



SE COMPRENDRE

ISSN 0845-7450

N° 87/07 - 5 octobre 1987

L'ISLAM AU SUD DU SAHARA AUJOURD'HUI

Guy NICOLAS

*Tiré de la revue **L'Afrique et l'Asie Modernes**, n° 153, revue trimestrielle, été 1987.
Centre des hautes Etudes sur l'Afrique et l'Asie Modernes (CHEAM), 13, rue du Four 75006
PARIS.*

Les événements qui affectent depuis une dizaine d'années le coeur du monde islamique apportent une nouvelle dimension à l'évolution du monde contemporain. La crise pétrolière, la question israélienne, le conflit libanais, la révolution islamique iranienne, la révolution libyenne, les événements islamiques égyptiens et maghrébins, le mouvement afghan, comme la prise de la mosquée de La Mekke en 1979, questionnent le devenir de l'humanité. L'expansion de l'Islam à la périphérie de ce foyer central, de la Chine à l'Amérique, mais aussi en Europe, marque l'avancée d'un ordre islamique universel qui met en cause l'ordre occidental aussi bien que l'idéologie marxiste.

Or, dans ce mouvement général, l'Afrique Noire est généralement oubliée, comme s'il s'agissait d'une zone peu islamisée, ou comme si l'Islam sud-saharien se trouvait isolé, insularisé sur une base raciale définissant les contours d'un "Islam noir" opposable à l'Islam central, peu politisé, à l'abri des courants affectant le reste du monde islamique et refermé sur ses particularismes marginaux. Cette perspective contraste avec celle de l'époque coloniale, lors de laquelle l'Islam était perçu, dans la même région, comme l'un des principaux obstacles à l'impact occidental et comme une réalité avant tout politique.

Pendant toute la période en question, à la suite des mouvements de résistance islamique qui se sont dressés contre la conquête, l'Islam a été surveillé, analysé, suivi de près et toute une partie de la stratégie coloniale a comporté une dimension politique islamique, les différentes administrations s'efforçant d'isoler l'Islam local des influences extérieures jugées pernicieuses, de prévenir des insurrections islamiques toujours possibles, d'associer les cadres musulmans, notamment les sultans, émirs, lamidos et autres aristocrates et certains "marabouts", à l'encadrement des populations et à l'effort colonial, de dépolitiser la vision du monde des musulmans et de réduire l'influence des lettrés hostiles au pouvoir des "infidèles".

Cette stratégie, qui a d'ailleurs favorisé l'expansion de la religion islamique dans des régions qui l'ignoraient jusqu'alors, a rencontré un intérêt très profond au sein de la majeure partie de l'encadrement musulman, le système colonial fonctionnant souvent en fait, dans les zones les plus islamisées, comme un système islamique à caractère théocratique, au niveau de l'encadrement de base. C'est dans un tel contexte que s'est développé le modèle de l'"Islam noir", en tant que caractéristique spécifique d'une pratique locale.

A l'époque des indépendances, en effet, et contrairement à l'ère pré-coloniale, l'Islam n'était plus au principe de mouvements politiques efficaces susceptibles de coïncider avec des revendications nationales. Les musulmans locaux étaient largement isolés du monde arabe. Ils étaient très généralement en retrait par rapport au courant nationaliste, notamment du fait qu'en raison de leur refus de l'école et de l'occidentalisation, ils n'avaient généralement pas su engendrer une élite moderne, susceptibles de prendre en main les affaires publiques des nouveaux Etats ou de formuler des objectifs nouveaux.

Et les musulmans formés à l'école occidentale adhéraient à des idéologies nouvelles, telles le panafricanisme, la négritude, le "socialisme africain", le nationalisme ou le "progressisme". Quant aux cadres traditionnels, ils n'avaient pas su s'adapter aux changements et se trouvaient souvent refoulés à l'arrière-plan du fait de leur conservatisme. Les élites dirigeantes étaient le plus souvent issues des écoles des missions. Tous les nouveaux Etats indépendants, et même ceux dont les populations étaient majoritairement islamisées, se voulaient laïques.

Depuis une dizaine d'années, cependant, on constate une transformation profonde de l'Islam sud-saharien, qui progresse, se restructure, se politise à nouveau, inspire de plus en plus dirigeants et opposants et des courants contestataires d'inspiration fondamentaliste. Ces changements ont été peu perçus, peu étudiés, alors que leur poids dans le devenir du continent tend à devenir essentiel. Ou bien, lorsqu'ils sont évoqués, ils le sont simplement comme des effets d'un impact du foyer islamique arabo-iranien, mais non comme les aspects locaux d'un vaste mouvement mondial affectant toutes les parties du monde islamique et plus particulièrement, outre sont centre "oriental", l'ensemble du front pionnier périphérique, dans lequel s'inscrit l'Islam sud-saharien.

Or, les incidents de ce "renouveau islamique" sur l'avenir d'une région qui subit une crise économique, démographique, politique, sociale, culturelle très profonde, risquent d'être importantes. Nous tenterons ici une esquisse de ses aspects les plus importants.

LA CONSTRUCTION DU CHAMP ISLAMIQUE SUD-SAHARIEN

Afin de mieux appréhender les transformations contemporaines de l'Islam sud-saharien, il nous paraît indispensable de rappeler certains aspects déterminants de l'histoire de l'islamisation de l'Afrique noire, dont certains sont souvent méconnus ou sous-estimés, leur méconnaissance supportant notamment la réduction de cet Islam au modèle d'un Islam noir radicalement différent de l'"Autre" Islam, identifié aux croyances et pratiques des érudits et mystiques arabes citadins du Moyen-Orient ou de toute autre pratique populaire affectant d'autres régions du globe.

Rappelons, en premier lieu qu'à ses débuts, le mouvement d'expansion islamique arabe s'est heurté à l'existence, sur la rive africaine de la mer Rouge, de royaumes chrétiens bien installés, en Abyssinie et en Nubie. La présence

de ces royaumes a contraint ce mouvement à contourner ce môle par l'Afrique méditerranéenne, d'une part et l'océan Indien, d'autre part, sans possibilité d'invasion arabe massive. De ce fait, l'Islam n'atteindra le continent que de manière diffuse, par le truchement d'intermédiaires qui constitueront autant de filtres : société égyptienne, société berbère, société maritime swahili, société saharienne, groupes marchands divers, lesquels marqueront au passage la culture "islamique" de leurs propres identités.

Ayant franchi le désert ou l'Océan, cette culture s'est trouvée progressivement prise en charge, adoptée, non sans accommodements, par un grand nombre de sociétés très diverses, ayant leurs propres langues, leurs organisations, leurs héritages religieux et culturels propres et réfractaires à toute arabisation linguistique. La conversion de ces sociétés s'est accomplie dans le cadre d'une crise culturelle très profonde, motivée par les bouleversements dus au développement de grands courants d'échanges commerciaux et aux conséquences qu'ils entraînaient au sein des sociétés intéressées.

Ces bouleversements ont précédé l'Islam et souvent préparé la conversion, l'Islam venant répondre aux besoins nouveaux de sociétés coupées des bases traditionnelles, rurales ou pastorales, des religions qui supportaient leurs institutions originelles. Le processus de conversion amorcé au VIII^e siècle s'est continué jusqu'à nos jours, et se poursuit sous nos yeux. Ses principaux vecteurs ont été les Etats locaux dont les aristocraties ont souvent vu en lui une nouvelle base de légitimité et une idéologie susceptible de mobiliser leurs sujets, les explosions ponctuelles, assimilées au processus de "jihad", qui ont embrasé, à plusieurs reprises des régions entières, remaniant les situations politiques et

religieuses locales, les commerçants, qui n'ont cessé de s'infiltrer toujours plus avant en terre "païenne" en portant avec eux leur religion, les nomades, notamment Berbères, Arabes, Peuls, Somalis, et surtout les clergés "maraboutiques".

L'Islam sud-saharien s'est ainsi caractérisé, en particulier, par différents traits : en premier lieu, il n'a cessé de revêtir un aspect politique dominant, dans les zones à majorité musulmane et tout le long du front pionnier de l'islamisation, celle-ci introduisant trois modèles politiques alternatifs, à savoir le modèle du légitimisme islamique, revendiqué par les aristocraties en place, celui de la subversion légitime, identifiée au concept ambigu de "jihad", et enfin celui du retrait, référé à celui de l'Hégire. Ces modèles, ainsi que les institutions réputées "islamiques" empruntées aux sociétés méditerranéennes ont souvent alterné, dans le cadre d'une dialectique complexe.

En second lieu, l'Islam sud-saharien s'est organisé plus particulièrement sur la base de l'encadrement "maraboutique", indispensable dans une région où l'accès à la langue arabe; et donc aux textes était réservé à une minorité de spécialistes, lesquels ont dès lors servi d'intermédiaires entre la Divinité et les croyants, constitué une structure d'encadrement très dense, servie par une "classe oisive" spécialisée, vivant du prosélytisme et de fonctions cléricales, juridiques, thérapeutiques ou magiques diverses, sachant que des clivages importants ont toujours distingué les grands lettrés, dogmatiques, érudits, possédant souvent une double culture arabe et africaine, les lettrés moyens occupant des fonctions cléricales officielles (imams de mosquées, juges coraniques, etc.) et le "bas clergé", peu savant, mais formant un réseau de cadres de base. Une partie de ce corps spécialisé a également encadré les grands ensembles confrériques, d'inspiration soufie, qui ont rassemblé une part importante des musulmans sud-sahariens, jouant dans certaines régions le rôle de structures politiques, d'encadrement, d'accueil dont avaient besoin la masse des croyants, en marge des structures politiques officielles.

Par ailleurs, l'Islam sud-saharien s'est organisé sur la base de différences ethniques, régionales, professionnelles, multipliant les particularismes locaux. Cette organisation a connu de profonds changements à l'époque coloniale. D'une part, nous l'avons vu, la pénétration européenne s'est heurtée à de vastes courants de résistances se réclamant du "jihad", du Sénégal au Soudan. D'autre part, tandis que l'Islam s'est répandu très rapidement, et de manière pacifique, dans des régions qui l'avaient ignoré jusqu'alors, que le Christianisme développait, concurremment, sa pénétration, principalement dans les aires où il était peu installé, les différentes administrations coloniales européennes pratiquaient des politiques diverses, oscillant entre une stratégie de surveillance et une stratégie d'intégration des cadres musulmans à l'encadrement colonial. La progression du front islamique a connu des progrès considérables.

Par contre, dans les zones les plus islamisées, la société musulmane s'est repliée sur elle-même, refusant notamment l'école européenne et se réorganisant autour de ses "chefferies", de ses confréries, de ses "marabouts". Pendant cette période, également, une rupture s'est approfondie entre la société sud-saharienne et le monde arabe, accentuant l'isolement de l'Afrique Noire, par rapport au foyer islamique central.

A l'ère des indépendances, les modèles politiques pré-coloniaux n'étaient plus en mesure de mobiliser les masses musulmanes comme ils l'avaient fait antérieurement et les nouvelles nations indépendantes se sont constituées sur d'autres bases, les élites modernes étant le plus souvent issues des écoles missionnaires européennes. C'est alors que se sont élaborées les approches dont le modèle de l'"Islam noire" est l'illustration la plus représentative, caractérisant les pratiques islamiques sud-sahariennes comme distincts de celles en usage outre-Sahara.

SITUATION GEO-POLITIQUE CONTEMPORAINE DE L'ISLAM SUD-SAHARIEN

Du fait des circonstances historiques de son implantation et de sa diffusion, des effets de la conjoncture et des stratégies de l'époque de l'indépendance, le champ géo-politique sud-saharien s'organise autour de deux structures distinctes, l'une générale, concernant le sous-continent comme un tout, l'autre correspondant à la répartition étatique de l'Afrique Noire telle qu'elle s'est constituée au cours des années soixante.

