



N° 84/03 - 29 mars 1984

TENDANCES ACTUELLES DE L'ISLAM EN AFRIQUE DE L'OUEST

Joseph-Roger de BENOIST p.b.

Tiré de "Etudes", décembre 1983.

L'expression "Islam noir" a longtemps sonné de façon fort désagréable aux oreilles des musulmans d'Afrique de l'Ouest, dans la mesure où elle leur rappelait les tentatives faites par l'administration coloniale française pour détacher leurs communautés de la **Umma** (la communauté universelle du Prophète). Elle est mieux acceptée aujourd'hui, à condition de ne pas signifier qu'il existe en Afrique noire un Islam qui ne serait pas pleinement orthodoxe, mais de sous-entendre la possibilité d'adaptation du corpus de la **Shari'a** (loi positive donnée par Dieu et le corpus de ses commandements) aux réalités socio-culturelles négro-africaines.

Il ne saurait être question de faire ici l'histoire de l'islamisation de l'Afrique noire (1), ni même de l'Afrique de l'Ouest. Il est néanmoins nécessaire, pour comprendre un peu les forces qui animent aujourd'hui les communautés musulmanes de ces régions, de les décrire très brièvement, telles qu'elles existaient à la fin du XIX^e siècle, et de voir comment certains mouvements contemporains s'expliquent par réaction contre les orientations imposées par le colonisateur.

Confréries et marabouts.

Les Berbères arrivés sur les rives du Sénégal et du Niger au IX^e siècle y laissèrent des colonies islamisées et des centres intellectuels importants tels que Gao, Tombouctou, Djenné, Boutilimit. Ces pôles musulmans furent les bases d'expansion des grands empires qui, du XII^e au XVI^e siècle, étendirent leur domination sur de vastes territoires du Soudan occidental : empires du Ghana, du Mali, du Songhaï. Mais si les ethnies au pouvoir étaient islamisées, les populations rurales qu'elles dominaient ne l'étaient pas. Elles furent davantage marquées par les conquérants du XIX^e siècle, tel Uthman dan Fodio dans le nord du Nigeria et El Hadj Omar dans le Soudan occidental. Et lorsque la France fit la conquête de ces régions, elle trouva un mouvement d'islamisation très avancée dans tout le Sahel, ce "rivage" méridional du Sahara. Quelles en étaient les caractéristiques ?

C'était un Islam parlé et vécu, et non une religion enseignée de façon magistrale (même si les centres intellectuels cités plus haut ont eu un grand rayonnement). Les villageois voyaient passer ou s'installer chez eux des musulmans, marabouts et commerçants, qui disaient simplement les grandes vérités de leur foi et qui en vivaient publiquement les obligations (prières, jeûne, aumônes, etc...). Ils adoptaient les croyances et les pratiques de l'étranger, les enrichissaient de certaines de leurs coutumes et ignoraient certaines dispositions coraniques qui ne coïncidaient pas avec leurs traditions.

Contrairement à ce qu'ont cru longtemps les Européens, l'Africain est traditionnellement monothéiste. La profession de foi en un Dieu Unique ne le choquait pas, d'autant moins qu'elle n'excluait pas la croyance en des êtres intermédiaires, le **djinn** arabe ne différait du **rab** wolof que parce qu'il est moins familier et mène une existence séparée, alors que son cousin sénégalais partage la vie de la communauté. Circoncision et polygamie sont des pratiques courantes dans la plupart des sociétés africaines.

La sobriété des rituels musulmans a été enrichie par les coutumes africaines, où les célébrations familiales et les fêtes communautaires tiennent une place très importante pour la cohésion du milieu.

Enfin, certaines prescriptions de la loi coranique, notamment celles concernant la succession, ont été simplement ignorées par les sociétés africaines, car elles remettaient en cause leurs structures mêmes.

Faut-il parler de syncrétisme ? Non, il y a coexistence et enrichissement dans la même ligne de foi plutôt que fusion de deux croyances différentes. Cela explique le succès de l'Islam, qui apportait en outre l'entrée dans une communauté sans frontières : cela compte beaucoup pour des hommes chez qui tout déplacement signifiait déracinement aussi bien ethnique que religieux.

Cette dimension communautaire est vécue quotidiennement grâce à la confrérie et au marabout.

La confrérie, loin d'être une secte, peut se comparer à une école de spiritualité. Elle aide à vivre l'Islam orthodoxe, mais en mettant l'accent sur tel aspect de la doctrine et en enseignant telle voie d'approche vers Dieu. La confrérie apporte une initiation théologique par la connaissance du Coran, et spirituelle par la transmission du **wird**, litanie à dire après la prière pour faciliter la mise en présence de Dieu, et du **dhikr**, répétition du nom de Dieu qui introduit à la simple contemplation.

Les liens avec la confrérie sont renforcés par les rassemblements annuels (**gamou, magal**) autour du **khalife, dans** la ville sainte (Tivaouane, Touba, Nimzatt), pour une célébration qui tient du pèlerinage et du marché. Au niveau local, la confrérie est organisée en **dahira**, dont les tournées (ziyâra) d'un chef religieux raniment la ferveur.

