



HAL
open science

Mobilités humaines et trajectoire des monothéismes en Afrique

Sophie Bava, Jean Koulagna, Seydi Diamil Niane

► **To cite this version:**

Sophie Bava, Jean Koulagna, Seydi Diamil Niane. Mobilités humaines et trajectoire des monothéismes en Afrique. Mobilités humaines et trajectoires des monothéismes en Afrique, Nov 2019, Rabat, Maroc. Editions Africaines, 2021, En-Quête, 978-9920-9034-5-5. hal-03592661

HAL Id: hal-03592661

<https://hal.science/hal-03592661v1>

Submitted on 1 Mar 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Sous la direction de

Sophie BAVA
Jean KOULAGNA
Seydi Diamil NIANE

Mobilités humaines et trajectoires des monothéismes en Afrique


les
Éditions
Africaines

Collection En-Quête



Sous la direction de
Sophie BAVA
Jean KOULAGNA
Seydi Diamil NIANE

Mobilités humaines et trajectoires des monothéismes en Afrique

**Actes du colloque organisé par
l'institut œcuménique de théologie
Al Mowafaqa**

Rabat, 21 et 22 novembre 2019

© Institut œcuménique de théologie Al Mowafaqa
Tous droits réservés
Reproduction interdite

Relecture : Camille Castaigna, Scriptomark

Conception et impression :
LES ÉDITIONS AFRICAINES, Rabat, Novembre 2021
ISBN : 978-9920-9034-5-5
Dépot légal : 2021MO4737

Pour plus d'information, contacter:
LES ÉDITIONS AFRICAINES
Tél. +212 (0) 635 45 21 63 / +212 (0) 635 45 38 96
E-mail: contact@editionsafricaines.com
www.editionsafricaines.com

Les idées et les opinions exprimées dans le présent ouvrage sont celles des auteurs, de même que les données qui y sont présentées. Cela ne reflète pas une prise de position de la part de l'institut œcuménique de théologie Al Mowafaqa et ne l'engage d'aucune manière.

SOMMAIRE

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Sophie BAVA, Jean KOULAGNA et Seydi Diamil NIANE..... 7

PREMIÈRE PARTIE :

HISTOIRE DES MONOTHÉISMES EN AFRIQUE 13

Monothéisme en Afrique

Nathanaël Yaovi SOÉDÉ..... 15

Soufisme et wahhabisme en Afrique : trajectoires croisées

Seydi Diamil NIANE..... 35

Les destins de l'islam et du christianisme en Afrique subsaharienne : développements, appropriations et rebondissements

Jean-Pierre DOZON..... 67

Les Juifs du Maroc, de l'histoire à la mémoire d'une présence ancienne

Colette ZYTNICKI 83

Amazighité à l'épreuve du christianisme et de l'islam en Afrique du Nord : histoire schismatique, contestataire et diaculturelle des Amazighs

Rachid SAÂDI 101

DEUXIÈME PARTIE :

RÉCEPTION, MOBILITÉ ET TRANSFORMATION DES

MONOTHÉISMES 125

Chérif Ousmane Madani Haïdara : De la théologie morale comme défense d'un islam autochtone

Youssef T. SANGARÉ..... 127

Syncrétisme ou appropriation des Écritures ? Tensions dans la traduction du Nouveau Testament en langue dii au Cameroun

Jean KOULAGNA..... 149

Lieux cultuels et cohabitations dans les villes camerounaises

Maud LASSEUR..... 169

Les nouveaux acteurs politico-religieux du Mali

Beatriz MESA 183

TROISIÈME PARTIE :	
RELIGION, POUVOIR ET ENJEUX SÉCURITAIRES	193
L'État et l'islam au Cameroun : les différents modes de rapports depuis le XIX ^e siècle	
<i>Hamadou ADAMA</i>	195
La Commanderie des croyants : la particularité marocaine	
<i>Bouchra CHAKIR</i>	215
Religion et pouvoir politique en République démocratique du Congo : repères, enjeux et perspectives	
<i>KÃ MANA</i>	237
Le vodoun dans le paysage politique au Bénin	
<i>Pierre Afouda ADIMI</i>	269
BIOGRAPHIES DES AUTEURS	285

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Parce qu'aujourd'hui les religions sont sans cesse abordées sous l'angle de l'identitaire, nous avons voulu, dans ce colloque au thème évocateur : *Mobilités humaines et trajectoires des monothéismes en Afrique*, inviter à penser dans le mélange et dans l'universel. Pas seulement dans la rencontre, mais dans les influences, les imitations, les diffusions et les fusions.

Sur le continent africain, les mobilités humaines dans toutes leurs occurrences, que ce soient les migrations contemporaines, les exils plus ou moins récents ou les circulations de savants et les pèlerinages, sont toujours l'occasion de partages, de conflits, d'interrogations et parfois de syncrétismes. Les hommes, les savoirs et les textes circulent et bousculent des certitudes, annonçant parfois des cheminements théologiques originaux et constructifs, quand d'autres s'efforcent encore et encore de recloisonner les pensées.

On parlera de monothéismes et de religions traditionnelles, mais aussi au sein des mêmes religions : de dénominations plurielles, d'écoles de pensée divergentes, de branches théologiques différentes, de diversités des confessions des identités spirituelles, etc. Ceci nous renverra à interroger le « mono » du théisme qui, pour un même Dieu, engendre tant de voies différentes et tant de chemins... Pour les chercheurs en sciences humaines et sociales, les monothéismes, les religions, les textes ne sont pas signifiants en tant que tels sans les hommes qui les lisent et les transportent. Hors contexte, point de salut, pourrait-on dire dans nos disciplines notamment socio-anthropologiques. Qu'en est-il pour nos collègues théologiens ? Les textes et leur transcendance portent-ils en eux une force qui conduit à bouleverser nos sociétés, à les transformer ?

Les uns comme les autres ont discuté ces notions, ces concepts, en croisant les ressorts de nos disciplines pour essayer de donner du sens à ce que l'on a vu et à ce que l'on voit. Il était aussi question d'écouter et d'interroger les mots utilisés pour parler de religion, de faits religieux, de mouvements religieux, de production religieuse, etc. Car pourquoi se priver de discuter de religion, de la penser comme une ressource dans la mobilité des hommes et parfois comme un frein dans nos sociétés, comme un héritage émancipateur ou pesant, de tenter de sortir du communautaire et de l'identitaire en écoutant les ressemblances, les dynamiques et les problématiques communes jusqu'aux réformes qui animent les religions et les peuples qui les portent.

Islam, christianisme, judaïsme, ce colloque nous emmènera dans différentes contrées du continent à plusieurs époques, pour rencontrer des textes, des pensées et des hommes, mais aussi pour comprendre comment se fabrique le religieux aujourd'hui dans les grandes villes africaines et dans les paysages culturels d'hier et d'aujourd'hui. Un religieux qui, par les mobilités, se transforme, se politise, s'adapte aux contextes, mais qui interroge aussi les institutions religieuses et les États qui accueillent ces nouvelles façons de penser et vivre le religieux.

La question de la traduction, comme celle de l'enseignement, dans les itinéraires de diffusion nous apparaît essentielle. Traduire, c'est rendre lisible, rendre universel, mais c'est aussi prendre un pouvoir sur les textes. Le pouvoir de celui qui traduit en religion nous interroge : y a-t-il une langue religieuse commune qui traverse les trois religions monothéistes ? Quel est le poids des langues sur les messages religieux ?

Le monde bouge et fait bouger les lignes. En religion cela se verra à la manière dont on va exhumer un verset plutôt qu'un autre, renforcer une ligne de pensée, voire l'ancrer dans un espace géographique, se rallier à une figure théologique plutôt qu'à une autre, acculturer ou réifier une origine culturelle, s'approprier un texte ou bien parfois

le reformuler, se confondre ou essentialiser... La religion voyage, des courants et des cheminements théologiques inédits s'élaborent, tandis que de nouvelles vocations et de nouveaux leaders émergent, s'imitant parfois, que des lieux se créent et s'inventent le long de ces itinéraires, et enfin que des événements s'inscrivent dans le temps et l'espace. Comme nous le verrons dans toutes les contributions : le mouvement, c'est celui-là.

Comment se retrouver dans ce mouvement-là, autour de ces trois religions monothéistes qui circulent en Afrique depuis des siècles et quel en est l'impact sur nos sociétés aujourd'hui ? Voilà ce à quoi nous vous proposons de réfléchir.

Théologiens, islamologues, biblistes, sociologues, historiens, anthropologues, géographes, politistes, de l'Afrique méditerranéenne à l'Afrique subsaharienne et vice-versa, des conquêtes religieuses, colonisatrices, ethniques jusqu'à nos jours : comment interroger les mémoires, les héritages et les transformations religieuses à l'œuvre, qui d'hier à aujourd'hui construisent les relations vers ce continent et de l'Afrique vers le monde ?

Toutes ces questions se posent parallèlement à celle du rapport entre religion et pouvoir, objet d'une journée d'étude qui a précédé ce colloque et dont les différentes contributions sont reprises dans le présent volume. La question du rapport entre les religions et le pouvoir, posée comme celle du rapport entre le religieux et le politique, est une vieille réflexion qui traverse toute l'histoire humaine.