En ce qui concerne la première, elle s'organise autour de quatre axes frontaliers et de quatre pivots : un premier axe est constitué par la frange sahélienne, adossée au désert. Elle s'étend du Cap Vert à la mer Rouge et du Sahara à la forêt. Ses premiers contacts avec le monde islamique, par l'Afrique du Nord, datent du VIII^e siècle. Pendant des siècles, la religion musulmane s'y est mêlée aux

différentes cultures du "bilâd as sudan" des géographes arabes. Les contacts avec le monde arabe y ont été constants. Les nomades peuls, progressant d'Ouest en Est et arabes, venant à leur rencontre d'Est en Ouest, y ont joué un rôle important. C'est la terre des grands empires islamiques, des royaumes ou sultanats, des villes, mais aussi le lieu de grands mouvements déstabilisateurs et réorganisateur référés au concept de "jihad" et une base d'expansion de l'Islam en direction du Sud.

Certaines grandes confréries, comme la Qadiriya et la Tijaniya y ont joué un rôle majeur. Le Christianisme y est peu implanté et les populations sahéliennes ont longtemps refusé l'école occidentale. Il s'agit également d'une zone de crise, marquée par son enclavement, la sécheresse, les migrations, les ingérences de certains Etats musulmans septentrionaux et, depuis peu, la résurgence de courants islamistes référés aux traditions politiques passées, tentant d'apporter des réponses au désarroi de ses populations.

Un autre axe, perpendiculaire au précédent, se localise sur la côte de l'océan Indien, de la Corne au Zambèze. Traditionnellement ouvert sur l'océan, il sert aujourd'hui de base à une pénétration accrue en direction des lacs et au-delà. Ici, l'Islam s'est infiltré dans une société côtière constituée d'éléments venus d'outre-mer et ayant constitué de bonne heure des comptoirs commerciaux sur les rives de l'océan. Peu à peu, ces immigrants se sont mêlés à certaines populations de la côte. Ainsi est née une culture riveraine spécifique, mêlant des éléments de culture arabe et bantu : la culture swahili. Disposant d'une langue unique de grande diffusion, organisée sur toute la frange maritime, tournée vers l'extérieur, cette culture s'est développée pendant des siècles en vase clos avant de pénétrer dans l'intérieur des terres.

Au XIXe siècle, son unité s'est trouvée renforcée par l'instauration du sultanat de Zanzibar, dominé par une aristocratie arabe d'origine omanaise, qui lui a donné une certaine structure politique. C'est alors qu'elle a commencé à se diffuser en direction de l'Ouest, bientôt rejointe et concurrencée par le Christianisme et renforcée par l'action des musulmans d'origine indo-pakistanaise venus avec le colonisateur britannique, notamment des Ismaéliens. Aujourd'hui, la poussée du front pionnier côtier se perpétue, mais en composant avec le Christianisme. L'Islam est ici d'inspiration shafé'ite (l'axe sahélien étant sunnite jusqu'au Soudan). Les confréries y sont nombreuses, dispersées. Cet axe n'a pas de tradition "jihadiste" ni, depuis la révolution de Zanzibar, d'encadrement aristocratique. Les aspects politiques de l'Islam y sont peu reconnus.

Un troisième axe frontal, que nous qualifierons d'axe guinéen, s'est constitué depuis une cinquantaine d'année le long de la côté atlantique, du Liberia au Cameroun. Situé au Sud de l'axe sahélien, il s'organise dans une région qui ignorait l'Islam antérieurement à l'ère coloniale, tout au moins en région côtière. Cette religion y a pénétré de manière pacifique, à partir du Nord, portée par des immigrants sahéliens, en même temps que le Christianisme, venu par la mer. Il possède des caractères sensiblement proches de ceux de l'axe est-africain, sans toutefois bénéficier de l'unité que confère à celui-ci l'existence de la langue et de la culture swahilies et le passé zanzibaris. C'est un Islam jeune, en pleine expansion, généralement tolérant, sans tradition politique. Il a bénéficié du tremplin qu'a constitué l'élaboration des cités portuaires modernes, ces métropoles ayant attiré des musulmans de l'intérieur, lesquels ont converti des autochtones et constitué les creusets d'un Islam moderne.

A l'indépendance, les Etats locaux ont rejeté les cadres étrangers et favorisé la constitution d'un nouvel encadrement jeune, bien intégré à l'élite dirigeante, puisant son inspiration directement aux sources arabes et particulièrement prosélyte. Un dernier axe est constitué par un arc de cercle que nous qualifierons de "centrafricain" : celui-ci se constitue à l'heure actuelle, par infiltration d'éléments venus des axes sahélien et Est-africain et conversion de membres de populations locales, du Nord-Cameroun au Burundi. C'est un front pionnier, fragile, mais qui se consolide avec le soutien du monde arabe, en marge d'un Christianisme qui fut dominant mais subit une certaine crise.

Ces quatre axes frontaux sont articulés, nous l'avons dit, sur quatre pivots qui sont le Nigeria, le Soudan, l'Ouganda et le Mozambique. Le premier pays, qui compte environ cent millions d'habitants, dont la moitié de musulmans, est situé à la charnière du continent, à cheval sur les axes sahélien et guinéen et peut influencer l'arc de cercle centrafricain par ses émigrés. Sa partie septentrionale s'est islamisée de bonne heure, à partir des rives du Tchad (Kanem-Bornu) et de celles du Niger (.Mali-Gao).

Elle a connu au XIXe siècle un "Jihad", porté par des Peuls venus de l'Ouest, qui s'est étendu jusqu'au Nord-Cameroun et dont est né le "califat" de Sokoto. Sous la colonisation britannique, cette région a été maintenue sous le contrôle de l'aristocratie de ce "califat" et l'Islam y est resté très

politisé. Un modèle courant oppose ce "Nord musulman" à un "Sud chrétien et animiste". En fait, une partie du "Nord" n'est pas islamisée et résiste à l'hégémonie des émirs hausa-fulani, tandis qu'une partie du "Sud", plus précisément le Sud-Ouest (pays yoruba), s'islamise très rapidement depuis le siècle dernier. Certains Etats de cette région sont à majorité musulmane.

Mais l'Islam méridional, qui relève de l'axe guinéen est resté longtemps très différent de celui du Nord : il est moins politisé, réticent devant l'hégémonie de l'encadrement nordiste, en bons termes avec le Christianisme, en général, du moins jusqu'ici. Aux émirs septentrionaux s'oppose un encadrement d'imams de mosquées et de dignitaires islamiques élus par leurs communautés. Depuis peu, le "géant de l'Afrique", qui subit une crise économique résultant de l'effondrement de son économie pétrolière, est le théâtre de courants islamistes, restaurateurs, souvent violents, affectant d'abord le Nord, mais s'étendant aujourd'hui à l'aire méridionale et inquiétant aussi bien les non-musulmans qu'un gouvernement qui ne peut soutenir une construction nationale fragile que sur une base laïque aujourd'hui contestée par les "fondamentalistes".

Le second pivot est lui aussi à cheval sur une zone septentrionale très islamisée, en partie arabisée, et une autre, méridionale, où le Christianisme et les traditions soutiennent des réactions de résistance à l'hégémonie du Nord. Ce pays important, situé dans l'axe nilotique, a des relations anciennes avec l'Égypte. Occupé en partie au XIXe siècle par ce pays, il s'est soulevé à la fin du siècle contre la double hégémonie égyptienne et britannique, dans le cadre d'un "jihad" à caractère messianique : le mahdisme, dont l'élan a menacé les positions égypto-britanniques dans cette région. Depuis lors, les héritiers du mahdisme contrôlent une partie du Nord. Par contre, le Sud, étranger à ce mouvement, résiste à sa poursuite, sous la forme d'une arabisation et d'une islamisation forcée.

Depuis une dizaine d'années, un courant islamiste, incarné par le Mouvement des Frères Musulmans, est entré dans le jeu politique septentrional. Sous son influence, le général Nimeyri a tenté d'imposer une version dure de la **shari'a** à tout le pays, Sud et chrétiens compris, en septembre 1983. Cette décision a contribué à précipiter sa chute. Après celle-ci, les élections ont porté au pouvoir les mandistes, leurs rivaux membres de la confrérie mirghaniya et donné un certain poids politique aux Frères Musulmans. Bien qu'ayant promis de revoir la question de la **shari'a**, le gouvernement de M. Sadiq al Mahdi, talonné par l'opposition islamiste, n'a pas pour l'instant donné suite à son intention et le Sud du pays est entré dans la lutte armée, dont une des motivations est précisément le retrait de la **shari'a**, mais le mobile essentiel le refus de la domination arabo-islamique prônée par les fondamentalistes et accomplie par le gouvernement de Khartoum.

Lors de sa dernière visite dans la capitale soudanaise, en septembre 1986, le colonel Kadhafi, qui soutient le gouvernement, après avoir soutenu le mouvement sudiste, a recommandé aux méridionaux de s'islamiser afin de résoudre les problèmes d'unité nationale. Du fait de la position du pays entre Égypte, Libye, Tchad, Centrafrique, Zaïre, Ouganda, les problèmes islamiques soudanais ont une influence sur une vaste région.

Quant au pivot ougandais, accolé au précédent, son rôle charnière a résulté non seulement de sa situation à l'intersection des axes sahélien, centrafricain et est-africain, ou du fait que ce pays a servi de relais à plusieurs poussées islamiques, mais au rôle politique qu'y a joué l'Islam depuis le XIXe siècle. Après que certains rois du Buganda se soient convertis à cette religion, l'introduction du Christianisme par les Britanniques a introduit une nouvelle dimension politico-religieuse dans une situation complexe. Tandis que les Anglais favorisaient le protestantisme et les Français le catholicisme, l'Islam est devenu un symbole pour la monarchie bugandaise et les conflits dynastiques ou inter-régionaux ont pris l'allure d'un conflit religieux, tandis que le pouvoir britannique s'appuyait, par ailleurs, sur des mercenaires "nubiens" héritiers du mahdisme et musulmans.

Après des années de crise, l'irruption sur la scène politique du général Idi Amin Dada, lié à ce dernier parti, a accentué la politisation du fait religieux. Bien que les musulmans ne représentent qu'un peu plus de 10 % de la population du pays, le régime d'Idi Amin, soutenu par le monde arabe, a donné une certaine importance à cette religion. Après la chute de ce dictateur, le pays s'est enfoncé dans les divisions. La victoire du "rebelle" Museveni, qui se réclame d'une orientation "révolutionnaire" modérée a apporté un calme passager aux conflits de chefs. Mais le resserrement des liens entre le nouveau maître du pays et le colonel Kadhafi, en septembre 1986, ce dernier ayant invité les non-musulmans locaux à se convertir, a inquiété de nombreux Ougandais et les pays voisins.

Le quatrième pivot est constitué par le Mozambique, où l'Islam s'est progressivement répandu, dans le Nord du pays, porté par l'exode des Yaos au Sud de la Rovuma. Ces derniers ont converti d'autres populations septentrionales. Lors de la lutte pour l'indépendance, les musulmans ont soutenu

le FRELIMO, alors que l'Eglise portugaise soutenait le pouvoir colonial. Aujourd'hui, tandis que le gouvernement est toujours en froid avec l'église, mais se trouve davantage influencé par le Christianisme méridional, un certain mouvement de repli sur l'identité islamique se dessine, encouragé depuis peu par l'Arabie Saoudite, via les Comores. Le foyer de ce vaste dispositif, constitué par le Zaïre, qui fut islamisé à partir de la côte orientale au XIXe siècle, dans la région des lacs, a connu un retrait sous le règne de l'ECI, appuyée sur l'Eglise catholique belge, et tonnait depuis peu un renouveau important. Elle est l'une des cibles désignées de cette convergence des axes islamiques, sachant que les pays du Sud sont très peu islamisés.