Le besoin d'un intermédiaire entre le croyant et son Dieu, d'un guide dans la vie spirituelle, d'un maître autour duquel on se regroupe, explique le rôle très important des hommes que l'on désigne sous le nom de marabouts (de **murâbit**, habitant d'un **ribât**, couvent fortifié) : le marabout peut être chef religieux, guide spirituel, enseignant d'école coranique, devin, guérisseur. A l'origine, le rôle des marabouts était d'assurer le relais entre le chef de confrérie et ses membres. Les circonstances, et notamment la colonisation, ont favorisé l'apparition des marabouts, parfois ignorants et peu scrupuleux, qui s'attribuaient eux-mêmes une mission dont ils étaient les premiers et parfois les seuls à tirer profit.

Néanmoins, en l'absence d'une hiérarchie proprement dite, l'Islam a tissé en Afrique noire un réseau de relations suffisamment serré et en même temps assez souple pour que le croyant s'y trouve à son aise tout en bénéficiant de la solidarité communautaire.

La tutelle coloniale.

La plupart des colonies qui partirent à la conquête du Soudan occidental venaient du Sénégal où l'Islam était solidement implanté. Le colonisateur était convaincu de retrouver la même situation dans les pays de l'intérieur. La seule langue écrite alors était l'arabe. C'est avec des laissez-passer écrits dans cette langue que Binger a pu traverser tout l'intérieur de la boucle du Niger en 1886-1887. Jusqu'en 1911, tous les actes officiels destinés à la population seront écrits en français et en arabe (2).

Une fois vaincue la résistance de Samory Touré et des successeurs d'El Hadj Omar, le conquérant français trouva chez les chefs musulmans des collaborateurs disposés à faciliter son installation dans le pays, tels les chefs Ouattara, originaires de Kong (Côte-d'Ivoire) : ils avaient combattu avec Samory Touré, ils se retrouvèrent aux côtés de son vainqueur et eurent pour récompense le droit de se tailler des fiefs dans les régions avoisinant Bobo-Dioulasso (Haute-Volta).

Mais, une fois la "pacification" réalisée, l'administration coloniale constata que les pistes de l'A. O. F. étaient parcourues par des marabouts venant de l'étranger, notamment du Proche-Orient : tout en abusant de la crédulité des populations pour ramasser de l'argent en échange de leurs bénédictions, ils introduisaient des idées nouvelles, en particulier ce que l'on appellera plus tard le panarabisme et le panislamisme.

Après avoir mis un frein à la circulation de ces prêcheurs, l'administration supprima l'usage officiel de l'arabe, interdit l'introduction de toute nouvelle littérature venant des pays arabes, hormis le Coran, et s'efforça de supprimer toute communication entre les communautés musulmanes d'Afrique de l'Ouest et le Proche-Orient. Elle favorisa la promotion de marabouts qui, tout en étant instruits de leur religion et respectables dans leur vie, acceptaient de se faire les propagandistes de la présence française.

Pendant la dernière décennie de la colonisation, certains officiers des affaires musulmanes, tel Marcel Cardaire au Soudan français, tentèrent de développer, sous la tutelle administrative, un "Islam noir" qui serait un amalgame entre les pratiques des confréries et les traditions du terroir, sans aucun contact avec les sources de l'Islam authentique.

Cette tentative n'eut pas le temps d'aboutir. Elle eut des conséquences totalement contraires aux objectifs de ses initiateurs. Dès l'indépendance, les musulmans réagirent contre ce carcan imposé par la colonisation, comme nous allons le dire. Ajoutons seulement, avant de clore ce survol historique, que l'occupation coloniale, en provoquant le développement des villes, a favorisé l'expansion de l'Islam. Dans beaucoup de régions, les jeunes hommes de l'intérieur viennent travailler dans les villes de la côte en vue de gagner de l'argent nécessaire pour payer l'impôt, se marier et s'établir. Ils y sont accueillis le plus souvent par des compatriotes déjà islamisés. Ne pratiquant plus leur religion traditionnelle, essentiellement enracinée dans le terroir, ils adhèrent facilement à la foi de leur hôte.

Liens renoués avec la Umma.

Avant même la reconquête de l'indépendance et alors que l'administration française s'inquiétait de la contagion des "idées proche-orientales, à tendance xénophobe et nationaliste" (haut-commissaire Bernard Cornut-Gentille), Léopold Sédar Senghor, alors député du Sénégal à l'Assemblée Nationale française, faisait campagne en faveur de l'enseignement de l'arabe. Catholique lui-même, il était convaincu que l'accès direct aux sources arabes apporterait un enrichissement culturel à la civilisation négro-africaine. Dans le même temps (1948-1949), le conseil municipal de Dakar, sur l'initiative de son président, Me Lamine Guèye, attribuait des bourses à onze Sénégalais, un Soudanais et un Guinéen "pour aller poursuivre et approfondir leurs connaissances en langue arabe et islamologie, afin d'éclairer, à leur retour, leurs coreligionnaires sur la vraie pratique de leur religion" (3).