Religion et pouvoir ont toujours constitué un binôme. Cette relation, complexe, peut être de complémentarité, de connivence, d'influence ou de contrôle mutuels, voire de concurrence et d'hostilité. La Bible et l'histoire du christianisme, le Coran et l'histoire de l'islam, ainsi que les organisations socio-religieuses traditionnelles en Afrique offrent

des témoignages éloquents de ces relations tantôt complices, tantôt conflictuelles, et rarement indifférentes. Occupation de l'espace urbain, principe de Commanderie des croyants, bras de fer entre le politique et le religieux ou tentative de prise de pouvoir de religions endogènes expriment invariablement l'ambiguïté de ce rapport.

Le présent volume s'articule autour de trois moments. Premièrement, une histoire des monothéismes décrit les trajectoires du christianisme et de l'islam, mais aussi du judaïsme, dans le continent, leurs destins et leurs mutations, ainsi que leurs rapports aux peuples qu'ils ont rencontrés : Amazighs en Afrique septentrionale et peuples d'Afrique subsaharienne. Deuxièmement sont interrogés les processus de réception, d'appropriation et de transformation de ces monothéismes, leurs modes de cohabitation avec les cultures et les spiritualités locales, ainsi que le fonctionnement de nouveaux acteurs politico-religieux et la gestion du religieux dans les dynamiques transnationales. Troisièmement, enfin, l'analyse du rapport des religions au pouvoir prolonge en les illustrant les modalités d'appropriation, voire de récupération des monothéismes comme instruments politiques, tout en mettant en lumière une certaine renaissance du religieux traditionnel local et son positionnement dans des contextes sociopolitiques particuliers.

Le colloque et la journée d'étude qui ont donné naissance à cet ouvrage n'auraient pas été possibles sans l'implication de Madame Caroline Nigg, alors responsable de l'événementiel, et de l'animation scientifique de l'Institut qui en a minutieusement préparé les argumentaires et les programmes, suivi toutes les négociations et les correspondances avec les contributeurs et les partenaires, et géré, de concert avec Madame Marie Odile Diouf Ndour, toutes les questions logistiques. Qu'elles en soient vivement remerciées, de même que Madame Myriem Khrouz, qui a remplacé Madame Nigg,

et qui a coordonné la relecture et le difficile travail d'harmonisation des divers textes.

C'est aussi l'occasion de remercier les partenaires qui ont bien voulu accompagner l'institut Al Mowafaqa, notamment sur le plan financier, à savoir la fondation Konrad-Adenauer et l'Institut de recherches pour le développement (IRD).

Sophie BAVA, socio-anthropologue ,Institut de recherche pour le développement (IRD) / AMU / LPED / MOVIDA (France)

Jean KOULAGNA, théologien et bibliste, institut Al Mowafaqa (Maroc)

Seydi Diamil NIANE, chercheur, institut fondamental d'Afrique noire (IFAN-Cheikh Anta Diop) (Sénégal)

PREMIÈRE PARTIE

HISTOIRE DES MONOTHÉISMES EN AFRIQUE

MONOTHÉISME EN AFRIQUE

Nathanaël Yaovi SOÉDÉ ; professeur émérite et enseignant-chercheur en philosophie éthique et en éthique chrétienne ; université catholique de l'Afrique de l'Ouest/unité universitaire à Abidjan (UCAO/UUA) et institut catholique missionnaire d'Abidjan (ICMA) (Côte d'Ivoire)

Le monothéisme remonte à l'une des plus vieilles civilisations de l'humanité, à savoir l'Égypte antique où, des millénaires avant l'apparition de la civilisation gréco-romaine, l'on croyait en un Dieu unique, créateur de l'Univers. Et pourtant des gens pensent encore aujourd'hui que ce sont les Occidentaux qui ont apporté en Afrique la croyance en un Dieu créateur et maître de tout ce qui existe.

Il faut donc libérer les uns et les autres des préjugés selon lesquels les Africains seraient des peuples sauvages sans civilisation et sans aucune notion du monothéisme. Il est utile de répondre à ce défi en purgeant d'abord le débat sur le monothéisme des considérations racistes et purement théoriques sur la religion. Une telle approche de la question de la croyance en le Dieu unique contribuerait à mettre davantage les personnes ainsi que les religions au service de la protection de la vie, afin qu'elles fassent régner un ordre de paix et de bien-être pour tous partout sur la Terre.

Dans ce cadre et en ces lignes, nos réflexions consisteront, dans une première partie, à présenter les idéologies racistes sur l'Afrique et leur évolution dans l'histoire, des temps antiques à nos jours. L'analyse développera dans une deuxième partie la conception du monothéisme dans la civilisation égypto-pharaonique et ses principales valeurs. Dans la dernière partie, l'exposé traitera des contributions de la conception africaine du monothéisme. Il sera question de relever les interpellations

de celle-ci par rapport au mépris de certains peuples et de leur culture, par rapport à ceux qui croient en l'existence de Dieu et, enfin, par rapport aux exigences de la vie quotidienne.

Le temps des préjugés : l'Afrique, une terre sans religion et sans monothéisme

Pendant longtemps dans l'histoire, il n'a pas été question de religion au sens authentique du mot ni de monothéisme à l'égard des Africains. Lorsqu'aujourd'hui on peut traiter des croyances de nos peuples en des termes nouveaux, ceux-ci n'ont de pertinence que si on les dépouille des préjugés qui ont prévalu. Aussi convient-il de cerner ceux-ci pour les situer dans le temps, en vue d'en maîtriser le sens et la portée.

Le temps des préjugés

François de Medeiros dans son ouvrage *L'Occident et l'Afrique* montre que des siècles avant Jésus-Christ, notamment à la fin de la suprématie de la civilisation égypto-pharaonique sur la région méditerranéenne et orientale, l'Occident s'est créé des mythes à l'égard des Africains sur fond de préjugés, d'ignorance, d'infériorisation, de mépris des autres et de prétentions hégémoniques. Des histoires et des récits de toutes sortes affirmaient que sous les tropiques vivaient des hommes sans tête, ignorants de tout, sans mœurs ni conduites humaines, vivant avec des animaux. Il s'agissait de sauvages, des hommes et des femmes de « race infortunée », sans culture et sans religion (Buxton, p. 520).

Ces idéologies ont duré jusqu'aux premiers siècles de notre ère. Elles ont été renforcées plus tard par les récits non moins mensongers et racistes sur l'Afrique des premiers navigateurs, marchands,

esclavagistes, colons et missionnaires. Ce débat trouve ses pointes en 1454 et en 1685. Notons dans ce domaine que le Pape Nicolas V, dans sa bulle *Romanus Pontifex*, accordait :

« au Roi Alphonse et à ses successeurs, entre autres choses, la pleine et entière faculté d'attaquer, de rechercher, de capturer, de vaincre, de soumettre tous les Sarrasins et les païens et autres ennemis [*du Christ*] où qu'ils se trouvent [...], de réduire leurs personnes en servitude perpétuelle [...] et de s'attribuer, pour lui-même et ses successeurs, les Royaumes, Duchés, Comtés, Principautés, Domaines, possessions et biens, et de les convertir à leur usage et profit [...]. » (Pape Nicolas V, 1454)

En 1685, le *Code noir* donnait droit de vie et de mort aux maîtres sur leurs esclaves, considérés comme des biens meubles en leur possession. Des récits et des témoignages abondent sur les attitudes et les comportements d'hommes d'Église, de citoyens et de leaders de pays d'Occident contraires à l'enseignement de la foi chrétienne dont ils étaient les messagers et les adeptes.

Plusieurs missionnaires étaient de connivence avec les négriers et les colons sur le continent. Leur adhésion à des idéologies et à des pratiques d'aliénation et d'oppression culturelles, politiques, économiques et religieuses des Africains a terni l'image de l'évangélisation et affaibli son impact sur les combats de libération et de développement de nos pays.

À l'ère des indépendances, du post-colonialisme et de l'évangélisation des Africains par les Africains eux-mêmes, la paupérisation anthropologique (Mveng, p. 203) n'a toutefois pas totalement disparu. Au-delà du discours de Nicolas Sarkozy le 26 juillet 2007 à Dakar, ce mal s'étend dans les consciences, les mentalités et les pratiques qui fondent le rapport des Africains entre eux et des autres peuples avec eux, sur les plans social, économique, politique, religieux et culturel. Le regard porté sur le monothéisme

en Afrique n'échappe pas aux visions idéologiques selon lesquelles l'Afrique serait un continent sans civilisation, et donc sans religion et sans aucune idée du monothéisme.

Permanence et rupture

On a soutenu en Occident que l'Africain n'avait pas de culture ni de civilisation, et ce, pendant des siècles, avant de reconnaître qu'en tant qu'Homme il ne pouvait exister sans ce qui fait l'humanité de la personne : la culture, la civilisation...