A l'indépendance du Zaïre, le prosélytisme islamique, mené par des immigrants ou exilés de Tanzanie ou du Soudan, d'une part, le mouvement ismaélien, mais aussi des immigrés d'Afrique de l'Ouest, d'autre part, a multiplié les conversions, d'autant plus que l'Islam congolais s'affirmait "africain" et se sentait plus proche du courant d'"authenticité" d'inspiration kimbanguiste que d'une Eglise en retrait. La création du COMIZA (Comité Islamique du Zaïre), en 1972, comité soutenu par le monde arabe, a favorisé l'expansion de l'Islam zaïrois et la formation d'un encadrement autochtone. Le Comiza affirme aujourd'hui que le pourcentage des musulmans du pays est de l'ordre de 25 %, chiffre qui semble très exagéré. La fin du rapprochement arabo-zaïrois, la reprise des relations israélo-zaïroises, en 1982 et les sanctions arabes à cette décision ont modifié la position politique des musulmans zaïrois, surtout après les appels du colonel Kadhafi à Kigali, aux frontières du pays en mai 1985, à une "guerre sainte" contre un régime coupable de favoriser le sionisme et, très concrètement, à l'élimination physique du président Mobutu.

La seconde structure du champ islamique sud-saharien contemporain correspond aux multiples champs "nationaux" qui se sont constitués à l'époque des indépendances. A cette époque, les nouvelles constructions nationales, très fragiles, mais portées par des mouvements nationalistes organisés, ont brusquement modifié la structuration des cadres islamiques, jusqu'alors étrangers aux partages territoriaux coloniaux et principalement fondés sur des cadres confrériques, dominés par des lettrés originaires de certaines parties du monde africain ou musulman étranger.

A peine établis, les nouveaux Etats se sont employés à rassembler leurs citoyens sur des bases nationales et, à cette fin, ont cherché à restructurer les appartenances islamiques, en brisant les allégeances extra-nationales et en suscitant la formation d'associations "islamiques" nationales, dirigées par des cadres religieux autochtones et devenues les partenaires religieux du pouvoir. Cette stratégie de balkanisation de l'Islam sud-saharien a favorisé un bond en avant de l'Islam dans des régions jusqu'alors peu islamisées et de profonds bouleversements des communautés islamiques locales. Les Etats locaux ont contribué à favoriser ce bouleversement dans le but d'asseoir leurs assises, de contrôler les rapports des différents corps religieux, d'amener au centre des populations repliées sur leurs marginalités. En même temps, les associations nationales, dirigées par des membres de l'élite moderne, le plus souvent, ont oeuvré dans le sens d'une uniformisation des Islams nationaux.

Or, les nouveaux Etats nés de partages coloniaux souvent artificiels ou stratégiques offraient un large éventail de rapports pluriconfessionnels, allant d'une situation d'islamisation générale à une situation de non-islamisation totale, à l'exception d'immigrants, très souvent d'ailleurs d'origine "asiatique". On comptait ainsi trois pays presque entièrement musulmans (Mauritanie, Somalie, Djibouti), trois islamisés à 80-90 % (Niger, Sénégal, Gambie), trois islamisés à 50-80 % (Guinée, Soudan, Mali), huit comportant une forte minorité islamique (Nigeria, Ethiopie, Sierra Leone, Guinée Bissau, Tchad, Tanzanie, Haute-Volta, Côte d'Ivoire), quatre comptant de 10 à 20 % de musulmans (Cameroun, Ghana, Ouganda, Mozambique), quatre de 1 à 10 % (Togo, Bénin, Kenya, Malawi), les autres, tous du centre ou du Sud, ayant moins de 1 % de musulmans.

Ces pourcentages, dont la valeur est relative, ont beaucoup évolué depuis lors, dans certains pays. Les chiffres publiés par l'Organisation de la Conférence Islamique en 1981, chiffres qui émanent des organisations islamiques nationales, sont fort différents. Mais le simple rapport entre musulmans, chrétiens et adeptes de cultes traditionnels ne suffit pas à rendre compte des situations nationales particulières. Il faut encore tenir compte de la superposition des identités religieuses, ethniques, régionales, clientélistes particulières à certains pays et des stratégies des fractions politiques en présence : alors que certains pays divisés sur le plan confessionnel n'ont pas de problèmes de ce type, d'autres héritent d'une longue histoire de conflits inter-confessionnels. Certains d'entre eux où telle religion est très majoritaire, voire hégémonique n'ont pas de problèmes de ce type, ou bien ont des problèmes résultant de clivages internes aux religions dominantes.

Ailleurs, comme au Soudan, en Ouganda, au Tchad, à l'époque de l'indépendance, en Nigeria à certaines époques, en Tanzanie, en Ethiopie, au Mozambique, l'équilibre religieux est fragile et l'Etat

doit se montrer prudent en ce domaine. De nombreux Etats de l'axe guinéen pourraient entrer dans ce schéma. La situation de certains pays évolue parfois rapidement et l'on peut constater l'émergence de tensions interconfessionnelles dans des Etats qui ignoraient ce type de problème il y a dix ans.

Les risques de la nationalisation de la religion sont de conférer au domaine religieux un rôle d'exutoire pour d'autres revendications, à caractère ethnique, régional, idéologique ne pouvant s'exprimer par des voies normales, du fait du contrôle exercé par des Etats de parti unique ou de régime militaire, alors que le champ religieux offre des voies d'expression incontrôlables. Un autre risque de la balkanisation de la communauté islamique sud-saharienne est le repli des croyants sur les chapelles nationales ou un transfert d'allégeance des croyants du champ national à celui de la "nation islamique" (**Umma**).

C'est pourquoi des organisations multi-nationales se sont efforcées de regrouper les "églises" nationales, telle l'Organisation de la Conférence Islamique (O.C.I.), ou le Conseil africain de coordination islamique, créé en 1979, avec le concours de la Ligue islamique mondiale. On n'oubliera pas, par ailleurs, l'effet centralisateur du pèlerinage à La Mekke, le plus souvent organisé par les Etats locaux (les pèlerins étaient 136.623 pour l'Afrique Noire en 1978), qui concrétise le centrage de musulmans sud-sahariens sur le foyer saoudien, à l'encontre de l'extraversion des chrétiens vers d'autres pôles ou de l'insularisme croissant d'une partie des élites africaines actuelles.

DEVELOPPEMENT DE LA "COOPERATION ARABO-AFRICAINE"

Un autre caractère important du développement contemporain de l'Islam sud-saharien est l'impact du déploiement récent de la "coopération arabe" qui concrétise l'utopie de la "nation islamique", valorise les organisations nationales locales, les encadrements officiels, voire les régimes établis, l'identité islamique comme telle, et fournit des moyens nouveaux, parfois importants, au développement d'un prosélytisme islamique général, tout en satisfaisant aux stratégies et ambitions du monde arabe. A l'heure des indépendances, nous l'avons vu, l'Afrique sud-saharienne était très largement occupée du monde arabe.

Au cours des années soixante-dix, et surtout après la guerre des six jours, accompagnée de la crise du pétrole, qui a révélé les faiblesses du monde occidental et mis en relief la puissance islamique, une fièvre de "coopération" arabo-islamique, accompagnée de la rupture de la quasi-totalité des pays sud-sahariens avec Israël et de l'association du problème palestinien avec le problème de l'apartheid sud-africain, a déployé ses effets.

En mars 1977, une Charte de la coopération arabo-africaine était élaborée, à la suite de tractations entre l'O.U.A., au demeurant composée d'Etats arabes et africains, et la Ligue Arabe, qui mettait en place une organisation commune. Des dons importants étaient offerts par les pays arabes les plus fortunés à leurs partenaires africains. Une coopération Sud-Sud se mettait en place. Cette coopération devait se déployer sur deux axes, à savoir celui des relations multilatérales et celui des relations bilatérales inter-Etats. Sur le premier plan, d'innombrables organisations d'aide et de coopération groupant des Etats divers ou émanant d'organisations pluri-étatique se sont créées.

L'aide arabe, procédant par gratifications spectaculaires ou accords généraux, s'est avérée avant tout économique. D'innombrables fonds, banques, organismes intermédiaires se sont constitués. L'aide économique en question ne s'est pas toujours avérée très efficace, ni très décisive.. Son caractère spectaculaire n'a pas toujours masqué sa modicité de fait, ni sa dépendance à l'égard des stratégies des donateurs. Mais son principal mérite, du point de vue qui nous retient ici, a été de multiplier les rapports entre pays arabes et africains. Un autre aspect de ces relations multilatérales a porté sur les rapports politique et diplomatique entre groupe arabe et groupe africain, au service des stratégies des uns ou des autres, dans le cadre des instances internationales telles que l'O.U.A., le Mouvement des Non Alignés, l'O.N.U. ou l'UNESCO.

La coopération arabo-africaine s'est également déployée dans le domaine du prosélytisme religieux et linguistique arabe. Dans ce cadre, elle a toujours accompagné l'aide économique. Mais elle a souvent pris la forme d'une coopération co-gestionnaire, dans le cadre d'organisations internationales à caractère culturel telles l'Organisation de la Conférence Islamique (dont la majorité des membres est non-Arabes et à laquelle appartiennent des pays africains souvent très peu islamisés, comme la Haute-Volta, le Gabon, l'Ouganda), l'ALECSO, émanation de la Ligue arabe, l'ISESCO, émanation de l'O.C.I., etc.

Dans ce cadre, d'innombrables aides ont été fournies à l'Islam sud-saharien : dons de mosquées, de centres culturels, de mosquées islamiques, envoi de coopérants arabes, octroi de bourses d'études en pays arabes, financement d'émissions radios, dons aux associations musulmanes locales. Un immense réseau islamique arabo-africain s'est étendu sur l'Afrique dans le cadre duquel n'ont cessé de se nouer des relations diverses, de se diffuser des solidarités, des valeurs, des idéologies venant contrebalancer l'influence de l'Occident ou celle des pays de l'Est. Des milliers de cadres nouveaux, formés dans les Universités arabes ou "islamiques" ont été constitués et sont venus s'insérer entre ceux formés à l'école occidentale et les vieux cadres religieux traditionnels, d'autant plus que leur formation le situait en retrait par rapport aux emplois modernes, leur frustration et leurs ambitions portant ces nouveaux "mollahs" à revendiquer une place croissante dans leurs Etats et à se rapprocher de la base islamique, coupée de l'Etat.

A côté de la coopération multilatérale, se sont multipliées les relations bilatérales entre Etats, celles-ci ayant souvent la préférence des partenaires arabes, car elles leur permettaient d'associer leur prosélytisme arabo-islamique à leurs stratégies particulières. Ainsi, la politique marocaine a toujours été orientée sur les intérêts géopolitiques de Rabat au Sahara Occidental, celle de l'Egypte sur le contrôle de la vallée du Nil ou la défense des positions du Caire au sein des instances africaines ou autres, à l'époque nassérienne, puis après les accords égypto-israéliens de 1978. Celle de l'Algérie a évolué d'une stratégie "progressiste" à une politique plus économique. L'Arabie Saoudite a soutenu en priorité les régimes modérés et l'imam de La Mekke est venu à plusieurs reprises en Afrique porter son soutien à des régimes ou des courants locaux en mal de légitimité.

On peut situer à part la politique de la Libye, dans la mesure où la stratégie du colonel Kadhafi offre des aspects très divers : appui à des régimes amis, promotion des idées de l'auteur du Petit Livre Vert, éviction du Christianisme du continent, dénonciation de l'"impérialisme occidental", soutien à divers mouvements de "libération", projets "régionaux" tels l'instauration d'Etats Unis Islamiques du Sahel, sur les décombres de plusieurs Etats sahéliens, ou les appels à la solidarité saharienne, voire Berbéro-arabe, promotion du modèle du pouvoir populaire, opposé à celui des Etats (principe de la jamahiriya), ingérence déstabilisatrices, dans divers pays, promotion de l'Islam et de la langue arabe, défense d'un Tiers-mondisme orienté vers la promotion du camp "progressiste", quête d'un support dans les démêlés de Tripoli avec le monde occidental, et surtout les Etats-Unis d'Amérique, etc. Certaines déclarations du colonel ont eu un impact important sur la jeunesse sud-saharienne ou certains milieux universitaires, alors que divers Etats musulmans ou "progressistes" ont bénéficié de la sollicitude de Tripoli, à des degrés divers.