Car c'était bien le but poursuivi : permettre la connaissance directe des textes de base de l'Islam. Cette connaissance apporte à celui qui la possède une largeur d'esprit et une possibilité de compréhension des autres religions qui font souvent défaut aux fidèles inconditionnellement attachés aux quelques idées simples, transmises par voie d'autorité, qu'ils sont incapables d'expliquer. L'ignorance est une des racines du fanatisme.

Après l'indépendance, l'enseignement de l'arabe prit évidemment de l'extension (4). Aujourd'hui, au Sénégal par exemple, l'arabe est une des langues vivantes que l'élève peut choisir au cours de ses études, mais il n'est pas systématiquement enseigné dans les établissements scolaires. Nombreux sont les jeunes envoyés par les différentes organisations musulmanes dans les grands centres universitaires arabes au Maghreb et au Proche-Orient (5). Tous ne suivent pas le cycle d'études arabes et théologiques auquel ils sont destinés; certains bifurquent vers les sciences profanes. Aussi les responsables ont-ils tendance aujourd'hui à développer, en Afrique noire même, les centres d'études islamiques, avec l'aide, en finances et en personnel, des communautés arabes proche-orientales. Ces échanges entre Afrique et Proche-Orient se situent d'ailleurs presque exclusivement au niveau des dirigeants.

Il y a, dans les relations entre Noirs et Arabes, un héritage historique qui a laissé des traces difficiles à faire disparaître. Dès 640-642, Omar, le deuxième Calife, contrairement aux dernières volontés du Prophète, fit la conquête de l'Égypte. Son successeur, Othman, occupa la Libye, appelée plus tard **Bilaad es Sudan**, le pays des nègres. Les populations noires furent réduites en esclavages. Depuis, le sort des Noirs dans les pays de l'Orient arabe n'a pas fondamentalement changé. Exception

faite du Koweït, les "nègres" y connaissent toujours une condition inférieure. En Iraq, par exemple, malgré leur nombre (officiellement de 400 à 800. 000, sans doute quatre à cinq fois plus), ils vivent dans des sortes de réserves auxquelles les étrangers n'ont pas accès.

De plus, un hadith, attribué à Aïcha, l'épouse préférée du Prophète, oblige l'esclave affranchi à choisir "l'alliance protectrice" de son ancien maître. C'est ainsi que les esclaves noirs saoudiens rachetés par le Royaume en 1964 sur la pression des Nations Unies, restent toujours sous la "garde protectrice" de leur maître. Beaucoup de ces esclaves sont les descendants des victimes des razzias faites par les esclavagistes arabes pendant tout le XIX^e siècle.

Il y a une autre raison de froideur dans les relations entre Noirs et Arabes. Les tirailleurs algériens se sont illustrés, entre 1860 et 1865, dans les combats livrés par Faïdherbe pour venir à bout des résistances du royaume du Cajoor au Sénégal. A l'inverse, les tirailleurs, dits "sénégalais", ont souvent été utilisés par le commandement français pour le maintien de l'ordre en Afrique du Nord. A tel point que les deux millions de Noirs algériens semblent bien être des citoyens de seconde zone de cette république socialiste.

Une volonté d'approfondissement.

Une fois débarrassés de la tutelle coloniale et de ses entraves, et réintégrés au cœur de la communauté islamique mondiale, dans quelle direction vont les musulmans africains ? Il n'est pas possible de répondre de façon générale et catégorique à cette question. Les courants qui traversent la communauté islamique africaine sont multiples et on ne les devine souvent qu'à des remous de surface. En outre, chaque pays a ses problèmes, et il est assez remarquable qu'en dehors des réunions au niveau continental et mondial, il semble qu'il y ait peu de concertation entre chefs religieux et responsables d'associations au niveau régional.

Nous allons essayer néanmoins d'indiquer quelques-unes des orientations que l'on peut déceler aujourd'hui dans le monde musulman d'Afrique de l'Ouest, et plus précisément dans le pays de l'extrême Occident.

La grande masse des fidèles reste affiliée aux confréries. Celles-ci ont actuellement le souci de rectifier l'image qu'avait donnée d'elles le colonialisme. C'est surtout vrai du mouridisme sénégalais. Les intellectuels mourides, après avoir fait justice de toutes les erreurs commises à propos de leur confrérie et de son fondateur (6), s'efforcent maintenant d'approfondir le message de ce dernier et d'en faire bénéficier toute la communauté islamique.

Ce même effort de recherche, d'approfondissement et de formation intellectuelle et doctrinale, se retrouve dans toutes les confréries. L'aide des pays arabes permet de multiplier les écoles coraniques et les autres établissements de formation, et également de préparer en nombre suffisant les maîtres compétents.