L'Occident concèdera aux Africains qu'ils ont des croyances et des pratiques qui se rapprochent plus ou moins de la culture et de la religion, avant de reconnaître que leur civilisation n'est pas étrangère à celles-ci. On se rappelle les affirmations de Hegel, en 1837, sur l'Afrique qu'il considère comme « le pays de l'enfance qui, au-delà du jour de l'histoire consciente, est enveloppé dans la couleur noire de la nuit » (Hegel, p. 75). En Afrique, l'Homme est en-deçà de la culture, démuné et sous-développé sur le plan de la culture. Il baigne dans la magie et la sorcellerie et ne peut imaginer l'existence d'un être qui soit le principe unique et supérieur de toute chose. L'Afrique « n'est pas une partie du monde historique, elle ne montre ni mouvement ni développement » (Hegel, p. 26). Elle est dans la « barbarie » ; elle est sans moralité et vit dans la convoitise. En Afrique, « Dieu tonne et n'est point reconnu. » (Hegel, p. 76).

Pour sa part, le docteur Bellamy écrivait plus tard en 1886 : « Les Mandingues n'ont pas de religion au sens vrai du mot. On ne peut en effet appeler de ce nom quelques pratiques superstitieuses qu'ils exécutent sans aucune idée un peu profonde. » (Thomas & Luneau, p. 127).

Quand il a été avéré qu'on ne pouvait plus soutenir que le Noir était sans civilisation, le mythe incongrument justifié jusque-là ne devait pourtant pas s'effondrer ; cela aurait été pour l'Occident se dénier lui-même. Et le langage a changé par ruse. L'Occident en est venu à parler avec retenue de l'existence d'une culture africaine. Il

a affirmé avec condescendance que l’Afrique avait une civilisation, une culture ou une religion. Celle-ci détenait des valeurs dont les unes étaient positives et les autres négatives. Ses croyances portaient ces mêmes traits, étaient étudiées en termes de description, de prescriptions et d’interdits, mais non de sens. On disait de la sorte, dans l’esprit des mythes qui ont longtemps prévalu, que la religion en Afrique était primitive, fétichiste et diabolique.

La ruse s’est doublée d’une projection du polythéisme gréco-romain sur l’Afrique. Selon ce polythéisme occidental, il existait une multitude de dieux qui coexistaient avec le Dieu unique et étaient sous ses ordres. Ces dieux avaient en eux les qualités et les faiblesses ainsi que tous les désirs et toutes les requêtes de l’être humain. Il y en avait qui allaient en guerre, se mariaient entre eux, aimaient les plaisirs et les jouissances, et s’adonnaient à toutes sortes de pratiques humaines, jusqu’aux vicissitudes liées à elles sur le plan sexuel et aux comportements sociaux tels le meurtre, le vol, le mensonge, etc.

Toujours selon la vision occidentale, l’Afrique ajoutait à ce polythéisme le vodou, la croyance en une multitude de génies, de morts-vivants dotés de forces surnaturelles et appelés « ancêtres ». Il s’agissait d’un polythéisme fétichiste, car les Africains considéraient des objets fabriqués et des créatures visibles comme des dieux et les « adoraient » au travers de différents cultes. Lucien Lévy-Bruhl affirmait dès 1910 qu’il existait en Afrique des « sociétés inférieures », des peuples à « mentalité primitive », de religion pré-logique ou primitive. On définissait la croyance religieuse en Afrique également avec les termes péjoratifs de paganisme et d’animisme.

À partir des années 1930, les idées se renouvellent et créent des visions « théo-logiques » qui s’opposent aux précédentes. Trois noms et trois ouvrages sont déterminants : Joseph Monney avec *La vie profonde des Houédahs. Contribution à une meilleure compréhension de l’âme*

noire en 1938, Placide Tempels avec *La philosophie bantoue* en 1945 et Viviana Pâques avec *Les Bambara* en 1954. Ils changent les perspectives d'approche des croyances religieuses africaines. Tous trois reconnaissent que la religion traditionnelle africaine, avant l'arrivée des religions dites révélées, est monothéiste. Ce monothéisme met en rapport un ensemble de croyances religieuses, de visions du monde, de l'individu et des relations de celui-ci avec la morale, le droit, le travail, la société, l'économie, la politique, etc.

Quel contraste avec le mythe du « Nègre » « sauvage » : des auteurs occidentaux soutiennent désormais que les Africains ont une religion et sont monothéistes ! À propos des Bambara, Viviana Pâques écrit en 1954 :

« Le Bambara est un être essentiellement religieux ; tous ses actes sont dictés par des devoirs ou des interdits rituels et il ne trouve sa véritable liberté que dans les règles que lui transmet sa tradition. Détruire sa religion revient à détruire toute sa structure sociale aussi bien que son âme. » (Pâques, p. 80)

Commentant cela, Joseph-Roger de Benoist souligne au sujet du monothéisme : « La croyance en un Être Suprême, créateur et maître de toutes choses, source ultime de la vie, est générale. » (Benoist, p. 17) À partir des années 1930, les africanistes ont, dans leur ensemble, un nouveau regard sur la religion en Afrique. De plus, ils n'ont plus le monopole de la réflexion sur celle-ci. Ils ne sont plus les seuls à traiter de cette question et n'ont plus le dernier mot sur son approche. Les Africains entrent dans les études sur la religion en Afrique et font découvrir en des termes nouveaux le monothéisme sur ce continent. Les théologiens africains modernes affirment à ce propos dans le collectif *Des prêtres noirs s'interrogent* : « On a assez longtemps pensé nos problèmes pour nous, sans nous, et même malgré nous. » (Collectif, p. 16)

À propos de la religion de leurs ancêtres, les Africains montent au créneau pour décrire, interpréter et faire connaître la signification profonde des valeurs de leurs peuples et de leur croyance en Dieu. L'approche positive qui s'instaure dans l'étude de la religion ne réussit pas à faire disparaître toutes les théories, mentalités et pratiques qui ne reconnaissent pas la dignité humaine des Africains ni l'existence d'une culture et du monothéisme en Afrique.

Sous l'égide d'Alioune Diop, la *Société africaine de culture* organisera un premier colloque en 1961 à Abidjan (Côte d'Ivoire), un deuxième en 1962 à Bouaké (Côte d'Ivoire) et un troisième en 1970 à Cotonou (Dahomey/Bénin) pour étudier le thème de la croyance religieuse dans la culture africaine. Il s'agit d'écrire une nouvelle page sur la religion des peuples africains, avec une approche dépassionnée, scientifique, pluridisciplinaire et objective de la croyance en Dieu et des pratiques religieuses en Afrique.

Les termes utilisés jusque-là pour traiter des croyances religieuses africaines sont soumis à l'analyse critique, en particulier « religion païenne », « animisme », « dieux », etc. Au terme de ces rencontres, l'expression « religion traditionnelle africaine » (RTA) est retenue pour désigner ces croyances. L'utilisation de termes péjoratifs pour parler de cette religion et de ses manifestations a été l'objet d'une analyse critique et d'une invitation à de nouvelles perspectives d'approche. Le changement n'est pas facile : en 1976, dans son ouvrage *Émancipation d'Églises sous tutelle*, Meinrad Hebga dénonce la persistance de l'usage des mots « animisme », « fétiche », « dieux », etc., pour parler des croyances religieuses en Afrique. Celles-ci trouvent dans l'étude de Hebga et dans les travaux de plusieurs autres chercheurs un approfondissement réel de la RTA. En 2008, Molefi Kete Asante et Ama Mazama publient *Encyclopedia of African Religion*. L'objectif de ces chercheurs est de mettre totalement fin aux visions pessimistes sur la RTA et à la négation de sa dimension monothéiste.

Il reste toutefois que les idées afro-pessimistes sur la civilisation africaine n'ont pas totalement disparu. Beaucoup de personnes emploient encore aujourd'hui les termes « animisme », « fétiche », « dieux » et « divinités » pour parler de la croyance et de la religion en Afrique. Bien des gens pensent encore de nos jours que l'Afrique est polythéiste, et doit au christianisme et à l'islam le monothéisme.

Au niveau de l'Église, le concile Vatican II, dans *Nostra Aetate*, ne cite pas la RTA dans les grandes religions ou religions monothéistes du monde. En 1967, dans son message à l'Afrique *Africae Terrarum*, le Pape Paul VI reconnaît les valeurs culturelles, morales et religieuses de l'Afrique et sa foi en le Dieu unique, créateur et maître du monde. Il y a là une plus grande ouverture à la culture africaine. Mais on est surpris de voir que trente ans après son successeur – qui a visité le continent plusieurs fois et communiqué avec lui au travers de différents pasteurs, fidèles et personnalités, ainsi qu'au travers d'écrits – ne cite pas, comme par le passé, l'Afrique ni la RTA lorsqu'il énumère, en 1998, dans *Fides et Ratio*, les grandes croyances et religions monothéistes. Il faut attendre encore treize ans, en 2011, pour que la RTA et son monothéisme figurent clairement dans un document officiel de l'Église : l'exhortation post-synodale *Africae Munus*.

Pour comprendre et présenter ce monothéisme, il faut remonter à ses origines dans l'antiquité égypto-pharaonique et en retrouver les traces, les ramifications et les valeurs dans la culture endogène contemporaine.