Quels que soient les intérêts particuliers de chaque Etat, toutes ces relations bilatérales ont convergé, aussi bien que les précédentes, vers l'objectif ultime d'islamisation du sous-continent qui demeure le commun dénominateur de toutes les assistances arabes, par ailleurs souvent contradictoires.

Et l'Islam local en a été le bénéficiaire. Il est vrai que la "coopération" arabo-africaine a connu des limites. Certains pays sud-sahariens ont émis des réserves vis-à-vis des "ingérences" arabes, du prosélytisme pan-arabe, de l'hégémonisme arabe, des pressions exercées par certains de leurs partenaires au sein des instances internationales, des déficiences de l'aide promise.

Une certaine insularité africaine, la persistance de liens avec d'autres puissances mondiales, les ambitions régionales de certains Etats aspirant au rôle de puissances régionales, l'influence des milieux chrétiens, aussi bien que les vestiges de tensions résultant du passé esclavagiste, l'influence d'Israël, qui bénéficie de ce désenchantement, ont conduit plusieurs pays sud-sahariens à se replier sur leur africanité, certains d'entre eux, tel le Zaïre, projetant même de créer une Ligue des Etats Noirs dont le rôle serait de se poser en face de la Ligue Arabe, accusée de déchirer l'O.U.A., après Camp David ou à propos de la question "arabe" du Sahara occidental. D'une manière générale, toutefois, les rapports arabo-africains se sont améliorés, instaurant une ère de rapprochement Sud-Sud venant parfois renforcer le retrait de nombreux Africains par rapport au monde occidental.

TRANSFORMATIONS DU MILIEU ISLAMIQUE SUD-SAHARIEN

Parallèlement, ou en conséquence des changements qui viennent d'être évoqués, mais également de la transformation générale des sociétés sud-sahariennes, le milieu musulman local connaît une transformation interne profonde. Tandis que la communauté islamique de chaque Etat s'unifie, s'organise, rééquilibre ses positions vis-à-vis des autres formations religieuses, en se scolarisant, en développant son encadrement moderne, en revendiquant sa place aux côtés des Eglises, un courant général d'auto-affirmation se fait jour : l'époque du repli de la période coloniale et surtout

de l'indépendance est bien finie. Les musulmans s'affirment, réclament leurs droits, aspirent à contrôler l'Etat, se mobilisent, réclament des droits nouveaux. Ce courant spontané est encadré par les nouvelles élites musulmanes, qui se recrutent désormais en partie dans l'élite dirigeante de chaque pays.

Les avantages acquis par les autres religions à l'époque antérieure sont remis en cause, de même que le principe de la laïcité. L'affirmation se fait jour d'un lien indissoluble, propre à l'Islam, entre religion, économie, politique. Les adeptes de l'Islam mettent en cause les lois séculières, réclament la **shari'a**, dénoncent les liens entre "culture nationale" et "culture occidentale" réclament le développement d'un enseignement islamique et arabe dans les écoles. Les cadres traditionnels eux-mêmes, poussés par leur troupes ou redoutant d'être mis en cause par les éléments les plus activistes, suivent ce mouvement et parfois prennent les devants, ne serait-ce que parce que c'est la seule façon de défendre leurs positions sociales menacées. Ils envoient leurs enfants dans les écoles, les universités arabes, se joignent aux courants réclamant une place plus importante au sein de l'Etat pour les musulmans, dont ils s'affirment les représentants.

Par contre, comme en Egypte ou dans l'Iran des shahs, une classe nouvelle de lettrés apparaît, possédant une double formation occidentale et islamique mais se situant à l'écart de l'intelligentsia moderniste déconsidérée par sa servilité vis-à-vis d'un pouvoir accusé de corruption et de dédain de la masse des citoyens et accusée d'être aux ordres du "matérialisme" occidental, aussi bien que des dirigeants religieux traditionnels, jugés eux aussi trop serviles à l'égard de l'Etat, incapables de s'adapter à la "modernité" et "ignorants". Ces nouveaux intellectuels islamiques écartés du pouvoir et qui se détournent de celui-ci occupent la place laissée vide par les deux autres encadrements, occidentalisé et traditionnel. S'ils ont recours à un discours restaurateur, celui-ci est orienté vers un retour aux origines de l'Islam, perçu à travers le prisme d'une utopie idéaliste, lequel serait trahi par les dirigeants religieux en place. Mais il ne s'agit pas de renoncer à toute la modernité, comme le proposent ces conservateurs. Celle-ci est, au contraire revendiquée, mais comme collection d'instruments et de formules efficaces, dépouillée de ses soubassements scientifiques "matérialistes", attribués à l'impact de la culture "judéo-chrétienne".

A côté de cette nouvelle élite islamique en formation. Il convient encore de noter l'émergence ou l'affirmation d'un mouvement islamique féminin, qui trouve ses racines dans l'importance accordée à la femme dans la tradition africaine et se constitue en réaction aux positions des éléments féministes dont le comportement ou les prises de position, voire les attaques à l'encontre d'un Islam considéré comme hostile à l'émancipation de la femme, suscitent chez les femmes musulmanes une réaction de consolidation de leur foi.

Conduit par des intellectuelles et recrutant ses troupes dans les milieux féminins scolarisés, mais aussi dans les associations de "market women" ou dans les diverses branches féminines des partis uniques, associations islamiques nationales, confréries et autres organisations musulmanes, ce courant joue désormais un rôle important dans certains pays, comme le Soudan, le Nigeria, le Sénégal. Loin de ramener la femme à une situation de claustration, telle celle qui s'est développée en Nigeria du Nord après le **Jihad** de 1804, ce mouvement affirme à la fois la supériorité de la condition féminine dans l'Islam et le rôle éminent de la femme musulmane au sein de la cité. S'il brise l'unité des organisations féminines nationales, dans certains pays, il correspond également à l'aspect féminin du rééquilibrage général des positions musulmanes et chrétiennes.

Un autre milieu islamique particulier, en développement, est le milieu scolaire, qui joue dans certains Etats un rôle éminent, en tant que porteur de revendications que les adultes peuvent difficilement exprimer en plein jour et dans la mesure où il se trouve intégré à l'organisation générale d'encadrement de ces pays, tout en étant susceptible de jouer un rôle de détonateur en cas de coupure grave entre l'Etat et la population.

Il convient encore de souligner le retour général du "dogmatisme" en tant que disposition privilégiée de l'élite islamique, dans de nombreux Etats. Le développement d'innombrables départements, instituts, établissements universitaires ou privés se consacrant à une formation "arabe et islamique" produit une masse de sujets formés au savoir théologique ou juridique islamique et réclamant une place croissante dans les affaires du pays.

Au même courant dogmatique se rattache une autre tendance, qui recrute à la fois ses tenants dans le milieu universitaire, dans le précédent et au sein de certaines fractions de la population qui s'y trouvent sensibilisées par leur tradition ou la conjoncture : celle-ci est souvent qualifiée de "wahhabite" sans qu'il y ait évidence d'un lien de filiation directe avec le courant saoudien

correspondant, même si celui-ci influence des pèlerins ayant séjourné dans les Lieux Saints de l'Islam et si l'Arabie saoudite l'encourage en certains cas. Il repose sur un rejet de la position soufie sur laquelle est fondé le système confrériques, dont nous avons vu l'importance au Sud du Sahara, ainsi que du culte des saints, qui lui est lié, dans les ténèbres de l'"ignorance".

Des fractions de ce courant se signalent dans plusieurs pays d'Afrique, dont le Mali, le Nigeria, le Soudan, le Tchad. Ses militants agressent les adeptes des confréries, prennent d'assaut les mosquées qu'ils dirigent, contribuant ainsi au déclin d'un système qui a joué un rôle décisif dans le passé de l'Islam africain, mais également, par réaction, à une remobilisation de certaines confréries, qui se politisent, durcissent leurs positions et répondent coup par coup aux attaques dont elles sont l'objet. Les troubles causés par les "wahhabites" inquiètent également les gouvernements locaux, lesquels sont parfois tentés d'appuyer leurs adversaires, dans le cadre d'une stratégie du "diviser pour régner".

A cette oscillation du déclin et du retour des confréries s'ajoute celle du déclin et du retour des aristocraties islamiques. Dans la plupart des Etats sud-sahariens anciennement islamisés, les dynasties islamiques et les appareils des anciens Etats musulmans : lamidats, sultanats, émirats, etc., ont perdu tout pouvoir. En certains cas, elles ont transféré leur positions du domaine politique à celui d'une direction de type clérical. Les héritiers des trônes musulmans sont des dignitaires de l'Islam.

En d'autres lieux, comme en Nigeria, au Soudan, on assiste à un retour des aristocrates islamiques, lesquels sont invités par les gouvernements ou l'électorat à s'interposer entre les différents corps musulmans conquérants, à exercer un magistère sur les pratiques islamiques et à contrebalancer l'influence des activistes extrémistes. Cette cléricatisation des anciens "dirigeants naturels" (**natural rulers**) correspond moins à un retour au temps des sultans qu'à l'instauration d'instances de représentation et de contrôle de l'Islam au service des intérêts des Etats.

Ainsi se maintiennent, en se transformant, voire en se développant, de nombreux clivages anciens, opposant lettrés dogmatiques et masse des croyants, 'ulamas et marabouts de base, blocs confrériques locaux, ceux-ci politisant parfois, se transformant en corps politiques, ou en groupes de pression, comme au Sénégal, au Nigeria, au Soudan, au Zaïre, cadres cléricaux et aristocraties islamiques, majorités orthodoxes et minorités sectaires (dont l'Ahmadiya, très influente au sein de plusieurs anciens territoires britanniques), ensembles ethno-religieux ou régionalo-religieux, intégristes et modérés, clientèles islamiques particulières et Etat. Il résulte de cet état de fait une diversité bouillonnante, dont la complexité s'accroît du fait de la variété des situations nationales. On se gardera toutefois d'oublier, comme on le fait trop souvent aujourd'hui, aussi bien dans l'intelligentsia islamique que dans de nombreux milieux d'observateurs extérieurs, après avoir longtemps réduit l'Islam sud-saharien à ses particularismes, la persistance d'un Islam populaire davantage fondé sur la foi du charbonnier, l'observance de traditions, l'amalgame des normes coraniques et d'héritages plus anciens que sur l'attrait de la théologie, du droit, de l'orthodoxie dogmatique.

De même que les conversions massives à l'Islam sont davantage motivées par des réactions émotionnelles que sur des arguments théoriques, de même existe-t-il une masse de croyants dont la religion repose sur des fondements rejetés par les puristes, notamment en ce qui concerne l'aspect efficace, immanent de la foi. Ces adeptes de l'Islam attendent de leur Créateur la pluie, la paix, la santé, des avantages surnaturels à la limite de la magie. Ils croient à la venue d'un messie (mahdi), aux rites efficaces, aux talismans, au "maraboutage". Et c'est précisément en répondant à ces demandes que les petits "marabouts" de campagne contrôlent cette "minorité silencieuse de l'Islam". Or ce sont plus souvent ces cadres "ignorants" et "superstitieux" qui convertissent les "païens" ou maintiennent les croyants dans le cadre de la communauté islamique que les docteurs, juristes ou imprécateurs.

Les grandes campagnes de "purification de l'Islam" déclenchées dans de nombreux pays par les associations islamiques nationales, les intelligentsia musulmanes modernes, les wahhabites et autres intégristes ne viennent pas toujours à bout de ce fonds vivant de croyances et pratiques de base. Des chefs d'Etats qui ont patronné de telles campagnes l'ont souvent reconnu par ailleurs, expliquant par là-même certaines de leurs attitudes et des institutions officielles telle celle du "marabout du président", personnage important jouant souvent un rôle décisif à l'ombre du pouvoir, dans de nombreux pays, aujourd'hui comme par le passé.

Il n'en reste pas moins que le sentiment de solidarité, de communauté musulmane est très fort et que ce sentiment se développe aujourd'hui par-delà les frontières nationales et les clivages intérieurs des collectivités islamiques locales.