Les musulmans éclairés sont les premiers à souhaiter que l'Islam soit purifié de ces déviations qui, parce qu'elles sont voyantes, frappent l'étranger et lui donnent une idée fautive de la religion. C'est, par exemple, la mendicité, inconnue de l'Afrique traditionnelle comme moyen d'existence pour un individu, quel qu'il soit, héritée sous une forme déviée de l'enseignement coranique qui ne connaît que l'aumône faite à la mosquée. Ce sont ces pseudo-marabouts qui monnaient leurs prières et leurs bénédictions et escroquent les malheureux qui les croient capables de multiplier les billets de banque.

Les courants réformistes.

Deux mouvements réformistes ont des adeptes en Afrique de l'Ouest depuis un demi-siècle. Leurs objectifs ne sont pas les mêmes, mais ils conduisent tous deux à une réflexion et à un approfondissement de l'Islam.

Le wahhabisme (7) fut introduit en Afrique occidentale dans les années 1930 par un Targui de Gao, Al Hadj Abdullah ag Muhammad. Il reprit une nouvelle vigueur juste après la deuxième guerre mondiale par l'action d'un Djoula de Bouaké (Côte-d'Ivoire), Tiékodo Kamagaté. Le wahhabisme ouest-africain, qui se développa dans ce milieu de gros commerçants, apporta son soutien au principal mouvement politique né à cette période, le Rassemblement démocratique africain (R. D. A.), présidé par Félix Houphouët-Boigny.

Il ne semble pas qu'il y ait une véritable organisation du wahhabisme en Afrique de l'Ouest, tout au plus des petits groupes d'intellectuels qui se retrouvent pour une réflexion sur l'Islam ou la clientèle (au sens romain du mot) de gros commerçants qui font figure de chefs de la confrérie.

Les intellectuels influencés par le wahhabisme se retrouvent avec les partisans de la **salâfiyya** (8). Les **salâfi**, "ceux qui nous ont précédés", ce sont les anciens, les premiers compagnons du Prophète. Si l'Islam a connu dans le monde tant d'échecs, c'est parce que la foi originelle a été défigurée par des traditions fausses et tardives. Si l'on veut redonner à l'Islam sa vraie place dans le monde, il faut revenir à cette foi des anciens, au Message essentiel débarrassé des additions malencontreuses. Loin d'être un mouvement retro-grade, la **salâfiyya** pense que le Message coranique purifié est capable d'assumer toutes les réalités du monde moderne.

La **salâfiyya** se développa en Algérie, notamment parmi les professeurs. C'est là que des étudiants africains la découvrirent. Dès avant 1930, se créèrent à Dakar, dans le cadre de la confrérie Tidjane, des associations culturelles islamiques dont le but était l'éducation religieuse des populations. Mais c'est en août 1953 que fut pris le tournant : un des premiers boursiers de la municipalité de Dakar, de retour d'Algérie, Saliou Kandji, élaborait les statuts d'une Union culturelle musulmane (U. C. M.), dont il fut secrétaire général jusqu'en février 1954, tandis que Saliou Mbacké en était le premier président. Très vite ce mouvement prit une dimension internationale et son exemple entraîna la création d'autres associations du même type. Il n'est pas possible de les décrire toutes, mais seulement de dégager quelques-unes des idées-forces qui les animent.

La première est l'intransigeance contre tout ce qui est contrefaçons de l'Islam, notamment toutes les superstitions. Mais cette intransigeance doctrinale n'exclut pas le dialogue avec les autorités en place, pour les convaincre et les associer au combat. Ce combat ne peut pas se livrer sous la tutelle des pouvoirs publics, mais en collaboration avec eux. Le mouvement est prêt à prendre ses responsabilités dans la nation, mais sans chercher, comme le font trop souvent les confréries, des avantages pour ses membres.

Pour contrecarrer l'action de l'U. C. M., jugée préjudiciable à l'intérêt des confréries, notamment de la **Tidjania**, celles-ci créèrent des **dahira** (ou "cercles"). Finalement, en octobre 1962, seize **dahira** s'associèrent à l'UCM pour créer la Fédération des associations culturelles musulmanes du Sénégal, dont l'objectif est d'établir une coordination des efforts et une harmonisation du programme de l'enseignement religieux et de l'arabe. Une des caractéristiques de ces associations est que, contrairement aux confréries qui regroupent les fidèles autour d'un chef religieux, elles ont adopté une organisation de type occidental, avec un bureau élu qui dirige le mouvement.

Lorsque, en 1972-1973, l'U. C. M. forma le projet d'organiser des semaines culturelles sur la vie et l'œuvre des grands chefs religieux sénégalais, certains de ses cadres et militants se séparèrent d'elle. On peut voir dans cette scission le résultat de l'action de certaines ambassades, saoudienne et iraquienne en particulier, qui estiment que le maintien des structures confrériques de l'Islam noir gêne son arabisation. Ce courant a donné récemment naissance au **Jaamatou Ibadour Rahman** (Mouvement des serviteurs de Dieu), selon lequel toutes les idéologies, qu'elles soient de l'Est ou de l'Ouest, ont fait faillite. La seule solution à la crise qui traverse l'humanité est le retour à un pouvoir islamique basé sur la **shari'ah**.

Une lecture négro-africaine du Coran.