Le monothéisme : antiquité égypto-pharaonique et valeurs en Afrique contemporaine

Quels sont les principaux traits caractéristiques du monothéisme hier et aujourd'hui en Afrique ?

Dieu unique et suprême

Le monothéisme, sur notre planète, remonte à la civilisation égypto-pharaonique. Quatre millénaires avant notre ère, on lisait dans le temple de Memphis (Men Néfer) : « L'origine de toute chose et le Créateur de toute chose est l'unique Ptah [*Créateur*]. » Dans son étude *Afrique : berceau du monothéisme. Origine africaine du monothéisme*, Niousséré Kalala Omotunde rapporte des passages des textes les plus anciens de l'humanité, les textes sacrés du *Livre de la Résurrection* – appelé *Livre des Morts* (i.e. de la résurrection) – des Égyptiens de l'Antiquité : « Toi, le Seigneur ! Toi, l'Unique » (chapitre 15), « Gloire à toi, l'Unique » (*Texte des Pyramides*, 456).

Corroborant sa pensée, François Daumas soulignera que les idées de la création *ex nihilo* par le Dieu unique, du jugement après la mort et de l'omniprésence du Dieu créateur viennent de l'Égypte de ce temps. Il écrit :

« En Égypte, ce fameux commencement fut figuré par un grand démiurge que l'on qualifie d'autogène, parce qu'il semble bien qu'il se soit engendré lui-même [...]. À quand remonte cette croyance en l'existence probable d'un démiurge ? [...] Ce qui nous paraît digne d'intérêt dans ce concept d'un démiurge initial, qui apparaît dès la fin du IV^e millénaire avant notre ère, période de la première dynastie pharaonique, c'est qu'il semble bien l'inspirateur du Dieu unique, invisible mais omniprésent, que vont prendre pour modèle toutes les religions monothéistes. » (cité par Omotunde dans l'étude précitée)

Le Livre des Morts abonde en récits sur la création, le Dieu unique et origine de toutes choses et les lois qui dirigent le monde sorti de ses mains. Nous voudrions situer notre réflexion dans le contexte d'aujourd'hui, de sorte à le questionner par rapport aux problèmes, aux préoccupations de notre temps, en l'occurrence l'épanouissement et l'engagement responsable des personnes. Dans ce cadre, nous prendrons

en compte des traits du monothéisme de l'Égypte antique présents dans la culture africaine contemporaine qui emprunte à cette école le langage symbolique pour traiter de l'Être Suprême. Nous retiendrons en ces lignes les images de firmament, de ciel, de montagne, etc., dont plusieurs peuples se servent au sud du Sahara pour nommer Dieu.

La culture aja-éwé, en l'occurrence éwé-waci ou waci (Sud-Togo et Bénin), nous offre davantage de bases anthropologiques au travers des concepts de vie qui renvoient à des préoccupations fondamentales des sociétés africaines d'hier et d'aujourd'hui.

Les Agni désignent Dieu par le mot *Niamian*, i.e. « firmament ». La même idée est exprimée au Gabon avec le terme *Nzame*, i.e. « Dieu est au-dessus de la terre ». Les Kikuyu utilisent le mot *Ngai* pour désigner « Dieu demeurant au-dessus du mont Kenya ». Cette manière de nommer Dieu avec des images en rapport avec le ciel vise à faire comprendre qu'il s'élève au-dessus de tout ce qui existe, car il en est l'origine et la fin. Elle véhicule aussi l'idée de la suprématie et de la toute-puissance du Dieu créateur du monde, source et protecteur de la vie qui descend particulièrement du ciel au travers de la pluie. De là découlent les idées de transcendance et de vie signifiant la sublimité de Dieu, créateur, transcendant et invisible, aussi bien que la capacité de procréer et de promouvoir la vie dans le monde visible dont il a confié, dans son invisibilité, la construction et la gestion à l'homme et à la femme.

Dieu invisible parce que transcendant

Une sagesse éwé-waci affirme : *Mawuwugaenuwokpata-yenṭiyenyienumakpɔmakpɔḍo*, i.e. « c'est parce que Dieu (*Mawu*) est au-dessus de tout ce qui existe qu'il est non visible, invisible ». La transcendance de Dieu fonde son invisibilité dont le visible est le miroir. Elle explique sa toute puissance et sa grandeur. Toutes les facultés par lesquelles l'être humain révèle sa transcendance aux autres créatures sont

des réalités invisibles. On voit uniquement les effets de ces dernières. Nous citerons pour illustrer cela l'esprit d'inventivité, la raison, la conscience de soi, la volonté, la liberté...

Ces biens ne sont pas de chair bien qu'étant indissociablement liés à elle. Comme tels, ils transcendent le corps et y sont invisibles tout en l'habitant. Cette capacité de vie, de puissance et de pouvoir ne peut provenir d'un être limité, fini et périssable. Dans l'être humain, c'est-à-dire une personne qui n'existe pas d'elle-même ni par elle-même, ces facultés constitutives de la personne sont des dons du Créateur pour le faire participer, par bonté, à sa transcendance et à son invisibilité.

Ce partage de la transcendance de Dieu, expression de l'Être de Dieu qui donne et se donne à sa créature, assigne à l'être humain de ne pas se définir ni exister uniquement comme un « je-moi », qui existe d'abord pour lui-même, pense et exerce la rationalité pour s'affirmer lui et lui seul, sa pensée, son devenir, ses désirs...

Les facultés dont il est question révèlent avant tout que Dieu est unique, en tant que transcendant et invisible, mais n'existe pas seul et uniquement pour lui-même. Il existe en lui-même en même temps qu'avec des créatures à qui il a donné la vie. Il s'affirme ainsi comme bonté, bienfaisance, vie créatrice et vivant avec ses créatures. Dieu est conçu ici comme un protecteur, un juste, un miséricordieux (Mbiti, pp. 74-81 et 121-122). Il est comme tel à la fois un père, une mère, un grand-parent, un ancêtre, un ami, un guérisseur, un roi, un seigneur, etc. (Mbiti, pp. 133-145 et 168-173).

De ce monothéisme résulte l'anthropologie africaine de l'individu comme un « je-nous », un « je-communauté » dont le bien-être ne se réalise et n'est authentique que lorsque son projet et sa jouissance incluent la participation des autres ou de la communauté entière (Bujo, pp. 113-122). Le communautarisme, l'insistance de la culture africaine sur les

valeurs de famille, de solidarité, de communauté trouvent en ces lignes des bases théologiques de sa justification.

Dieu transcendant : bienfaisance et manifestation en faveur de ses créatures

L'être humain vit dans le monde comme un être transcendant, dans la reconnaissance de la sublimité de Dieu, ainsi que dans la foi et la confiance en sa bonté. L'être humain existe parce que Dieu est bon. Une multitude de noms théophores africains en témoignent. Notons à titre d'exemple chez les Waci : *Agbenu*, i.e. « la chose, la propriété de la Vie, voire de Dieu source puissance de vie » ; *Mawunyɔn*, i.e. « Dieu est bon (pour moi, pour le monde) » ; *Mawusi*, i.e. « en sécurité entre les mains de Dieu (car il est bon) » ; *Mawutɔ*, i.e. « je viens de Dieu, j'appartiens à Dieu (car il est bon pour moi, en lui je suis en sécurité) » ; *Mawule*, i.e. « Dieu EST, je n'ai peur de rien » ; etc. L'identité de la personne comme être transcendant est le signe de la présence et de la bienfaisance du Dieu transcendant en elle et autour d'elle.

Ainsi, dans la conception du monothéisme en Afrique, le Dieu créateur, unique et transcendant est immanent et bienfaisant, présent et agissant en faveur de ses créatures dans le monde. Il se manifeste dans le concret à l'être humain et en faveur de lui (pour qu'il ne soit pas emporté par la mort), par les biens que procurent la flore, la faune, la communauté humaine et tous les autres êtres vivants.

Toutes les créatures y compris l'être humain sont pourvues de la puissance de Dieu. Elles existent dans le temps et l'espace parce qu'elles sont animées par cette puissance. Elles révèlent que le Créateur est la source de vie et manifestent qu'il est la vie éternellement vivante par leur propre existence. Les créatures font connaître le Dieu invisible et transcendant dans la matérialité de leur propre nature ainsi que dans celle des ressources qu'il prodigue aux personnes et aux sociétés. Puisqu'elles représentent la

voie de la connaissance du Créateur qui est au-delà du visible, elles ne peuvent que servir de signes et de symboles à déchiffrer pour l'approcher et saisir quelque chose de son Être.