STRATEGIES ISLAMIQUES

Cette société islamique sud-saharienne complexe, en crise, en changement, agitée de courants divers et parfois contradictoires est l'objet de multiples stratégies. Ces stratégies peuvent émaner de centres de décisions extérieurs à l'Afrique, des Etats africains ou d'oppositions internes. En ce qui concerne les stratégies étrangères, toute politique internationale présente une dimension religieuse, et notamment islamique, d'autant plus que cette dimension est porteuse de violences politiques, en différentes parties du monde contemporain.

L'Islam est aujourd'hui un moyen privilégié de mobilisation, de déstabilisation, de pression, de légitimation. Nous avons vu quelle pouvait être en ce domaine la stratégie des Etats islamiques extérieurs, et notamment dans le cadre du conflit arabo-israélien mondial, dont les répercussions sur le continent africain sont si sensibles. Nous avons également évoqué le déploiement de la stratégie de certaines grandes organisations islamiques internationales engagées dans une oeuvre de prosélytisme visant à terme l'islamisation totale du continent, aussi bien que du monde entier. En contrepartie, les églises internationales, également engagées dans un nouvel effort de prosélytisme, n'entendent pas se laisser déposséder de leurs droits à l'évangélisation et de leurs positions africaines.

La stratégie de ces grands corps religieux est aujourd'hui ambiguë, du fait de l'affirmation répétée d'une volonté d'entente oecuménique qui se manifeste par une main tendue aux musulmans contredisant l'inquiétude de nombreuses églises devant certains aspects du prosélytisme islamique venant contrarier cette perspective, les poussant à répondre aux tendances des chrétiens locaux menacés à résister à la pression qui s'accroît sur eux.

On assiste également à une stratégie ambiguë de l'U.R.S.S. et de camp soviétique tout entier, dont l'objectif est d'évincer les puissances occidentales du continent par tous les moyens et qui trouve un allié objectif dans la présence d'un Islam de plus en plus crispé sur un refus de l'influence occidentale, affirmant posséder sa propre voie mondiale et susceptible de supporter des manœuvres déstabilisatrices, mobilisatrices, divisives diverses. Notons que l'Union Soviétique ne se présente pas auprès des musulmans comme un pays athée, mais au contraire comme un pays largement islamisé, accordant à ses populations musulmanes des droits et privilèges importants. En outre, dans les pays où des révolutions peuvent se produire, la stratégie soviétique préfère utiliser aujourd'hui des relais, en s'appuyant sur des leaders musulmans, se réclamant de l'Islam, mais répandant des thèses proches des positions de Moscou. L'attitude récente du colonel Kadhafi, notamment au Sommet des non-alignés à Harare (en septembre 1986) est très significative de ce point de vue.

En ce qui concerne la stratégie des puissances occidentales, elle s'avère très hésitante et souvent contradictoire. En premier lieu, du fait des traditions laïques du monde occidental, des réseaux de relations très solides qu'il entretient avec les Etats sud-sahariens, de l'accent privilégié qu'il porte sur le modèle purement économique du "développement", de la sous-estimation du phénomène religieux que comporte cette attitude, de l'influence du modèle oecuménique promu par les églises, de sa confiance dans un modèle politique opposant l'Etat à une société civile fait d'individus ou de foules, selon le modèle politologique occidental, mais aussi d'une absence pure et simple d'analyses de fond, le monde occidental a tendance à sous-évaluer les aspects politiques de l'Islam sud-saharien.

On constate cependant l'existence d'une autre stratégie occidentale, propre à certains milieux anglo-saxons fidèles à la stratégie britannique de soutien des cadres musulmans traditionnels. Dans cette ligne, l'objectif est de favoriser les politiques restauratrices des Etats locaux et d'utiliser l'Islam en vue de réaliser un encadrement conservateur et un pare-feu face à l'avancée d'influence déstabilisatrices. Dans cette perspective, une partie importante du continent africain vouée à un Islam "modéré" et comme telle marginalisée, dans une insularité tempérée, en relation avec d'autres pays arabes "modérés", serait préservée de la contagion révolutionnaire. Il convient donc de favoriser le repli de l'Islam sud-saharien.

Une autre stratégie consisterait à ne s'adresser au continent africain que par le truchement de relais, constitués précisément par des pays arabes "modérés" à qui l'on concéderait un certain hégémonisme islamique en échange d'une assistance mutuelle. En contraste avec ces politiques, la stratégie propre d'Israël visant à "revenir" sur le continent africain et à y affronter directement l'influence arabe, en s'appuyant sur les milieux chrétiens ou certains Etats, fait peu de cas du poids des cadres islamiques locaux. Mais cette politique n'exclut pas une prise d'appui sur certains cadres musulmans africains effrayés devant la montée de l'intégrisme islamique.

Quelle que soit l'influence de ces stratégies étrangères, elles sont de peu de poids auprès de celles des Etats locaux. Bien que ces derniers soient souvent très fragiles, coupés de la masse des citoyens, aux prises avec une crise économique très grave, aggravée par une croissance démographique incontrôlée, la sécheresse, obligés de consolider des légitimités instables, ils n'en sont pas moins autonomes dans le choix de certaines stratégies locales visant à consolider leur emprise sur la population de leurs pays, à nouer des compromis politiques avec les pouvoirs ou contre-pouvoirs qui contrôlent celle-ci ou à bénéficier d'assistances ou d'appuis extérieurs.

Il est difficile à un Etat d'être neutre face aux possibilités de subversion que peut offrir un mouvement religieux, aux pressions de groupes religieux souvent puissants, aux possibilités offertes par l'Islam sur le plan de la mobilisation des populations et de la légitimation du pouvoir. Or, lors de la période des indépendances, tous les Etats sud-sahariens ont opté pour une position laïque. Aujourd'hui, force est de constater que la plupart ont des politiques religieuses très actives. Il existe un compromis entre l'Etat et les encadrements religieux, marqués notamment par une tolérance de l'Etat "laïque" vis-à-vis de l'application de juridictions islamiques à côté des juridictions séculières, le recours aux encadrements religieux et, parfois par des politiques correspondant à des théocraties inavouées, le pouvoir étant partagé en fait entre les dirigeants politiques et les dirigeants religieux, ces derniers légitimant le pouvoir des premiers en échange de services éminents.

Telle est la situation que l'on constate aujourd'hui au Sénégal, au Soudan, au Nigeria, mais également, de manière moins affirmée, dans de nombreux pays. Plusieurs régimes sud-sahariens ont, par ailleurs, modifié leur politique originelle, passant d'une orientation "laïque" ou "progressiste" à l'affirmation d'idéologies ouvertement religieuses. Ce virage a marqué le déclin des modèles de l'époque des indépendances et la promotion de ceux promus par les courants les plus actifs de l'Islam mondial. Il s'agit d'une stratégie de restauration, s'appuyant sur le religieux pour consolider une légitimité et une autorité vacillantes.

Ainsi, en Mauritanie, après une période de "progressisme", le gouvernement Ould Daddah s'est orienté vers une politique plus islamique, en 1976-1977. Cette orientation s'est accentuée sous le régime militaire suivant, après 1978. En Guinée, également, le régime du président Sékou Touré, qui se réclamait du socialisme, a d'abord conduit une politique de "désaliénation" religieuse. Puis, après le tournant de 1978, il s'est ouvertement appuyé sur une stratégie islamiste dans la gestion des affaires intérieures de l'Etat et dans sa politique extérieure. Au Mali, de même, après la chute de M. Modibo Keita, en 1968, le gouvernement militaire a tenté de s'appuyer sur une politique ouvertement favorable aux intérêts islamiques, appuyée par divers pays arabes modérés.

Au Niger, après le coup d'Etat d'avril 1974, le régime militaire du colonel Seyni Kountché s'est également appuyé sur une réorganisation islamique des rapports de l'Etat et de la population. Nous ne ferons que rappeler la politique conduite par le général Nimeiry, après que celui-ci ait abandonné ses alliances "progressistes" initiales, à partir de septembre 1983 et décidé d'imposer la **shari'a** à tout son pays. En Ouganda, le maréchal Idi Amin a également tenté de s'appuyer sur une organisation islamique pour étayer son autorité. Aux Comores, après la chute du régime "révolutionnaire" d'Ali Soileh, en mai 1978, le président Ahmed Abdallah a associé l'Islam à sa propre Restauration. De manière moins manifeste, l'avènement de M. Abdou Diouf à la tête du Sénégal, en janvier 1981, a marqué une nouvelle ère islamique pour ce pays, après le départ du président Senghor. La politique de main tendue aux musulmans du président tchadien Tombalbaye de 1969-70, dans le Nord de son pays, a également relevé d'une préoccupation identique.

Le glissement d'influence du parti "progressiste" PRP à une nouvelle politique restauratrice favorisant l'emprise des émirs, à Kano et Kaduna, répond bien à un courant de Restauration approuvé par le régime militaire actuel en Nigeria. Mais l'Etat peut, au contraire, tenter de déstabiliser les pouvoirs religieux susceptibles de porter atteinte à son autorité, de constituer des contrepouvoirs ou de déstabiliser le pays en suscitant en leur sein des divisions, en opposant, par exemple la "chefferie" aux "islamistes", ou les "wahhabites" aux "confrériques", comme il en a été au Niger, au Mali, au Soudan. Ou bien, constatant le caractère pluriconfessionnel de la nation qu'il s'efforce de gérer ou de "construire" et le risque que comporte toute violence religieuse, il peut, au contraire, choisir une stratégie de neutralité et placer la laïcité au fronton de sa politique en pratiquant une tactique d'équilibre entre corps religieux et de surveillance permanente de ceux-ci. Mais l'un des risques de toute politique religieuse officielle est de susciter des stratégies inverses au sein des oppositions, ouvrant un processus de politisation du religieux souvent dangereux.

Aucune opposition ne peut rester indifférente aux capacités de mobilisation que recèle le phénomène religieux, ni aux stratégies des Etats qui cherchent à fonder leur légitimité sur l'Islam, en

noyant des compromis avec diverses autorités religieuses. Il en est d'autant plus ainsi qu'existent des possibilités de transfert des problèmes ethniques, régionaux, économiques sur le champ religieux, étant donné la superposition des identités ethniques, régionales ou socio-économiques et de l'identité religieuse. En outre, les religions, et plus particulièrement l'Islam, possèdent les structures d'encadrement propices à une mobilisation et rendant difficile une politique de restriction de la part des autorités : il est difficile à l'Etat de fermer une mosquée, d'arrêter un prédicateur, d'interdire une organisation religieuse, alors qu'il est plus aisé de limiter l'expression de revendications "tribales", régionales ou économiques. C'est pourquoi certaines oppositions ont souvent débordé sur le plan islamique.

Il convient ici, toutefois, de distinguer le cas des oppositions se réclamant essentiellement d'une identité religieuse et celui des partis ou organisations qui jouent une carte islamique parmi d'autres, au gré de la conjoncture, parce qu'elle leur paraît stratégiquement plus efficace ou en réponse à une manœuvre identique du régime auquel elles s'opposent. C'est ainsi, notamment, que différents partis septentrionaux tchadiens de l'époque de l'indépendance se sont ouvertement réclamés de l'Islam, que le retour du Sénégal à un régime de multipartisme, en 1976, puis en 1979, a vu la plupart des nouveaux partis politiques qui se sont alors constitués et des leaders qui s'étaient affrontés antérieurement au pouvoir musulman multiplier les déclarations les identifiant à l'Islam, que le retour du Nigeria à un régime civil, en 1979, a donné lieu à des campagnes religieuses, plus modérées, du fait de la nature pluriconfessionnelle de l'électorat et des partis, mais bien réelles et efficaces.