Il existe un autre courant, encore inorganisé, mais représenté par des hommes de valeur, tant sur le plan culturel que religieux, et qui est né de la convergence de deux combats : celui de la négritude, c'est-à-dire de la redécouverte de l'identité culturelle négro-africaine, et celui de la réhabilitation sociale et politique de l'homme noir, objectif de mouvements politiques comme le R.D.A.

Le message coranique n'est pas arrivé en Afrique sur une terre vierge. Si Muhammad avait été un négro-africain, la révélation dont il est le porte-parole aurait pris une autre forme. Cela signifie deux choses.

Il y a dans le Coran, la Sunna et les Hadith, deux éléments distincts : le Message universel, qui s'adresse à l'homme, en tant qu'homme, créature et serviteur du Dieu Unique; et les applications concrètes de ce Message aux conditions historiques, sociales et religieuses dans lesquelles il a été proclamé, cette société de pasteurs nomades et de commerçants des villes d'Arabie, où les traditions

juives et chrétiennes avaient sombré dans un néo-paganisme. Nombre des dispositions de la **shari'ah**, de la **sunna** et des **hadith** s'adressent à cette société bien caractéristique et n'ont rien à faire avec l'univers culturel, social et politique négro-africain. Il faut donc distinguer le noyau irréductible du Coran, ce Message universel adressé à tout homme, des dispositions contingentes, marquées par les circonstances, et relire ce Message dans le contexte des civilisations négro-africaines. Pourquoi celles-ci ne seraient-elles pas capables d'entendre le Prophète avec leurs propres richesses et de vivre un Islam qui serait orthodoxe, car il retiendrait la totalité des articles de foi et les cinq piliers, mais qui serait une réponse à l'attente de l'homme africain et non une aliénation résultat de la transposition intégrale d'une société totalement différente ? Les musulmans africains n'ont-ils pas eu déjà spontanément cette réaction en bien des domaines ? De nombreuses coutumes qu'ils croient avoir reçues de l'Islam sont en fait africaines et pré-islamiques. Par exemple, le statut de la femme dans la société africaine traditionnelle était bien supérieur à celui de sa sœur dans la société arabe pré-islamique, dont on retrouve le reflet dans le Coran.

Une des conséquences de cette conviction est la nécessité de traduire le Coran. L'interdiction de le faire n'a rien à voir avec la religion (même si on lui a trouvé après coup des justifications religieuses). C'est une décision politique prise par les princes arabes à une époque où ils devaient assurer leur hégémonie culturelle sur leurs rivaux turcs et persans. Si le Coran est "une lettre adressée à tout homme", chacun doit pouvoir la recevoir, la lire et la comprendre. La connaissance approfondie de l'arabe qu'ont beaucoup de représentants de ce courant leur a permis de découvrir le caractère essentiellement relatif de la forme actuelle du Livre, transcrit définitivement plusieurs années seulement après la mort du Prophète, et organisé selon un plan qui n'a rien à voir avec la logique, ni avec la chronologie.

Cette réaction n'est pas nouvelle. Sous les premiers califes Omeyyades déjà, nous venons de le dire, se développèrent les nationalismes politico-culturels des Persans et des Turcs, suivis, trois siècles plus tard, par les revendications berbère, kurde et, déjà, négro-africaine. Toutes ces réalités sociales, ethniques, culturelles, ressurgissent aujourd'hui avec beaucoup plus d'acuité, et font toutes appel, avec de plus en plus de constance, voire de véhémence, à une nécessaire relecture d'un Coran et d'une Tradition manifestement conçus et élaborés dans un contexte révolu. Cette relecture doit se faire, pour chaque communauté, à la lumière de ses spécificités culturelles. Les Arabes eux-mêmes - et le Royaume saoudien à leur tête - se rendent compte, avec regret, que la fiction longtemps entretenue d'un Islam "doctrine parfaite, achevée, capable de régir toute la vie de tous les peuples de tous les temps et de tous les espaces", a bien vécu. Le problème n'est plus de savoir si cette relecture est nécessaire, mais, compte tenu de l'étendue et du morcellement politique, culturel et même idéologique des peuples islamisés, de savoir comment, dans quelle mesure, dans quel cadre et selon quelle modalité entreprendre cette inéluctable réinterprétation des textes de base de l'Islam.

Les motivations diverses.

On pourrait croire que les tenants de cette relecture négro-africaine se trouvent surtout parmi les intellectuels et les techniciens qui ont fait des études dans les universités occidentales et ont pu comparer les diverses attitudes religieuses. Ce n'est pas le cas.

La maîtrise de l'arabe, l'accès direct aux sources de l'Islam et aux commentaires du Coran, la connaissance des circonstances de l'action du Prophète et de l'expansion de son Message permettent de relativiser bien des aspects de la religion musulmane pour en distinguer l'essentiel. Loin de diminuer le respect pour la révélation coranique, cette attitude lui donne une portée universelle en la débarrassant des aspects secondaires et surajoutés qui sont souvent un obstacle pour la recevoir.

Ce courant critique se heurte à d'autres groupes, tout aussi qualifiés sur le plan de la formation et de la compétence, mais dont les motivations ne sont pas toujours évidentes.