Ainsi se justifie la croyance selon laquelle le monde et tout ce qui l'habite, notamment la flore et la faune, sont les cahiers où l'on lit et déchiffre dans le visible l'invisible (Mveng, pp. 12-13 ; Mbiti, pp. 177-200). Les êtres spirituels, les génies, etc. sont des intermédiaires qui participent aussi de l'invisibilité de Dieu et permettent de l'atteindre au travers de différents cultes. Il en est de même des ancêtres : ce sont des personnes qui dans le monde ont mené une vie conforme au dessein de la vie de Dieu ; ils sont en nous, autour de nous et dans les traditions culturelles de nos peuples. Récompensés par Dieu le transcendant ils sont parvenus à la dignité d'êtres spirituels, mais sont beaucoup plus proches de leurs descendants – pour avoir vécu physiquement auprès d'eux – que les autres êtres spirituels par nature. Les ancêtres sont des modèles, des intercesseurs et des bienfaiteurs pour leurs descendants. Ils ne sont pas des êtres spirituels comme dans le vodou que le monothéisme a fait connaître dans la nuit des temps comme intermédiaires par excellence du Dieu transcendant.

Transcendance : suprématie de la vie et réalisation de la destinée humaine

Dans l'acte de la croyance, l'individu affirme la grandeur et les bienfaits du Dieu unique dans son état de créature et dans son rapport avec l'ensemble de la création. Il prend conscience qu'il existe. Exister, c'est entrer dans l'histoire qui vous précède et ne pas y être emporté par la mort qui y est en conflit avec la vie (Mveng, pp. 16-17). Finalement, exister, c'est avoir reçu la vie de Dieu le vivant. Dieu est vie et ne meurt pas. Exister devient être capable de triompher de la mort, ici et maintenant, parce que l'on est animé par la vie de Dieu le vivant.

Le monothéisme, expérience personnelle de la présence de l'individu au « monde-milieu de vie » (en waci *agbeme*, i.e. vie/*agbe* dans/*me*) et de sa communion intime avec la vie qui constitue son être, est la reconnaissance et l'adhésion à la vérité selon laquelle *la vie et la mort sont en conflit dans le monde* ; mais la vie finit par l'emporter sur la mort sous toutes les formes que celle-ci revêt. L'existence en est la preuve. Elle est de l'ordre de la transcendance. Dans sa forme absolue, la transcendance a comme nom « le Transcendant », qui est le Dieu unique, créateur et maître suprême qui seul vainc la mort et en rend ses créatures capables. Il s'agit d'un don de sa bonté que manifeste leur existence, laquelle s'accomplit dans la promotion de la vie, dans le monde, selon l'ordre et l'harmonie inchoatifs à celle-ci.

Chez les Waci et l'ensemble des Éwé, ce monothéisme s'exprime en termes de vie et fait appeler Dieu *Agbedot* ∅, i.e. « Ordonnateur de la vie », et l'être humain *Agbet* ∅, i.e. « celui qui a reçu et a l'art de gérer la vie et le monde » (ou *agbeme*, i.e. « milieu de vie »). L'être humain partage avec le cosmos la vie de Dieu. Il est dans le monde en quête de vie, s'accomplit dans la vie, travaille, existe en toute chose dans le monde pour trouver la vie en plénitude. Nous avons dans ce cadre désigné l'être humain *Agbet* ∅, i.e. « être-vie », et le Transcendant *Agbedot* ∅, i.e. « Dieu-Vie » (Soédé, 2017, p. 91).

Le monothéisme en Afrique met l'accent sur la vie et sur l'intérêt des Africains pour la vie. Il est souvent dit qu'en Afrique on mange la vie, on a peur de mourir, on célèbre la vie, même lorsqu'on se trouve empêtré dans des conditions de vie infrahumaines, pour signifier la foi et l'espérance en la victoire de la vie sur la mort. Les situations de mort – conflits meurtriers, violences, misères effarantes, crises politiques récurrentes – contrastent avec le nombre sans cesse croissant des croyants et des ministres de Dieu dans les pays africains.

Il y a en Afrique, il est vrai, pléthore de croyants, mais très peu de témoins de la justice, de la paix et du développement intégral dont le continent a besoin. Comment admettre que d'un côté l'on chérisse la vie et de l'autre l'on entretienne des pratiques qui la détruisent ?

Le monothéisme qui vient d'être présenté demande que soient vraiment remises en question de telles attitudes. Mais il invite également à œuvrer pour que les ressources mobilisées pour des pratiques religieuses stérilisantes soient repensées et utilisées à la fois pour témoigner de la croyance en Dieu et pour investir les différents chantiers de la réponse efficiente au problème de l'avenir de nos différents pays, Églises et religions.

Contributions pour la promotion de la vie à travers les religions et l'existence

Quelles sont les principales contributions du monothéisme à notre recherche ? Quels sont les apports et les interpellations de la conception africaine du monothéisme, d'une part, face au mépris de la culture et de la RTA ; et, d'autre part, face aux défis que les sociétés africaines lancent aux religions, en l'occurrence à ceux qui croient en l'existence du Dieu unique ? En retour, quelles sont les exigences que le monothéisme demande aux uns et aux autres d'assumer pour que leurs vies se conforment à sa signification profonde ?

Regard nouveau sur la RTA et son monothéisme

Le monothéisme en Afrique ne se conjugue pas avec le polythéisme. Les préjugés, les schémas colportés ainsi que les catégories préconçues ou répétées, sur fond de mépris pour la culture africaine et d'ignorance des enjeux hégémoniques qui se cachent derrière certains écrits sur l'Afrique, amènent bien des gens à parler de la RTA encore au XXI^e

siècle en termes d'animisme, de fétichisme, de dieux multiples et divers opposés les uns aux autres.

Pourtant, le monothéisme tel qu'il est exposé dans la présente étude, est positif. Il permet de trouver en Dieu transcendant, créateur et maître du monde, le principe de la vie, de la communion vivifiante, de l'harmonie, de la paix...

Invitation à une vision irénique de Dieu et de ses intermédiaires

Selon le monothéisme africain, les êtres spirituels et les ancêtres, qui sont au service des autres créatures pour la promotion de leur vie en Dieu-Vie, ne sont ni des divinités ni des forces opposées, en conflit permanent les unes avec les autres comme le sont les dieux grecs et romains ou le Dieu d'Israël présenté comme livrant la guerre à des ennemis et combattant pour son peuple dans des récits de l'Ancien Testament.

Les guerres et les violences au nom de la religion ne sauraient se justifier dans la conception africaine de la RTA et du monothéisme. Le monothéisme conçu en Afrique en termes de vie et de relation-communion inviterait plutôt les religions à former les croyants à développer par leur existence des liens de communion harmonieuse et sanctifiante avec les autres, le monde et Dieu, ainsi que de vie libératrice et d'accomplissement humain dans le divin. Tout ce qui concerne la vie, tout ce qui menace l'avenir de la vie chez les personnes et dans le monde sur le plan humain, écologique et spirituel doit mobiliser davantage les religions et les réunir dans des actions de promotion de la vie dans tous les domaines de l'existence.

Dans un monde où la culture de la mort semble l'emporter sur celle de la vie, les religions monothéistes doivent inciter les croyants, les hommes et les femmes de bonne volonté, ainsi que les institutions et les organismes des nations et de la communauté internationale à se faire partenaires par excellence de la vie et à prendre effectivement parti pour elle, afin que son ordre et non celui de la mort règne dans le monde.

Éviter l'irénisme et l'irresponsabilité liés à la conception du monothéisme

L'insistance sur la vie, considérée comme ordre et harmonie qui triomphent toujours de la mort, conduit souvent les gens en Afrique à l'irénisme dans les solutions à des problèmes de conflits, d'injustice, de corruption. On se refuse à faire la vérité pour éviter soi-disant de nouvelles situations de division dues à la dénonciation du mal commis par un tiers et à sa sanction. On s'installe ainsi dans l'impunité, ce qui aggrave les problèmes d'injustice, et instaure et encourage le règne d'un laisser-aller moral et politique dans les pays africains. Cela explique que le bien commun soit considéré, dans l'arène publique, comme une source d'enrichissement personnel : le pouvoir politique devient un gâteau à conserver et à partager uniquement avec les siens.

Dans un contexte culturel africain où la religion est généralement l'espace social le plus fréquenté, les leaders religieux doivent donc faire acquérir une compréhension juste et responsabilisante de la conception du monothéisme, et de toutes les croyances et pratiques qui ont des impacts négatifs sur le comportement des individus en tant que citoyens, par rapport aux enjeux du développement intégral. Les religions monothéistes doivent unir leurs forces pour que cessent les pratiques politiques qui consistent à tripatouiller et à changer à sa guise les constitutions nationales pour se maintenir aussi longtemps que l'on veut à la tête d'un pays.

Éviter l'instrumentalisation de la bonté de Dieu et du christianisme

L'articulation du monothéisme autour des idées de la suprématie et de la bonté de Dieu, ainsi que la conception du visible comme voile de l'invisible et du cosmos comme milieu de vie, d'ordre et d'harmonie provoquent des attitudes dégradantes. Il s'agit de comportements de gens qui se plaisent dans la démission, le fatalisme, la dépendance servile vis-à-vis des autres, la passivité et le refuge dans les Églises du

réveil, et les spiritualités de quête du miracle et de prières de délivrance dans le christianisme traditionnel (Soédé, 2018, pp. 126-137).

