du nord islamisé et contre un éventuel rival venant de cette région, le Président Henri Konan Bédié a honoré de sa présence et de son support financier un Congrès Islamique Mondial tenu à Abidjan et mis en scène par l'homme-lige de l'Arabie Séoudite, Moustapha Dyabi, très contesté par une bonne partie de ses concitoyens musulmans. Ce Congrès s'est terminé sur une «Déclaration d'Abidjan»⁵⁵ qui prévoit entre autres:

- *«... en vue de promouvoir l'Islam de façon concrète dans les États africains, il est proposé la construction d'une Université et d'un centre islamique en Côte d'Ivoire par Sa Majesté le roi Fahd;*
- *...l'octroi de bourses aux jeunes et stagiaires pour leurs formations ou leurs recyclages aussi bien dans le domaine théologique que technique dans le Royaume d'Arabie Saoudite;*
- *... la mise en place d'une politique de prise en compte des diplômes délivrés par les écoles confessionnelles africaines aussi bien par l'Arabie Saoudite que par les différents États concernés»*

On pourrait multiplier les exemples de ce «flou» de la politique africaine. Peut-être plus que les gesticulations des courants radicaux réclamant directement un État Islamique, il fait entrer dans les mentalités l'idée qu'Islam et pouvoir politique sont inséparables.

⁵² *Islam et Droits de l'Homme*, Dossier sur le «Séminaire de formation» organisé par la LTDH, N'Djaména, 02-04/02/95, communication privée.

⁵³ Cf. p. ex. Ousmane Kane, *Le sixième sommet de l'Organisation de la conférence islamique: réussite ou échec ?*, in: *Islam et sociétés au sud du Sahara* n° 6 (1992), pp. 103-105.

⁵⁴ Cf. Marc Yared, *Au nom d'Allah*, in: *Jeune Afrique* n° 1627 (12/03-18/03/1992), p. 34s.

⁵⁵ Publiée dans *Fraternité-Matin* du 21/22 février 1998, p. 6.

CONCLUSION

Que conclure de tout cela ? L'Afrique est dans une phase critique de son évolution politique. Beaucoup d'espoirs sont nés avec l'ouverture vers plus de démocratie. Probablement un certain nombre de ces espoirs sont en train d'être déçus...

Cette même ouverture a révélé toute l'étendue de la présence et de la pression islamiques. L'Islam comporte une dimension politique congénitale. Comment va-t-elle et jusqu'où va-t-elle s'exprimer dans le contexte de l'Afrique de l'Ouest?

En 1987, après les affrontements sanglants dans l'État de Kaduna au Nigéria, un groupe d'universitaires, chrétiens et musulmans, de l'Ahmadu Bello University de Zaria, a fait l'analyse suivante:

«Nous sommes convaincus que les forces derrière cette politique religieuse violente avec le but de détruire notre pays, sont constituées par une petite oligarchie déterminée à maintenir son pouvoir, sa richesse et ses privilèges à tout prix y compris par des actions violentes bien organisées au nom de la religion.

*Nous sommes aussi convaincus que la majorité du peuple et les organisations populaires sont capables de se mobiliser pour les combattre et pour défendre l'unité de notre peuple... ».*⁵⁶

L'optimisme exprimé dans cette analyse est peut-être difficile à maintenir aujourd'hui. Mais le fait que chrétiens et musulmans y soient parvenus dans une situation de conflit, est un signe d'espoir et une voie à suivre...

a b c f

SE COMPRENDRE

Rédaction: J.M. Gaudeul

Administration: J. Tomas

SMA-PB - 5, rue d'Issy - 92170 Vanves - France

Tél. 01 46 44 21 71

Fax: 01 46 44 83 02

Abonnements (10 numéros par an, de Janvier à Décembre)

France: 26 € (175 F) - Etranger: 30 € (200 F) - CCP 15 263 74 H Paris

Site Internet: <http://www.comprendre.org>

adresse e-mail: contact@comprendre.org

⁵⁶ *The violent politics of Religion and the survival of Nigeria*, in: Bulletin for Islam and Christian-Muslim Relations in Africa (BICMURA), vol. 6/1 (Jan.1988) pp. 13-16.