Il y a des hommes dont toute la vie a été éclairée et inspirée par la théologie musulmane et qui mettent à son service les compétences acquises dans les universités occidentales ou, plus souvent, dans les grands centres de la pensée islamique. Ceux-là cherchent à élargir l'audience et l'emprise de la religion par un approfondissement interne, une réflexion plus poussée sur le Message lui-même et la façon de le présenter et de le vivre dans l'Afrique noire de la fin du XX^e siècle.

Plus nombreux sont sans doute ceux qui ont fait l'expérience que rapporte de façon remarquable Cheikh Hamidou Kane dans *L'aventure ambiguë* (9). Ils ont reçu dans leur enfance, au sein de leur famille et à l'école coranique, un enseignement religieux authentique, mais qui, accepté

sans discussion par un esprit encore incapable de réflexion critique, est resté superficiel. A l'école française, puis dans les universités, ils ont été plongés dans un monde où l'Islam - surtout à cette époque - était totalement absent et où les grandes questions qui se posent à l'homme recevaient une réponse que n'inspirait aucune idéologie religieuse, à moins que ce ne soit le christianisme. De retour en Afrique, leurs études terminées, ils ont mené quelque temps la vie de jeunes cadres sans préoccupations métaphysiques. La présence constante de l'Islam et de ses manifestations publiques, la pression de la famille, l'interpellation de camarades restés attachés à leur religion, ont provoqué chez ces hommes une réactualisation des convictions musulmanes de base reçues lors de leur première éducation. Ils ont pris conscience de cette dualité qui existait désormais en eux. Rares sont ceux qui sont capables et assez courageux pour l'assumer : il s'agit d'un déchirement, d'une remise en cause de l'homme dans le fondement même de ses convictions et de ses évidences. Pris par des activités multiples qui leur laissent peu de temps pour réfléchir, de plus en plus absorbés par une famille qui ne comprend pas leur drame intérieur, ils renoncent le plus souvent à poursuivre en eux-mêmes ce dialogue intime et choisissent la solution la moins inconfortable : rejoindre le groupe le plus puissant, le plus apparemment assuré dans sa foi, et essayer de faire dans leur vie deux parts. Au bureau, ce sont des technocrates et des philosophes, chez eux, des croyants. Très vite, d'ailleurs, l'inconfort de cette situation les conduit à laisser l'aspect religieux, y compris dans ses manifestations vestimentaires, prendre toute la place, au prix parfois d'un certain illogisme de comportement, conséquence d'une harmonisation insuffisante de leurs diverses sources de pensée et d'action.

A côté de ces groupes d'hommes qui, par des voies différentes, mais avec une égale sincérité, sont les tenants d'un Islam de plus en plus présent dans toute la vie de leur pays, il y en a d'autres dont il est plus difficile de définir les convictions. Souvent acquis, pendant leurs études, aux idéologies les plus extrémistes, notamment marxistes, tenants des solutions les plus révolutionnaires, ils persévèrent d'abord dans ces attitudes après leur retour au pays. Mais, chez certains d'entre eux, on assiste à des "conversions" spectaculaires qui les font basculer d'un extrémisme à l'autre. Ils deviennent alors les défenseurs acharnés d'une République islamique où tous les problèmes seraient résolus par le recours au Coran. La soudaineté de ce revirement, l'absence apparente de motivations, font naître un certain malaise et conduisent à penser que les uns sont convaincus que, désormais, la voie vers le pouvoir politique passe par l'alliance avec les forces religieuses, et que les autres se sont aperçus que la livrée de croyants orthodoxes leur facilitait l'établissement de bonnes relations avec les ambassades des puissances arabes et l'accès aux sources des pétrodollars.

Laïcité ou neutralisme spiritualiste.

L'évolution de ces différents courants religieux, accélérée par les circonstances (par exemple la récente controverse sur le rôle des chefs religieux lors des élections sénégalaises de février 1983), conduit inévitablement à un débat sur la laïcité de l'Etat et son corollaire, l'instauration d'une République islamique.

Dans les pays africains anciennement colonisés par la France, le débat sur la laïcité est faussé par l'héritage d'une vieille tradition anticléricale : beaucoup d'Africains d'un certain âge, éduqués par des instituteurs et professeurs français souvent francs-maçons, ont tendance à confondre laïcité et laïcisme. Pour eux, un Etat laïque combat ou, au mieux, ignore toute religion. Dans ces conditions, accepter la laïcité de l'Etat, c'est intégrer des valeurs occidentales sans rapport avec les réalités nationales et les convictions religieuses de la quasi-totalité des Africains.

Mais si l'on donne à la laïcité sa véritable acception de séparation des pouvoirs, il est hasardeux d'affirmer que cette attitude est inconnue de l'Afrique traditionnelle : "On ne saurait, sans déformer les faits et forcer l'histoire, dire que les sociétés traditionnelles africaines ne connaissaient pas et n'appliquaient pas, sur le plan de l'Etat, le principe de la séparation des autorités religieuses et politiques" (10). L'auteur de cette affirmation est à la fois professeur agrégé de droit de l'Université de Paris et descendant direct de la famille royale d'Abomey (Benin) : on ne peut pas le soupçonner de parler de réalités qu'il ne connaît pas.