Les leaders religieux et les éducateurs de tous ordres doivent être davantage attentifs à ce phénomène qui représente un véritable fléau dans les sociétés et dans les communautés ecclésiales du continent. Une formation renouvelée et soutenue des croyants et des fidèles dans l'esprit de la mystique chrétienne de l'existence humaine, de la croix, de la vie et de leur rapport à la prière, selon l'Évangile, est à prodiguer aux jeunes et aux chômeurs, en accompagnement des projets de création d'emplois, d'auto-prise en charge et d'activités de développement intégral.

Bibliographie

Abiola Irele Francis (2008), *Négritude et condition africaine*, Paris-Amsterdam, Karthala-Sephis

Bassong Mbog (2013), *La religion africaine. De la cosmologie quantitative à la symbolique de Dieu*, Montréal, Kiyikaat Éditions

Benoist Joseph-Roger (de) (1987), *Église et pouvoir colonial au Soudan français. Administrateurs et missionnaires dans la Boucle du Niger (1885-1945)*, Paris, Karthala

Bujo Engelbert (1998), *The Ethical Dimension of Community. The African Model and the Dialogue between North and South*, Nairobi, Paulines Publications Africa

Buxton Thomas Fowell (1840), *De la traite des esclaves en Afrique, et des moyens d'y remédier*, Paris, Arthus Bertrand

Collectif (1956), *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris, Présence africaine

Dammann Ernst (1963), *Les religions de l'Afrique*, traduit de l'allemand en 1964, Paris, Payot

Fisher Robert B. (1997), *West African Religious Traditions. Focus on the Akan of Ghana*, Maryknoll, Orbis Books

Hebga Meinrad (1976), *Émancipation d'Églises sous tutelle*, Paris, Présence africaine

Hegel Georg Wilhelm Friedrich (1837), *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, traduit de l'allemand en 1963, Paris, Vrin

Lévy-Bruhl Lucien (1910), *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Félix Alcan

Lévy-Bruhl Lucien (1922), *La mentalité primitive*, rééd. 2010, Paris, Flammarion

Magesa Laurenti (1998), *African Religion. The Moral Traditions of Abundant Life*, Nairobi/Maryknoll, Paulines Publications Africa/Orbis Books

Mbiti John Samuel (1969), *Religions et philosophie africaines*, traduit de l'anglais en 1972, Yaoundé, Éditions CLÉ

Mbiti John Samuel (1970), *Concepts of God in Africa*, rééd. 2012, Nairobi, Acton Press

Medeiros François (de) (1985), *L'Afrique et l'Occident (XIII^e et XV^e siècles). Images et représentations*, Paris, Karthala

Monney Joseph (1938), « La vie profonde des Houédahs. Contribution à une meilleure compréhension de l'âme noire », *Nova et Vetera*, vol. 13, n° 1938/2, pp. 129-149

Monney Joseph (1938), « Les Houédahs », *Nova et Vetera*, vol. 13, n°1938/4, pp. 368-387

- Mveng Engelbert (1985), *L'Afrique dans l'Église. Paroles d'un croyant*, Paris, L'Harmattan
- Obenga Théophile (1990), *La philosophie africaine de la période pharaonique. 2780-330 avant notre ère*, Paris, L'Harmattan
- Omotunde Niousséré Kalala (2018), *Cosmogénèse kamite*. Fascicule Voir & Comprendre, Paris, Anyjart
- Omotunde Niousséré Kalala (sans date), « Afrique : berceau du monothéisme. Origine africaine du monothéisme », en ligne, consulté le 24/06/2020, URL : <https://www.anyjart-edition.fr/afrique-berceau-du-monothese.html>
- Pâques Viviana (1954), *Les Bambara*, Paris, Presses universitaires de France (PUF)
- Soédé Nathanaël Yaovi (2017), *Inventer une Afrique autre. Monde invisible, développement et christianisme*, Abidjan, Éditions Paulines
- Soédé Nathanaël Yaovi (2018), « Ministère des prières de guérison : christianisme-recette et évangile du royaume de Dieu », In : Édouard Adé & Paul Béré (dir.), *Nouveaux jalons pour une théologie africaine. Mélanges en hommage à Monseigneur Barthélémy Adoukonou*, Paris, L'Harmattan, pp. 133-150
- Tempels Placide (1945), *La philosophie bantoue*, rééd. 1959, Paris, Présence africaine
- Thomas Louis-Vincent & Luneau René (1975), *La terre africaine et ses religions. Traditions et changements*, rééd. 1980, Paris, L'Harmattan
- Wikipedia, « Romanus Pontifex (1455) », en ligne, consulté 01/07/2020, URL : [https://fr.wikipedia.org/wiki/Romanus_pontifex_\(1455\)](https://fr.wikipedia.org/wiki/Romanus_pontifex_(1455))

SOUFISME ET WAHHABISME EN AFRIQUE : TRAJECTOIRES CROISÉES

Seydi Diamil NIANE ; chercheur ; institut fondamental d'Afrique noire
(IFAN-Cheikh Anta Diop) (Sénégal)

Des relations entre des caravaniers du monde arabo-musulman et une partie du sud du Sahara, notamment dans le Soudan oriental et central, sont attestées dès le VIII^e siècle. Au XI^e siècle, la présence de l'islam est observée dans les cours royales du Mali et du Niger (Samson, p. 2). Le rôle des Almoravides mérite d'être ici souligné.

Si la présence de l'islam est attestée en Afrique du Nord dès l'époque de 'Uṭmān (m. 656), ce n'est qu'en 670 que 'Uqba Ibn Nāfi' envahit le centre de la Tunisie où il fonde Kairouan. Une décennie plus tard, il s'attaque à la Berbérie orientale sans succès. C'est seulement entre 703 et 711 que Mūsā b. Nuṣayr reprend la conquête de la Berbérie toute entière. La dynamique islamisatrice est reprise par les Idrissides qui règnent sur une partie du Maroc entre 788 et 922 avec une présence plus importante à Volubilis et à Fès. C'est le début de la formation de ce qu'Henri Terrasse appellera « l'islam berbère » (Terrasse, p. 55). La chute des Idrissides revivifie l'appétit des Fatimides, lesquels font face à une forte résistance de la tribu berbère des Zénètes. Quelques années plus tard, une révolution des Sanhaja de Mauritanie, composée par les tribus Messoufa, Goddala et Lemtouna, fixe, à jamais, le destin des rapports entre le sud du Sahara et l'Afrique du Nord. C'est la naissance de l'Empire almoravide (1040-1147) dont le règne s'étend de la Mauritanie à une partie de l'Andalousie, en passant par le Mali, le Maroc et l'ouest de l'Algérie. Marrakech, fondée en 1071 par l'Almoravide Yūsuf b. Tachfin (m.

1106) en est la capitale. C'est pendant cet empire que des conversions à un islam malékite et non encore soufi, dans l'empire du Ghana et le Tekrour, sont observées (Gomez-Perez, p. 128).

Avec les Almoravides, l'islam est devenu une histoire d'empires. D'abord celui du Ghana (350 avant J.-C.-1200), puis celui du Mali (1230-1545) duquel naît l'Empire songhaï dont Gao est la capitale (1464-1591) (Monteil, pp. 80-99 ; Boly, pp. 30-36 ; Koulagna, pp. 98-104). C'est à ce moment que la Qādiriyya, sous l'influence du savant de Tlemcen Muhammad Ibn Abd al-Karīm Ibn al-Maghîlî (m. 1504), commence à s'installer dans l'Empire songhaï. Il est conseiller d'Askia Mohamed du Songhaï et plus tard du prince de Kano au Nigeria. Le royaume du Kanem-Bornou, dont l'islam est religion officielle dès le XI^e siècle, dure du VIII^e jusqu'au début du XX^e siècles sur la région du lac Tchad (Apard, p. 89). Pendant la même période, plusieurs vagues d'immigration des Mandés, entre les XIII^e et XVIII^e siècles, vont accélérer l'islamisation de la Côte d'Ivoire depuis le Mali au nord : de Djenné à Tombouctou, des centres d'éducation et de transmission se créent. Mais nous sommes loin d'une islamisation de masse. C'est plutôt encore une pratique de cour qui touche une petite élite intellectuelle et commerçante. Maurice Delafosse voyait ainsi que :

« L'islamisation des noirs accomplie depuis le XV^e siècle par les conquérants musulmans était superficielle et un certain nombre d'entre eux, notamment au Soudan, rejetèrent le Coran pour revenir au fétichisme [...]. » (cité par Quesnot, p. 131)

Le temps des marabouts¹

L'émergence des grandes confréries fait connaître à l'islam en Afrique un processus de popularisation. Le XVIII^e siècle connaît une poussée de la Qādiriyya qui est concurrencée par la Tijāniyya au milieu du XIX^e. L'islam est désormais facteur de mobilisation politique. Au Fouta-Toro, en 1776, la révolution des Toroodo contre le pouvoir des Denyanké donne naissance au pouvoir théocratique des Almamis. En 1804, Ousmane Dan Fodio mène un djihad qui aboutit à la naissance de l'empire de Sokoto. Vers 1860, Elhadji Oumar Tall, de la Tijāniyya, mène lui aussi un djihad qui sera à l'origine de « la naissance d'un empire toucouleur entre le Sénégal et le Niger » (Gomez, p. 129). Le XX^e siècle voit l'émergence de nouvelles confréries, tactiquement plus pacifiques, comme la Mouridiyya au Sénégal ou la branche tijāne du hamallisme à Nioro.