Le récent retour du Soudan à un régime de multipartisme a été marqué, également, par les liens étroits des partis les plus importants, ainsi que de plusieurs partis d'opposition, à des fractions religieuses : la base du parti de l'Umma est la confrérie mahdiste, celle du P.D.U., la confrérie mirghaniste (khatmiya), celle du Front National Islamique, l'organisation des Frères Musulmans, celle du Parti National Soudanais, le Christianisme, etc. Là où n'existent pas d'oppositions organisées, l'Islam peut servir de fondement à l'organisation de contre-pouvoirs repliés sur diverses communautés musulmanes quasi-autonomes, de groupes de pressions capables de faire reculer l'Etat à propos de divers problèmes qui ne sont pas toujours d'essence religieuse, voire de courants sécessionnistes pouvant s'exprimer par des activités armées. En certains cas, enfin, il peut y avoir coïncidence entre opposition et communauté islamique.

On peut également constater l'existence de plus en plus fréquente de glissements idéologiques qui se traduisent par la conversion de régimes ou de courants "progressistes", "socialistes" et même marxistes à des orientations islamistes. Cette évolution se fait jour dans le cadre du désenchantement que nous avons déjà évoqué à l'encontre des modèles perçus à l'époque de l'indépendance comme susceptibles de permettre le développement des Etats concernés. Nous avons déjà évoqué le cas des Etats ou régimes qui ont échangé un "progressisme" initial contre une stratégie de Restauration islamique et de certains opposants ayant accompli un pas identique.

Mais l'on assiste aujourd'hui à des courants moins structurés, plus spontanés, affectant notamment une partie de l'intelligentsia antérieurement marxiste ou "conscientisante", conduisant celle-ci à se rallier en masse à des organisations islamiques. Tel est le cas d'une partie des étudiants soudanais, qui se rangent aujourd'hui derrière les Frères Musulmans, majoritaires aux élections étudiantes de l'Université de Khartoum, de militants du parti de la "Rédemption du Peuple" ou d'intellectuels et universitaires du Nord comme du Sud (cf. les conflits religieux récents de l'université d'Ibadan), au Nigeria, de certains étudiants se rattachant jusqu'ici aux différents courants gauchistes sénégalais devenus mouridistes.

L'Islam se propose ici comme une idéologie "africaine", opposée aux idéologies "importées", aussi bien qu'à l'impérialisme occidental et capable d'apporter des solutions originales aux différents problèmes de l'Afrique, y compris ses problèmes économiques.

COURANTS ISLAMISTES

Depuis peu, l'Afrique sud-saharienne est le théâtre d'émergence de courants "fondamentalistes" ou "intégristes" (nous utiliserons ici le terme d'islamisme) militant en faveur de l'instauration de régimes "islamiques" fondés sur un retour aux sources de l'islamité et un rejet de toute influence "judéo-chrétienne". Ces courants mettent en cause les régimes politiques en place, qu'ils accusent de favoriser cette influence, de s'écarter des voies tracées par Dieu, d'être corrompus et "matérialistes", réclament l'avènement du règne de la loi islamique et récuse le concept de laïcité.

Ils se développent en résonance avec les courants islamistes affectant le monde arabe, l'Iran et d'autres parties du monde islamique, par le truchement des modes de communication moderne, des séjours d'étudiants boursiers des pays arabes fréquentant des universités où les islamistes ont une influence, des coopérants venus de différentes parties du monde, de multiples rencontres, conférences, colloques impliquant des universitaires, des diplomates, des représentants d'organisations de jeunesse, d'associations féminines, d'activistes relevant d'organisations subversives ou militantes internationales, voire de contacts noués à l'occasion du pèlerinage à La Mekke. Mais il serait erroné d'y voir exclusivement l'impact de courants extérieurs au continent.

Il convient, en effet, de ne pas oublier qu'une partie de l'Afrique sud-saharienne possède une tradition "jihadiste" séculaire, reposant sur une conception politique du concept de "jihad", inspirée de la vie du Prophète. Dans les sociétés qui ont connu un "jihad", le souvenir de cet événement, l'influence des écrits de ses auteurs, la légende qui les entoure maintiennent une vie un modèle qui retrouve aujourd'hui une grande vigueur, dans le climat de crise que traversent la plupart de ses sociétés. Il s'agit tout autant d'un "réveil" que d'un effet d'influence. C'est pourquoi nous parlons de "résonance".

La tradition africaine du "jihad" favorise le ralliement de population élevée dans la geste d'un passé pur et glorieux aux arguments d'activistes se réclamant de celle-ci, exhumant ses idéaux, ses textes, ses dits et opposant ce temps de gloire idéalisé à une conjoncture désastreuse, expliquée par l'abandon de la "voie divine" et de l'exemple des "rédepteurs" du passé. Nous avons déjà évoqué l'action des Frères musulmans au Soudan. Ceux-ci se situent en fait en lisière du processus évoqué ici, dans la mesure où ils s'opposent, précisément aux héritiers du "jihad" mandiste du XIXe siècle et où ils se réclament d'un universalisme islamique qui heurte bon nombre de sud-sahariens. C'est pourquoi leur influence ne dépasse guère les limites de l'ancienne possession égyptienne. Mais leur action inspire de nombreux "jihadistes" d'autres régions, et l'on trouve quelques Frères Musulmans dans quelques universités africaines. Au Soudan, ils rallient aujourd'hui de nombreux musulmans opposés au pouvoir des confréries, dèçus du mahdisme, intégristes de tous ordres.

En d'autres pays, les courants islamistes sont plus spontanés, bien que toujours plus ou moins parrainés de l'extérieur, voire infiltrés d'éléments formés à l'étranger. Ils recrutent surtout leurs militants au sein de la jeunesse, l'"effet jihad" se nourrissant de la crise économique, démographique, culturelle, voire ethnique (réactions à la "corruption" des dirigeants). C'est ainsi qu'au Sénégal, deux mouvements militant pour une "révolution islamique" se sont manifestés ces dernières années, en marge des organisations confrériques ou réformistes et des partis politiques officiels ou officieux : le parti "Hizboulahi" ou "parti de Dieu" et le Groupe islamique de Libération (G.I.L.) du khalifa Ahmed Nyasse, l'un des principaux recruteurs de la Légion islamique de Tripoli. On peut y ajouter, à un échelon plus modeste, la communauté islamique hégirienne de Medina Yunan, fondée par Terno Mamadu Ba, dont les membres entendent vivre selon les lois islamiques et tournent le dos à l'Etat.

Mais l'énorme appareil confrérique sénégalais, et en particulier celui de l'organisation mouride, qui a su passer des campagnes à la ville et s'orienter vers un revivalisme islamique qui rallie de nombreux éléments attirés par un Islam plus absolu, bloquent pour l'instant l'influence des groupuscules islamistes sur la masse des croyants. Au Nigera, également, la période de la seconde République (octobre 1979-janvier 1984) a vu se développer dans le Nord du pays, mais également dans certaines universités méridionales, notamment celle d'Ibadan, un mouvement intégriste.

Les militants islamistes cherchent à imposer leurs lois dans les campus, attaquent les organisations étudiantes non musulmanes ou considérées comme liées au "maternalisme occidental", réclament l'interdiction de l'alcool, l'imposition d'un vêtement féminin "décent" aux étudiantes, procèdent parfois à des occupations de mosquées, comme à l'université Ahmadu Bello de Zarya en novembre 1986 et militent pour l'introduction d'une constitution islamique intégrale dans le pays. Ces activistes ont en partie infiltré l'énorme appareil militant islamique universitaire et scolaire qu'est la Muslim Student's Society, laquelle propage leurs vues dans de nombreux établissements d'enseignement, déclenchant fréquemment des conflits locaux.

C'est ainsi que des élèves secondaires de plusieurs collèges secondaires des Etats de Sokoto et Kaduna, notamment des filles, ont déclenché des "jihads" contre un Etat jugé "ennemi de l'Islam (alors qu'il était dirigé par un musulman), refusé le serment à la nation parce qu'"idolâtre" et provoqué des troubles graves, sous l'impulsion d'un étudiant de retour d'Iran, en 1981-1982. Toutefois, ces courants se heurtent à la vigilance d'un Etat de plus en plus sourcilieux devant toute possibilité de violence religieuse, à la suite des émeutes de la secte de Muhammadu Marwa, dont nous reparlerons plus loin et à celle de l'aristocratie islamique, qui entend contrôler les manifestations musulmanes locales et

s'imposer comme le partenaire privilégié du gouvernement, dans le cadre d'une stratégie de restauration modérée. Partout, les courants islamistes se heurtent ainsi à des structures qui limitent leur expansion et les réduisent à des cercles intellectuels étroits.

Mais l'histoire de l'Islam sud-saharien a prouvé qu'en certaines circonstances de crise, la conjonction d'éléments activistes minoritaires et de mouvements populaires spontanés pouvait s'effectuer, débouchant sur des explosions inattendues, génératrices de profonds changements politiques, sociaux et religieux. C'est pourquoi l'on ne saurait négliger l'émergence, pour l'instant marginale, des nouveaux "mollahs".

En l'absence d'activistes se réclamant d'un retour exclusif à l'Islam dans le cadre d'une doctrine orthodoxe, il peut arriver, aujourd'hui comme par le passé, que des mouvements "jihadistes" marginaux se fassent jour, de manière inattendue, dont l'irruption menace les fondements de l'ordre établi, en ralliant des foules en colère. Tel est l'enseignement que nous donne l'explosion soudaine au sein de la fédération nigérienne d'un "jihad" imprévu, de grande ampleur, se manifestant par des violences extrêmes marquées par la mort de milliers d'hommes, des destructions spectaculaires, une panique considérable au sein de la population menacée, le fléchissement momentané des forces de sécurité et l'inquiétude de deux régimes, civil et militaire. Outre la gravité de l'événement, le fait qu'il se soit répété quatre fois en cinq années, et son caractère de guérilla urbaine, il est également important de constater qu'il a mobilisé des immigrés d'autres régions du Sahel, de sorte que son impact dépasse les limites du seul "géant de l'Afrique".

Ce "jihad" a éclaté à l'occasion d'une crise marquée par la vague de sécheresse qui a frappé toute l'aile sahélienne, depuis 1970, l'effondrement d'économies fondées sur des productions minières (pétrole au Nigeria, uranium au Niger), la croissance d'une population flottante d'immigrés dépourvus de ressources, le conflit tchadien, les crises politiques nigérienne et camerounaise, un contexte de violences religieuses, de désenchantement vis-à-vis des valeurs du "développement", de coupure entre gouvernements et masses populaires.

Une première insurrection a eu lieu dans la métropole sahélienne de Kano, en décembre 1980. Pendant une quinzaine de jours, une partie de cette ville a été le théâtre de combats de rues qui auraient fait officiellement un milliers de morts. La police fédérale ayant flanché, l'armée, appelée en renfort, a écrasé la guérilla de manière massive. Le leader de la secte, Muhammadu Marwa, dit Maitatsine, a été tué dans les combats. Alors que l'on croyait celle-ci décimée, une nouvelle éruption a eu lieu à Maiduguri, capitale de l'Etat de Borno, riverain du Tchad, en octobre 1982. Ici encore, les victimes et les destructions ont été nombreuses (il y aurait eu officiellement 450 morts). Ces troubles ont été prolongés par des combats opposant des rescapés de Maiduguri aux forces de l'ordre et à des groupes de vigiles, à Kaduna, capitale de l'Etat de même nom, située à 600 km de là et accompagnés de violences commises cette fois par des militants islamistes, lesquels ont brûlé ou endommagé plusieurs églises à Kano. Pendant quelques jours, le gouvernement nigérien a craint que la contagion de l'insurrection ne se répande dans le pays. Ici encore, la répression a été massive.

Seize mois plus tard, après le coup d'Etat militaire du 31 décembre 1983 et alors qu'un régime "correctif" s'imposait au pays, emprisonnant les élus et engageant une politique de rigueur économique et de "guerre contre l'indiscipline", une nouvelle émeute, provoquée par la même secte, ensanglantait la ville de Yola, capitale de l'Etat de Gongola, proche du Nord-Cameroun, alors qu'un tribunal camerounais condamnait l'ancien président Ahidjo, originaire de cette région, en février 1984. Le nombre officiel des morts aurait été de vingt-six. Ici encore, l'armée s'est substituée à une police incapable d'endiguer l'insurrection. Des milliers de rescapés de l'échauffourée auraient été arrêtés peu après à Lagos, capitale fédérale, dans le Sud du pays, où ils auraient eu l'intention d'organiser une nouvelle insurrection, dont les conséquences auraient pu être dramatiques.