Les Africains les plus attachés à la laïcité sont sans doute disposés à accepter qu'elle soit une forme de neutralité spiritualiste par laquelle l'Etat reconnaît le fait que, sauf exceptions rarissimes, tous les citoyens sont croyants, et est prêt à collaborer avec les religions dans un certain nombre de domaines, à condition qu'aucune de ces religions ne prétende imposer ses vues à l'ensemble de la nation et n'utilise son pouvoir spirituel à des fins politiques.

Cette forme de laïcité est encore inacceptable pour les intégristes musulmans. L'Islam, en effet, se présente comme une religion totalisante, sans véritable distinction du spirituel et du temporel, apportant une réponse à toutes les situations de la vie politique, économique et sociale.

La République Islamique.

Quels sont les arguments mis en avant par ceux qui, aujourd'hui, se font les défenseurs d'une République islamique dans certains Etats d'Afrique de l'Ouest ?

Le premier est, nous l'avons dit, la crise que traverse l'Occident et la faillite évidente de l'idéologie marxiste dans les pays de l'Est. Seul un régime basé sur la shari'ah peut sauver le monde de l'impasse dans laquelle il se trouve.

Sans avoir besoin de chercher aussi loin que V. S. Naipaul et prendre l'exemple de l'Iran, du Pakistan, de la Malaisie et de l'Indonésie (11), il suffit de regarder la Mauritanie pour constater que la construction d'une cité musulmane, même dans un pays où tous les habitants professent la religion islamique, ne va pas de soi. En fait, aussi loin que l'on remonte dans le cours de l'histoire, on ne trouve jamais un "âge d'or" où l'application intégrale de la loi coranique aurait apporté le bonheur à toute la population d'un pays, unie dans une même foi islamique.

Qu'en serait-il dans des pays où existent de fortes minorités non musulmanes ? Les partisans de la République islamique rappellent que, dans un régime musulman, les non-musulmans jouissent de la plus grande tolérance. Mais c'est justement de cette tolérance qu'ils ne veulent pas. Elle suppose qu'ils sont des citoyens de seconde zone. Or, dans les pays où chrétiens et adeptes des religions traditionnelles constituent de fortes minorités, ils n'en sont pas moins citoyens de ces pays au même titre que les musulmans. Ils ne veulent pas être seulement tolérés, mais reconnus et respectés pour ce qu'ils sont et jouir pleinement de leurs droits.

Certains musulmans s'insurgent contre le code sénégalais de la famille, qui, notamment en matière de divorce et d'héritage, donne à la femme des droits contraires aux dispositions coraniques. Qu'en serait-il des droits chrétiens et coutumiers dans une République islamique ?

Là encore, il semble qu'une meilleure connaissance de l'Islam originel et des conditions de son expansion dans le monde conduirait à plus de réalisme les partisans d'une République islamique. Leur vœu plus ou moins avoué est que la pression sociale et religieuse fasse peu à peu disparaître les minorités. C'est oublier que, selon le Coran, "il n'y a pas de contrainte en religion". Le degré d'avancement d'un musulman dans sa foi se mesure à son degré de tolérance et de respect des autres. Et il est difficile d'admettre que l'évolution du monde se soit arrêtée en 622. Même si, au cours des quatorze siècles passés, l'histoire de l'humanité est pleine de pages peu glorieuses, l'homme a néanmoins progressé en de nombreux domaines : le nier serait refuser de reconnaître l'action dynamique de Dieu au sein de l'humanité. Nous savons qu'il n'y a pas de véritable foi sans liberté de conscience. Car si l'homme appartient à une communauté, c'est la sincérité de ses rapports personnels avec Dieu qui fait sa grandeur.

Il est difficile d'apprécier ce que représente ces courants intégristes qui trouvent leur inspiration dans l'Iran de Khomeyni. Leurs adeptes font beaucoup de bruit. Leur principal atout est le manque presque total d'information objective des masses sur la réalité socio-politique de l'Islam. Pour les musulmans qui ne sont pas sortis de leur pays, l'Islam, s'il était appliqué intégralement, serait capable de guérir tous leurs maux. Et le pèlerinage à La Mecque, s'il est, pour les Africains qui le font, un sommet de leur vie religieuse, est aussi bien souvent une profonde déception dans la mesure où ils découvrent les limites et les défauts de l'Islam vécu dans les pays arabes.

Si les courants intégristes avaient la possibilité de se concrétiser dans les partis islamiques, on assisterait sans doute à la multiplication de groupuscules où la sincérité religieuse des uns serait submergée par les ambitions politiques et économiques des autres. Les divergences d'interprétation des docteurs de la loi feraient le reste. Et des pays, qui vivent actuellement dans une stabilité relative, seraient vite déchirés entre factions rivales, d'autant plus acharnées qu'elles se battraient au nom de la religion.