L'importance de la présence du soufisme change en fonction des pays africains. Si les soufis sont majoritaires au Sénégal, dans un pays comme la Côte d'Ivoire les confréries ont une importance secondaire. Et les petites organisations fondatrices sont dues à l'immigration musulmane soudano-sahélienne pendant la période coloniale. Le premier *dahira* tijāne y est fondé en 1947 par des migrants sénégalais. C'est aussi à des Sénégalais que nous devons une « union fraternelle des musulmans de la secte mouride de la Côte d'Ivoire » (Miran, 2006, p. 96), créée en 1950 et dirigée par un Sénégalais appelé Serigne Niassé. En 1956, la première association de la Qādiriyya est fondée et dirigée par Cheikh Magatte Diagne. « Seuls les Sénégalais pouvaient se prévaloir à l'époque d'un véritable encadrement confrérique », voit ainsi Marie Miran (Miran, 2006, p. 96) qui ajoute que « sans être absent d'Abidjan, le soufisme s'y

¹ Nous faisons ici un clin d'œil à l'ouvrage collectif, qui a fait date, dirigé par David Robinson et Jean-Louis Triaud.

est donc développé comme une pratique dévotionnelle d'individus [...] et non comme une structure communautaire ou un emblème visible de l'islam » (Miran, 2006, p. 97).

Le temps du wahhabisme

C'est au milieu du XX^e siècle, avec le développement de la pratique du pèlerinage à La Mecque après la Seconde Guerre mondiale, que nous assistons à ce que Christian Coulon appelle les « nouvelles voies de l'*umma* africaine » (Coulon, pp. 19-29). Il s'agit de courants réformistes qui contestent l'islam soufi et confrérique. Parmi ces courants figure le wahhabisme, dont parle Marcel Cardaire dès 1950 :

« Une nouveauté est venue d'Orient, qui menace de faire éclater les vieux cadres ; mieux encore, la fin des confréries est le but avoué de ces idées nouvelles. Comment l'Africain Noir va-t-il concilier son amour, son besoin du groupe, et sa curiosité des concepts nouveaux qui pénètrent ici ou là ? Va-t-on assister à un conflit ou simplement à la création d'un nouveau groupe de sectateurs, une nouvelle confrérie inavouée en somme ? » (Cardaire, p. 72)

Trajectoire du wahhabisme au sud du Sahara

L'émergence des mouvements réformistes au sud du Sahara accompagne la lutte anticolonialiste, ce qui leur assure une promotion auprès de ceux qui aspirent à l'indépendance des pays colonisés. Adriana Piga précise dans ce sens :

« [...] [L]a *wahhābiyya*, grâce à son idéologie réformiste anti-occidentale et anti-impérialiste, à son intellectualisme critique et à sa foi dans la capacité raisonnée de l'Homme, a profondément influencé le processus de réveil de la conscience nationale des pays colonisés. En Afrique de l'Ouest française, la politisation du mouvement wahhabite a été particulièrement accentuée [...]. » (Piga, p. 15)

La propagation du wahhabisme au sud du Sahara, pourrait-on ainsi dire, est une conséquence directe de la décolonisation. Une étude sur les mouvements islamiques au Nigeria, menée en 1952 dans les archives coloniales, montre qu'il n'y a pas d'influence wahhabite à cette période (Umar, p. 371). Avant les années 1960, le conflit idéologique au Nigeria est surtout entre adeptes de la Tijāniyya réformée et ceux de la Qādiriyya à propos du *qabḍ*² et du *sadl*³. Avec la nomination d'Abubakar Gumi, sur qui nous reviendrons, au poste de Grand Qadi du nord du Nigeria en 1962, les adeptes des deux confréries doivent oublier leurs divergences pour faire face à l'offensive wahhabite.

Ousmane Kane souligne à ce propos que :

« Les mouvements de réforme wahlhābī ou salafī n'eurent pas grand écho en Afrique de l'Ouest avant la Deuxième Guerre mondiale. Ceci, parce que pendant la période coloniale, les administrations française et britannique avaient établi un cordon sanitaire visant à isoler l'univers subsaharien du monde arabe afin d'éviter que les mouvements panarabes et/ou panislamistes ne fassent des émules au sud du Sahara. » (Kane, p. 325)

Dans une récente étude, Maud Saint-Lary fait remonter « l'implantation des mouvements dits wahhabites au Burkina Faso » aux années 1950-1960 (Saint-Lary, p. 237). C'est pendant cette même période que le wahhabisme s'est mis à pénétrer en Côte d'Ivoire et à s'y développer (Assanvo, p. 4).

Le rôle du pèlerinage à La Mecque

Même si le wahhabisme n'a pas influencé tous les pèlerins, nous pouvons souligner, avec Jean-Louis Triaud, que « l'aspiration du "Wahhabisme" ouest-africain est [...] une conséquence directe du

² Croisement des bras sur la poitrine pendant la prière.

³ Relâchement des bras le long du corps pendant la prière.

développement du pèlerinage aux Lieux Saints après la Seconde Guerre mondiale. » (Triaud, 1983, pp. 162-163)

Pour cette raison :

« On a pris l'habitude au Mali d'appeler wahhabites des gens qui, au retour du pèlerinage de La Mecque et donc après un court séjour en Arabie séoudite, se croient en mesure de réformer l'islam de leurs concitoyens soudanais [...]. Ce sont des "réformistes" sans plus, car ils ne connaissent généralement rien à la doctrine wahhabite et ne la professent nullement. » (Chailley, p. 37)

Lansiné Kaba, l'un des premiers chercheurs à s'intéresser au wahhabisme africain, voit dans la pénétration de l'idéologie saoudienne en Afrique subsaharienne une conséquence des contacts entre des pèlerins subsahariens et ceux qu'il appelle « les Frères musulmans égyptiens de tendance wahhabite » (Hiskett, p. 290).

Lors du pèlerinage, nous dit Jean-Louis Triaud :

« [...] [O]n expliquait aux visiteurs que la religion musulmane en Afrique noire n'était pas pure [...]. 'Abd al-Rahman⁴ prenait soin ensuite personnellement de ceux qui paraissaient les plus réceptifs. 'Abd al-Rahman remettait aussi des lettres au voyageur, à l'intention, notamment, des gens de son village et de sa région. Il demandait d'abandonner tout ce qui était *shirk* ("associationnisme"), c'est-à-dire tout ce que, selon lui, les hommes avaient ajouté au culte véritable. La Tijâniyya qui était à ses yeux une invention humaine et satanique, était l'objet de ses condamnations les plus vives [...]. Ainsi fonctionnait, entre 1945 et 1957, le "réseau" wahhabite africain de Médine, dont on peut légitimement penser qu'il fut l'un des foyers de diffusion de la pensée wahhabite au sud du Sahara. » (Triaud, 1983, p. 177)

De retour dans leurs pays, les pèlerins ramenaient avec eux des

⁴ Nous reviendrons plus longuement sur ce personnage.

lettres d'Abd al-Rahman al-Ifriqī (1908/9-1957) qu'ils distribuaient volontiers en vue de convertir la population locale au nouveau courant idéologique (Cardaire, p. 82).

Nous devons à Marcel Cardaire quelques chiffres sur le phénomène de wahhabisation du sud du Sahara par le pèlerinage :

« En 1952, quarante-cinq Soudanais, deux Voltaïques⁵, deux Guinéens, une dizaine de Maures et autant de Sénégalais, sur les 330 pèlerins du convoi officiel, allèrent chez Abdurahman Ben Youssef. Ils n'y entendirent guère que des prêches religieux, car ces gens, établis en Arabie, sont pour la plupart des êtres religieux. Abdurahman propage les théories d'Ibn Taymiya et de Mohamed Abdelwahhab. Il déclare dans sa maison de Médine où il reçoit ses visiteurs : "Les confréries constituent une forme d'exploitation. Il faut abandonner Qadriya et Tidjaniya pour adopter le Wahhabisme." » (Cardaire, p. 81)

Cardaire nous donne une description intéressante de l'attitude du pèlerin subsaharien une fois rentré chez lui :

« Le pèlerin revient portant "l'abaya", voire le "kaffieh" et "l'agal" comme un bon sa'oudien ; il est auréolé d'une gloire nouvelle mais indiscutée, qui rayonne sur ses contributees. À son retour, le Hajj refuse de tolérer le moindre souvenir des croyances d'autrefois. Tout d'abord, il ne saurait être question de compromettre la certitude du salut que l'on a payée très cher, en argent et en fatigues. En outre, et surtout, cet homme a vu l'énormité du monde musulman. Au pied du "minbar" d'où les prêches portaient aux quatre coins du monde, à Arafat et à Minen, il a pris conscience de cette communauté universelle dont il veut être un membre très actif. Au retour, il donne ses bénédictions, tapisse l'intérieur de sa case de chromos multicolores représentant la Ka'ba et le visage d'Abdulaziz ibn Sa'oud. Il critique sévèrement les marabouts du village, laisse tomber des phrases

⁵ Aujourd'hui, on aurait parlé de Burkinabés.

définitives au cours des assemblées et joue désormais dans la vie religieuse un rôle de premier plan. En fait, le pèlerin n'est pas plus savant qu'au départ ; il ne ramène de son voyage que la connaissance des ablutions rituelles et l'habitude des gestes du pèlerinage et de la prière ; il ne lui faut pas plus pour être considéré comme un 'alem ; mais il a vu et entendu et il ne lui faut pas plus pour prendre la tête des mouvements réformistes jusque dans les plus petits villages de son canton [...]. » (Cardaire, p. 61)

Aussi peut-on comprendre l'importance que les colonisateurs ont accordée au pèlerinage. Y voyant une source de wahhabisation et une possible influence du panarabisme – et surtout du panislamisme sur les musulmans des colonies –, le pouvoir colonial a tout fait pour réguler ce cinquième pilier de l'islam en vue de mieux contrôler ses « indigènes » (Grandhomme, pp. 244-245 ; Quellien, chap. 3).