En avril 1985, enfin, des événements identiques, provoqués par la même secte, ont bouleversé la ville de Gombé, causant officiellement la mort de cent personnes. Les commissions d'enquête instituées par le pouvoir ont analysé le phénomène, proposé des solutions. Le gouvernement nigérien a expulsé des milliers d'étrangers, renforcé sa surveillance de la religion, noué des rapports plus étroits avec les émirs, qui ont bénéficié de l'événement dans la mesure où ils se sont proposés de contrôler les prédicateurs et d'aider à assurer l'ordre public.

Des foules importantes ont participé à la répression. Mais les enquêtes ont montré que les adeptes de la secte se recrutaient au sein d'une masse de manœuvre, très jeune, en partie immigrée (le fondateur de la secte, Muhammadu Marwa était lui-même un converti camerounais), désespérée, affrontée à des problèmes de survie insolubles. Ce sont ces parias d'une société d'abondance relative

qui se sont mobilisés derrière un "marabout" se proclamant le "vrai prophète de l'Islam" et les appelant à un "jihad" ultime, en leur assurant que la mort au combat conférerait au "martyr" l'accès immédiat au Paradis.

C'est cette assurance qui a nourri le "fanatisme" de ces adeptes, lesquels se sont livrés à des violences extrêmes contre d'autres musulmans qu'ils considéraient comme des "Kafirs" et ont chargé des mitrailleuses et des blindés avec des armes dérisoires et des charmes, suscitant la panique chez leurs adversaires par une audace attribuée aux pouvoirs magiques de leurs chefs et cherchant avant tout une mort glorieuse. Ce suicide collectif s'est soldé par la mort de milliers d'innocents. Même dans les hôpitaux ou les prisons où des "fanatiques" avaient été conduits, ces derniers refusaient les médicaments et la nourriture pour mourir martyrs. Une telle détermination ne pouvait que renforcer l'impact du mouvement.

Depuis 1985, le Nigeria a procédé à l'expulsion de milliers d'immigrés sahéliens et certains dirigeants des pays voisins redoutent que parmi ceux-ci ne se glissent des adeptes de cette armée égarée d'Allah bien décidés à renouveler leurs exploits dans des pays sahéliens en crise. Bien que ce mouvement se soit situé à l'écart de toute orthodoxie, de sorte qu'il ne pouvait mobiliser les musulmans orthodoxes, les autorités locales ont craint qu'il ne provoque des réactions parallèles engendrant un tout autre "jihad" impliquant cette fois des cadres plus intégrés, comme à Kano, en octobre 1982. De nos jours, la présence d'armées disposant d'un armement incomparable avec celui des insurgés interdit le succès de tels mouvements, succès qui aurait pu se produire dans un contexte analogue à celui des "guerres saintes" d'antan. On a pu craindre un moment, étant donné l'habileté du maniement de la stratégie de guérilla urbaine dont faisaient preuve les "fanatiques", qu'ils ne disposent d'un armement moderne.

A l'heure où la guérilla tchadienne tient en échec des forces conventionnelles, il est permis de redouter le ralliement d'un courant de ce type à un mouvement mieux structuré et encadré, ou les effets de la manipulation de combattants aussi déterminés par des puissances extérieures ou des pouvoirs intérieurs désireux de déstabiliser un pays, une région ou l'ensemble du Sahel. La substitution de cadres plus orthodoxes aux "marabouts" marginaux ayant jusqu'ici mené le mouvement lui conférerait une dimension bien différente. L'avertissement qu'il contient ne saurait donc être négligé.

REGAIN DE CONFRONTATIONS RELIGIEUSES

Les développements de l'islamisation et les réaménagements de l'islamité qui viennent d'être évoqués ne peuvent qu'avoir des effets préoccupants sur l'équilibre fragile des Etats pluriconfessionnels du Sud du Sahara. Les courants de réaffirmation islamique, les stratégies restauratrices, l'activisme islamique croissant, l'apparition ou la ré-émergence de minorités activistes réclamant l'instauration de régimes islamiques mettent en cause les rapports des différentes communautés religieuses. Les frontières religieuses redeviennent des axes de tension.

De nos jours, les conflits entre prosélytes musulmans et adeptes des cultes traditionnels sont moins fréquents ou violents qu'ils le furent jadis, encore qu'ils aient leur part dans les problèmes auxquels se heurte la construction nationale dans des pays tels que le Soudan, le Nigeria, la Guinée, l'Ouganda, le Sénégal (question casamançaise), entre autres. Mais cette réduction de la tension entre adeptes de l'Islam et cultes "païens" est due en partie à la conversion des tenants de ces derniers à l'Islam ou, au contraire au Christianisme, lequel hérite ainsi parfois des traditions de confrontation qui les opposaient aux courants "jihadistes" ou esclavagistes du passé. De nos jours, c'est sur les frontières islamo-chrétiennes que certaines tensions peuvent être constatées.

Or, cette situation intervient au moment où le Christianisme africain connaît une crise profonde d'identité, d'encadrement, d'intégration. En premier lieu, il éprouve une certaine difficulté à s'africaniser, de sorte que des églises ou sectes marginales se réclamant de la tradition africaine se multiplient. Dans certains Etats, le poids passé de certaines églises a engendré une certaine méfiance à l'égard des encadrements cléricaux étrangers. Et les cadres nouveaux sont encore faibles. En outre, les chrétiens subissent les effets des rééquilibrages qui ont suivi l'époque des indépendances, lors de laquelle, du fait du monopole sur l'éducation moderne que possédaient certaines églises et du "refus de l'école" des musulmans, leur poids politique était sans commune mesure avec leur importance réelle. Les nationalisations d'écoles chrétiennes ont privé les églises d'un instrument de prosélytisme.

Dans plusieurs Etats, en outre, les gouvernements se méfient des églises, qu'ils accusent d'ingérences dans leurs affaires d'inféodation à des centres extra-nationaux, d'activités jugées

incompatibles avec leurs fonctions religieuses, notamment sur le plan des interventions "humanitaires". Certains d'entre eux ont favorisé ou mené des mouvements dits d'"authenticité", qui se heurtent aux pouvoirs chrétiens établis, conduisent des politiques de "désaliénation religieuse", s'adonnent à des pratiques suscitant parfois la réprobation publique des églises, disputent à celles-ci l'encadrement des fidèles, dans un but de mobilisation nationale.

Certains reprochent aux églises de soutenir des mouvements d'opposition ou de mettre en cause la politique de l'Etat, comme on l'a vu récemment dans des pays au demeurant peu islamisés, comme le Mozambique, le Kenya, le Burundi, en 1985-86. Ces gouvernements prennent des mesures qui réduisent les activités des églises, lesquelles dénoncent les "persécutions" dont sont l'objet leurs fidèles. Le lien privilégié des chrétiens et d'Israël accentue parfois le contentieux islamo-chrétien, dans la mesure où les musulmans se solidarisent avec la position arabe et les chrétiens avec celle de Tel-Aviv.

En outre, le Christianisme a été, durant ces dernières années, la cible de certains activistes islamiques, tels le colonel Kadhafi, ceux-ci considérant qu'il est lié aux intérêts impérialistes occidentaux, que l'avenir de l'Afrique est l'Islam, appelant, comme récemment le même colonel à Kigali, en mai 1985, les musulmans à "combattre jour et nuit jusqu'à ce que l'Islam triomphe du Christianisme en Afrique". De telles déclarations, renouvelées à Kampala et Khartoum en août 1986, sont reprises par des minorités activistes locales. Or, sur ce plan, le Christianisme est handicapé par sa stratégie oecuménique, qui lui interdit de dénoncer ses adversaires. Réciproquement, le regain de prosélytisme religieux de diverses églises ou sectes "revivalistes" au Sud du Sahara, les visites répétées du Souverain pontife, diverses déclarations d'organisations cléricales comme le Conseil oecuménique des églises, dénonçant les persécutions des chrétiens dans différents pays, tel le Soudan ou les agissements hostiles des Etats qui leur sont contraires donne parfois l'impression aux musulmans qu'ils sont l'objet d'une nouvelle "croisade" ou les conduit à se mobiliser pour défendre leurs sanctuaires, considérés comme menacés. Réciproquement, certains chrétiens se sentent aujourd'hui le dos à la mer face à une offensive musulmane, dans plusieurs pays. D'où l'instauration d'un climat de méfiance, de résistance, de contre-activisme susceptible de se traduire par des tensions plus musclées, en certaines conjonctures. C'est ainsi que le Nigeria a connu, en janvier 1986, une crise inter-religieuse momentanée qui a fortement inquiété son gouvernement. Cette crise a affecté un pays durement frappé par la crise pétrolière, à un moment où le nouveau régime militaire s'efforçait de mobiliser les énergies du pays en vue de restaurer une économie délabrée et de remettre le pays sur ces rails avant l'instauration d'un nouveau régime démocratique. Elle a été précédée de l'éclosion de courants d'inspiration islamiste, déjà évoqués, dans le Nord d'un pays où la religion était l'objet d'une surveillance croissante à la suite des insurrections de la secte de Muhammadu Marwa et accompagnée d'un rapprochement entre l'armée au pouvoir et les différents encadrements religieux du pays, pour combler le vide laissé par l'éviction des politiciens.

Simultanément, certains milieux musulmans du Nord et du Sud ont lancé une campagne pour l'extension au Sud du régime de la justice islamique en vigueur jusqu'alors dans les dix Etats du Nord. L'opinion nigérienne apprenait avec stupéfaction par des voies détournées l'entrée de leur pays dans l'Organisation de la Conférence Islamique (O.C.I.). Des musulmans réclamaient le déplacement d'une croix située à côté d'une nouvelle mosquée érigée sur le campus de l'université d'Ibadan, dans le Sud et des musulmans attaquaient une procession dans la ville d'Ilorin.

Les plus hauts dirigeants du pays étant musulmans et les dignitaires chrétiens semblant écartés des décisions, les églises chrétiennes se sont émues et ont lancé une campagne contre l'entrée à l'O.C.I., dénoncé les "persécutions" de chrétiens dans les Etats du Nord, évoqué l'émergence d'une politique "islamiste" patronnée par le gouvernement, sous la pression d'activistes musulmans. En réponse, divers cadres ou organisations islamiques ont dénoncé une politique chrétienne de domination ou de "reconquête", évoqué les liens entre le Christianisme et le colonialisme, réclamé une rupture avec le Vatican, l'instauration de la **shari'a**, le développement des enseignements islamiques dans les écoles, la fin du "pouvoir chrétien". Dans ce climat de récriminations réciproques, le pire était à craindre.

Le gouvernement du général Babangida est parvenu à réduire la tension. Mais celle-ci a montré le caractère très sensible des problèmes religieux dans un pays où la laïcité est l'une des conditions d'une construction nationale encore fragile.

La multiplication de situation de ce type, de déclarations réciproques agressives, d'exigences incompatibles avec les implications de la construction nationale, celle-ci nécessitant une tolérance mutuelle entre citoyens relevant de confessions distinctes, le respect d'une stricte laïcité incompatible

avec les appels à l'instauration de régimes "islamiques" et la prévalence de l'identité nationale sur les différentes identités des composantes de chaque camp confessionnel national, ont incité de nombreux intervenants ou observateurs à évoquer la généralisation d'une conjoncture de type "libanais", dans un proche avenir, dans les pays les plus divisés sur le plan religieux ou à l'échelon de l'ensemble du continent.