Il y a dans les pays d'Afrique de l'Ouest une vieille tradition de coexistence, un profond respect de l'homme et une sagesse qui se traduisent notamment par la recherche d'un consensus plutôt que par l'imposition de force des idées et des croyances d'un groupe sur un autre. Au cadre rigide d'une

structure étatico-religieuse importée d'un autre temps, d'un autre pays et d'une autre culture, l'Africain de la fin du XX^e siècle préfère sans doute une organisation communautaire, certes, mais enracinée dans la tradition négro-africaine et adaptée aux exigences du monde moderne.

Joseph Roger de BENOIST, p. b.

NOTES

1. Sur ce point, voir, par exemple, René Luc MOREAU, Africains musulmans. Des communautés en mouvement, Présence Africaine/INADES, 1982.
2. En fait, ce sont plutôt les secrétaires des chefs de cette période qui étaient lettrés en arabe. Ils traduisaient dans la langue de leur maître les documents arabes envoyés par l'administration et transcrivaient de même dans cette langue les textes que les chefs leur dictaient en peulh, bambara, wolof, etc... Bien plus, bon nombre des documents des archives coloniales réputés écrits en arabe ne sont en réalité que des textes en langue africaine simplement transcrits en caractères arabes.
3. Le recteur Capelle, directeur général de l'enseignement en A. O. F. , s'opposa pendant un an au départ de ces boursiers, affirmant "ne pas pouvoir autoriser l'envoi de citoyens français pour suivre-un enseignement dont il n'avait pas le contrôle".
4. Si aucun pays d'Afrique de l'Ouest n'appartient à la Ligue arabe, la plupart sont membres de la Ligue islamique mondiale, fondée en 1962 et dont le siège est à La Mecque. Les pays africains appartenant à la Ligue sont regroupés en un Conseil africain de coordination islamique.
5. Le Sénégalais Karim Gaye fut l'un des premiers secrétaires généraux de la Conférence islamique, créée en 1969 et dont le secrétariat général est depuis 1979 à Djeddah. La Conférence a déjà donné naissance à plusieurs organismes économiques et culturels : la Banque islamique de développement, le Fonds de solidarité islamique, la Chambre islamique de commerce, d'industrie et d'échanges, et l'Organisation islamique pour l'éducation, la science et la culture (ISESCO), créée en 1982 et dont le siège est à Fès (Maroc).
6. Le fondateur, Amadou Bamba (1850-1927), avait refusé de faire le jeu de l'administration coloniale; avec une intuition pédagogique certaine, il avait su s'adresser à ses compatriotes paysans pour les faire accéder, quelle que soit leur culture, à l'Islam. Il ne fut pas ce marabout fanatique et xénophobe, mobilisant les foules autour de maximes simplistes, comme : "Travaille, ton marabout s'occupe de ton salut", que l'autorité coloniale a voulu dénoncer. Très cultivé, mystique et désintéressé, Amadou Bamba ne revendiquait que le droit de pratiquer sa religion et de le faire avec toute la richesse de sa culture africaine. La loi musulmane doit apporter toutes les formes de libération : "Par l'Islam, prend fin la fatigue de tous ceux qui vivent dans l'humiliation". L'Africain est aussi capable que n'importe qui de comprendre et de vivre l'Islam dans sa plénitude : "La noirceur de la peau n'implique pas l'inintelligence et la sottise d'un individu".
7. C'est au XVIII^e siècle que Mohammed Ibn 'Abd al-Wahhab (1703-1792) commença son action pour revenir à la pureté doctrinale des premières générations musulmanes. Avec son ami l'émir Muhammad ibn Sa'ud, il voulait lutter contre les grands schismes qui constituent le kharijisme et le chiisme, contre les divisions d'écoles et de confréries, contre le culte des saints et les superstitions. Pour cela, son ambition était d'établir un Etat sunnite capable de faire régner sans partage la Parole de Dieu. Le wahhabisme fut d'abord condamné comme une hérésie, et il fallut attendre 1924 pour que les lieux saints de l'Islam soient sous la garde des wahhabites, et 1932 pour qu'Abdul Aziz ibn Séoud crée le royaume d'Arabie saoudite où est appliquée la seule loi coranique.
8. Le principal représentant de cette tendance fut Mohamed Abduh (1849-1905), qui fut, au Caire, un célèbre commentateur du Coran et essaya, en vain, de moderniser la pédagogie de l'Université Al-Azhar. Son action fut reprise par Rashid Ridâ (1865-1935), qui se montra à la fois plus prudent dans ses efforts d'adaptation et plus ouvert à la dimension oecuménique ou panislamique de l'action à entreprendre. Cette tendance s'est radicalisée par la suite et a donné naissance aux "Frères Musulmans".
9. Juillet 1961.
10. Maurice Ahanhanzo Glèlè, *Religion, culture et politique en Afrique noire*, Présence Africaine-Economica, Paris, 1981, p. 59.
11. V. S. NaIpaul, *Crépuscule sur l'Islam, voyage au pays de croyants*, Albin Michel, 1981, 446 pages.