Compte tenu des traces d'un durcissement observées en Egypte (entre islamistes et coptes), au Soudan (aspects religieux de la guerre civile entre le Nord et le Sud), en Ouganda, en Ethiopie, au Mozambique, au Nigeria, du caractère sensible de certains clivages confessionnels locaux (problèmes casamançais au Sénégal), situation zaïroise, au lendemain des appels de Kigali, en Tanzanie (avec l'avènement du président musulman, M. Mwinyi, à la suite du chrétien Nyerere), au Sénégal encore (avec la succession d'un musulman, M. Diouf au chrétien Senghor), au Cameroun (remplacement du musulman Ahidjo par le chrétien Paul Biya et affrontements subséquents), de son extension aux Etats du Golfe de Guinée et dans l'arc de cercle centrafricain, cette perspective peut être considérée comme fondée, en principe. Elle peut être accélérée par la reprise actuelle des relations diplomatiques de plusieurs pays à dominante non-musulmane (Zaïre, Libéria, Côte d'Ivoire, Cameroun) avec Israël, compte tenu de la vivacité des réactions arabes, lesquelles se répercutent sur les rapports islamo-chrétiens, dans certains cas.

Bien souvent, en fait, ces confrontations "religieuses" ne sont que la traduction sur le plan confessionnel ou le transfert de problèmes dont les bases sont économiques, ethniques, régionales, clientélistes, idéologiques ou dont les références sont extra-africains. Les événements récents ont souvent montré que les populations sud-sahariennes se mobilisent plus volontiers pour des affrontements de ce type qu'en faveur de la construction nationale ou du développement économique, en de nombreux cas, et d'autant plus que les encadrements religieux sont parmi les plus solides, alors que les encadrements ethniques, régionaux, économiques ou idéologiques sont davantage contrôlés par les Etats.

Il est vrai que ces encadrements, aussi bien chrétiens que musulmans, secrètent leurs propres pare-feux par rapport à l'émergence de courants extrémistes et violents, indépendamment de ceux dressés par ces derniers lorsqu'ils ne cèdent pas à un penchant islamiste. C'est pourquoi se multiplient les stratégies restauratrices dont le mérite est de reposer sur une alliance entre dirigeants et cadres "traditionnels". Toutefois, il peut arriver que ces cadres soient impuissants face à la montée de courants contestataires, voire subversifs dirigés en premier lieu contre eux, en tant qu'ils sont accusés d'avoir perverti l'Islam, ou que certains régimes s'avèrent impuissants face à la ré-émergence de pouvoirs politico-religieux devenus tout puissants et tentés par une surenchère elle-même alimentée par celle des activistes islamistes. Il n'est donc pas exclu que le courant actuel de politisation du religieux, plus sensible en milieu musulman, du fait de l'absence de distinction qui s'y affirme entre les domaines de Dieu et de César, conduise à des tensions renouvelées.

Une autre alternative peut consister, au sein des régions les plus islamisées, en l'émergence d'une situation rappelant le syndrome iranien. On sait, en effet, que la "révolution islamique" iranienne, dont l'irruption a surpris les observateurs, a résulté de ce que le régime du shah et sa minorité dirigeante occidentalisée, fascinés par le mirage d'un "développement" conçu à l'occidentale, c'est-à-dire comme une aventure exclusivement économique, coupée des traditions et de la religion, s'est séparé de la masse de la population iranienne, frustrée, étrangère à cette vue et de ce fait amenée à se replier sur les valeurs traditionnelles, à base religieuse. C'est alors qu'a ré-émergé une nouvelle catégorie de cadres, ignorés par le modèle occidental mais enracinés dans l'héritage culturel, devenu le symbole d'un refus et d'un ressentiment.

Au sein du continent africain, et plus particulièrement de l'aire sahélienne, presque entièrement islamisée et en proie à une crise économique particulièrement grave, de même, les politiques de "développement" prônées par l'Occident, adoptées par les élites dirigeantes occidentalisées dont elles supportent la reproduction et, qui plus est, débouchant sur un grave échec, accentué par une croissance démographique démesurée, la sécheresse, l'usure des sols, les migrations, ont conduit à une coupure entre dirigeants et populations productrices. Celles-ci, frustrées et "désenchantées" se replient sur les valeurs traditionnelles, d'autant plus qu'elles redoutent avant tout une prolétarianisation, voire une "clochardisation" qui ne leur laisserait plus que la solution de l'exil vers les bidonvilles des métropoles méridionales.

L'émergence de nouveaux cadres, issus à la fois de la base et des écoles modernes frustrés, faute d'avoir accès aux bénéfices du "développement" et coupés aussi bien des élites au pouvoir que des cadres traditionnels accusés de trop grande dépendance à l'égard de celles-ci pourrait fournir aux

masses musulmanes en détresse l'encadrement qu'elles ne trouvent pas auprès des hiérarchies qui viennent d'être évoquées. Une telle situation serait propice à l'extension au continent africain de courants populaires affectant jusqu'ici divers pays du centre de l'Islam.

Bien que marginal, un mouvement comme celui de la secte de Muhammadu Marwa, qui ressemble, sur le plan sociologique, à divers autres mouvements de mobilisation islamiques du passé, pourrait préfigurer ce qui pourrait arriver si les nouveaux "mollahs" africains parvenaient à incarner les aspirations, les désespoirs, les fuites dans l'imaginaire de leurs coreligionnaires. C'est précisément la crainte qu'une telle conjonction ne se produise qui a le plus motivé les craintes des gouvernements concernés et les mesures drastiques qu'elles ont prises pour bloquer le mouvement avant qu'il ne soit trop tard.

L'armée de désespérés qu'avait réussi à mobiliser Muhammadu Marwa est aujourd'hui dispersée dans tout le Sahel. On ne peut exclure l'éventualité de sa ré-émergence en d'autres lieux, à d'autres moments, ni sa conjonction avec d'autres courants, sachant que les recruteurs de la Légion Islamique opèrent dans la région où elle s'est tristement illustrée. D'autres cas de figures peuvent être imaginés, dont une extension du conflit soudanais, en partie lié à un syndrome de type iranien, à la périphérie de l'Etat concerné avec la bénédiction de Tripoli.

Les perspectives qui viennent d'être évoquées ne sont toutefois que des alternatives parmi d'autres. On ne saurait exagérer la portée des courants extrémistes. La société islamique sud-saharienne demeure nous l'avons vu extrêmement diverse morcelée, sans cohérence absolue. Elle s'organise autour de cadres nombreux de réseaux, d'options lui conférant un caractère bigarré. C'est une société à la fois compartimentée et fluide. Comme telle elle défie les entreprises réductrices ou totalitaires qui tentent de la circonscrire à un modèle unique pour le bénéfice d'une cause nationale d'une utopie purificatrice d'un pouvoir ou d'une aventure clientéliste.

Rappelons que les populations sud-sahariennes ne sont pas confinées dans leur identité religieuse, mais qu'elles appartiennent simultanément à divers champs socioculturels et communautaires : chaque sujet s'inscrit à des degrés divers dans de multiples champs, religieux, ethnique, régional, socio-économique, national qui le sollicitent plus ou moins, au hasard des conjonctures, se superposent, se contredisent. Ce phénomène général de pluri-appartenance socio-culturelle multiplie les possibilités de choix, de solidarisation, de division, favorise des mobilisations ou des démobilisations diverses, les confusions, les stratégies.

Dans un tel contexte, les pratiques se multiplient, se différencient à l'infini. Les éléments les plus extrémistes, partisans d'une option religieuse, ou plutôt politico-religieuse exclusive, sont loin d'avoir l'audience de la majorité, à l'exception de circonstances exceptionnelles, dont les causes profondes sont loin d'être religieuses. Partout les croyances populaires s'opposent aux aspirations des lettrés, lesquels divergent entre eux quant aux interprétations des Livres sacrés auxquels ils adhèrent.

D'autres autorités, d'autres pouvoirs, dont les aristocraties musulmanes traditionnelles, qui sont souvent loin d'avoir perdu toute influence, les cadres confrériques, qui contrôlent d'importants réseaux de croyants, de multiples clientèles, "églises" ou sectes souvent incontrôlées se partagent l'encadrement des fidèles. Les préoccupations de ces derniers sont loin de celles des intellectuels dogmatiques. A cette diversité traditionnelle s'ajoute aujourd'hui celle qui résulte des situations nationales modernes, qui dessinent des contextes toujours différents, toujours susceptibles de modifications. Aux courants extrémistes s'oppose un fond religieux tolérant, mystique, réfractaire à toute imprécation, profondément pacifique.

A l'acception militaire, violente, terroriste du concept de "jihad" prônée par quelques activistes s'opposent d'autres conceptions récusant la violence, réduisant la portée des référents coraniques, le ramenant souvent à un combat intérieur contre le mal, dont le champ est l'âme humaine.

Tandis que se déroule cette gigantesque élaboration, toujours renouvelée, d'une islamité en travail, le phénomène de la conversion se poursuit, reportant toujours plus au Sud le front pionnier de l'Islam, multipliant des situations réservées jusqu'ici à des aires d'islamisation ancienne. Parallèlement, un mouvement asymptotique de convergence se produit entre croyances et pratiques sud-sahariennes et celles qui caractérisent les régions considérées comme le centre de l'Umma islamique.

La communauté musulmane sud-saharienne s'unifie, s'intègre progressivement à la communauté islamique internationale, dont les aspects se diversifient d'ailleurs au fur et à mesure que

se développe la périphérie musulmane, aujourd'hui majoritaire. Partout, la culture arabo-islamique compose avec les langues, les cultures indigènes. Dans ce contexte, les particularismes sud-sahariens s'atténuent, perdent leur spécificité, ou du moins celle que leur attribuaient des observateurs familiers de l'Islam urbain d'Orient, se fondent dans un vaste ensemble en pleine évolution. Ainsi se façonne peu à peu une nouvelle "umma" islamique, s'étendant à toutes les parties du monde, au sein de laquelle les différentes collectivités musulmanes sud-sahariennes prennent leur place, s'intègrent, s'affirment, dans un mouvement à la fois unitaire et diversifié.

On n'oubliera pas, toutefois, que pour la grande majorité des adeptes sud-sahariens de l'Islam, leur identité islamique n'est qu'une facette de leur situation sociale, politique et culturelle. Ces sujets s'inscrivent également, de manière simultanée, alternative ou syncrétique, dans un certain nombre d'autres champs socioculturels, auxquels ils s'identifient et dans le cadre desquels ils peuvent se mobiliser.

Citons le champ ethnique, celui constitué par les anciennes nationalités pré-coloniales (anciens royaumes, empires, communautés villageoises, etc.), le champ régional (problèmes du Nord et du Sud, dans de nombreux pays), le champ socio-économique, le champ national en tant que tel, lequel tend à se superposer à tous les autres. Dans cette situation complexe de pluri-appartenance, l'identité religieuse peut dominer toutes les autres, en certaines circonstances, mais aussi se trouver concurrencée, distancée, dépassée, ou amalgamée à d'autres, au gré des conjonctures.

Un gouvernement avisé s'efforcera de contrôler les facteurs de politisation du fait religieux, tout autant que ceux de politisation du fait ethnique, régional ou économique. Surtout, il tentera de faire prévaloir en toute circonstance les mobilisations nationales, jacobines, sur les divers particularismes qui tendent à déchirer la nation dont il prétend gérer la "construction" et les affaires courantes. Comme tous les particularismes, le particularisme religieux recèle une force explosive susceptible de ruiner les efforts nationaux, s'il vient à incarner les frustrations, les aspirations, les espoirs, les utopies de ses adeptes. Mais de telles extrémités ne sont que des éventualités. Comme le fait ethnique, le fait régional, le fait socio-économique ou le fait national, il peut également contribuer à l'organisation de sociétés pacifiques, tolérantes et équilibrées.

Le défi qui se pose aux dirigeants politiques comme aux leaders religieux ou aux autres détenteurs de représentativité collective est celui de l'élaboration de collectivités respectueuses des différences qui distinguent leurs membres, mais soucieuses de les faire servir à l'édification de communautés nationales plus cohérentes et plus harmonieuses.

Guy NICOLAS