Migration

Dans son *West African 'Ulamā' and Salafism in Mecca and Medina. Jawāb al-Ifriqī, the Response of the African*, Chanfi Ahmed a étudié six personnages qui, à l'exception de 'Umar Fallāta qui est né en Arabie saoudite, rejoignent les lieux saints de l'islam par la route soudanaise⁶ :

- Cheikh Alfā Hāshim de Fouta-Toro : il est arrivé à Médine en 1904 et mort dans la même ville en 1931 ;
- Le Touareg Cheikh Al-Madanī : arrivé à Médine en 1906, il est retourné au Mali en 1938 où il est mort en 1951 ;
- Cheikh Ḥammād al-Anṣārī : disciple de Madanī, il est arrivé à La Mecque en 1947 et mort à Médine en 1997 ;
- Cheikh Muḥammad Amīn al-Jakkānī al-Shinqīṭī : arrivé à Médine en 1947, ce personnage est mort à La Mecque en 1973 ;
- 'Abd al-Raḥmān al-Ifriqī : arrivé à Médine en 1926, il est mort à

⁶ Qu'il me soit permis de remercier Jean-Louis Triaud qui m'a fait l'amitié de m'indiquer cetteréférence.

Beyrouth et enterré à Médine en 1957 ;

- Cheikh ‘Umar Fallāta : né à La Mecque en 1926 de parents venant du nord du Nigeria, ce cheikh est mort à Médine en 1998.

À l’exception de Cheikh Alfā Hāshim et de ‘Umar Fallāta⁷, tous les autres se convertissent au wahhabisme dès leur arrivée aux Lieux Saints. Aussi Chanfi Ahmed peut-il affirmer que « [l]’adoption de la doctrine wahhabite et de l’école hanbalite par ces savants, dès leur arrivée au Hijāz, pose la question de leur sincérité dans la conversion. Avant cela, ils furent tous des soufis malékites. » (Ahmed, p. 21)

Cheikh Al-Madanī (Ag Maḥmūd Abdullah) est déterminant dans la conversion au wahhabisme de nombreux Ouest-Africains. Déjà à Médine :

« Il faisait tout pour convaincre les pèlerins venant de l’Afrique de l’Ouest afin qu’ils se convertissent au wahhabisme. [...] Dès son retour au Mali en 1938, il se mit à enseigner dans des mosquées et écoles, à débattre avec des maîtres soufis de Gao et Tillabéri (une région au sud-ouest du Niger), dans le but de propager la doctrine wahhabite au Mali et au Niger. Il encourageait aussi les populations à émigrer au Hijāz. » (Ahmed, p. 29)

Cheikh Hammad al-Anṣārī est, lui aussi, déterminant dans la propagation du wahhabisme au sud du Sahara. Il a deux étudiants, Mussa Shaddād et Muḥammad Aḥmad Yahyā. Le premier retourne au Mali en 1960, le deuxième au Niger en 1970. (Ahmed, p. 44)

De toutes les personnes étudiées par Chanfi Ahmed, ‘Abd al-Raḥmān al-Ifrīqī (« l’Africain ») est le plus influent dans toute l’Afrique au sud du Sahara. D’ailleurs, son livre sur la critique de la Tijāniyya, dont nous reparlerons *infra*, est distribué massivement par les institutions saoudiennes de prédication (*da‘wa*) aux pèlerins. (Ahmed, p. 59)

⁷ Ce dernier, né en Arabie saoudite, n’a pas connu le processus de conversion.

Durant toute sa vie en Arabie saoudite, Al-Ifrīqī est en contact avec des habitants d’Afrique subsaharienne, lesquels lui posent assez souvent par écrit des questions auxquelles il répond (Ahmed, p. 60). Cela montre l’importante influence dont bénéficie cet adversaire infatigable de la Tijāniyya.

Depuis l’Arabie saoudite, des personnes originaires du sud du Sahara savent s’imposer et occuper des postes qui leur permettent de mieux influencer sur les populations africaines en raison de cette légitimité acquise. Notamment, le *Dār al-ḥadīth* (« la maison du hadith ») voit des pèlerins originaires de l’Afrique subsaharienne occuper sa direction.

« Le Dār al-ḥadīth de Médine a été fondé en 1931 par Ahmed al-Dihlāwī, un savant salafiste originaire de Delhi et immigré à Médine en 1926. Lorsque ‘Abd al-‘Azīz b. Sa‘ūd a pris le pouvoir, Dihlāwī s’est sitôt mis à sensibiliser les musulmans indiens afin qu’ils soutiennent le roi contre le Sherif Ḥusayn de La Mecque. Arrivé à Médine, il s’est mis à enseigner et à prêcher dans la Mosquée du Prophète, tout cela, avec le soutien de ‘Abd al-‘Azīz [...]. » (Ahmed, p. 83)

Après sa mort en 1955, c’est son disciple ‘Abd al-Raḥmān al-Ifrīqī qui lui succède. Il a lui-même pour successeur son disciple d’origine subsaharienne : ‘Umar Fallāta. Selon Chanfi Ahmed, une fois devenu secrétaire général de l’université islamique de Médine et « accompagné d’une délégation, ‘Umar Fallāta (m. 1998) partait chaque année au Nigeria pour sélectionner les candidats qui devaient rejoindre l’Université pour laquelle il travaillait. » (Ahmed, p. 118)

Pour ce qui est du contexte ivoirien, l’émigration a aussi joué un rôle important. Marie Miran-Guyon fait remonter le début du processus de wahhabisation de la Côte d’Ivoire à 1945 en précisant que :

« C'est à partir de ce moment-là en effet qu'El Hadj Tiékodo Kamagaté, de retour d'un séjour de sept ans passés à La Mecque, commença en pionnier à prêcher le nouveau message, d'abord à Bouaké et dans ses environs puis dans d'autres centres urbains de la zone de savane. » (Miran-Guyon, 1998, p. 3 de la version téléchargée)

Les missionnaires

Les missionnaires ont aussi joué un rôle fondamental dans la propagation du wahhabisme en Afrique subsaharienne. Selon Marcel Cardaire :

« [...] [D]es propagandistes originaires de l'A.O.F. sont envoyés en mission jusque dans leurs pays, d'autres vont au Soudan anglo-égyptien, en Somalie ou ailleurs. Des subsides couvrent les frais de voyage ; ils sont obtenus du Gouvernement Sa'oudien par l'intermédiaire des Oulémas. Ces voyageurs retrouvent des parents, font des conférences publiques ou privées et invitent leurs compatriotes à réviser leurs connaissances religieuses. L'un de ces voyageurs n'a-t-il pas reçu, chuchote-t-on à Djeddah, 5.000 réaux (250.000 francs C.F.A) pour payer ses frais de mission ? N'a-t-on pas vu, en juillet 1952, un autre de ces missionnaires se promener dans les rues de Dakar, vêtu comme l'un des innombrables gardes du corps que l'on rencontre en Arabie, abbaye, keffieh, hagal, bourdier et étui de pistolet (vide en l'occurrence) ? Ce jeune homme venait en Afrique pour la troisième fois en trois ans. Notons que ces gens sont très souvent naturalisés sa'oudiens et jouissent impunément d'une double nationalité très avantageuse. » (Cardaire, p. 82)

Cette rencontre entre wahhabisme et soufisme devient source de conflits idéologiques et doctrinaux.

Croisement de trajectoires : l'exemple de la Tijāniyya et du mouvement Izāla au nord du Nigeria

*Izāla versus Tijāniyya au nord du Nigeria : quand le conflit se radicalise*⁸

C'est au nord du Nigeria que la rencontre entre le wahhabisme et le soufisme est la plus brutale. Nous prendrons ici les exemples de la Tijāniyya et du mouvement Izāla. La pénétration des deux mouvements dans cette zone peut être datée de manière sûre. Pour ce qui est de la voie de Cheikh Ahmed Tijāni, les travaux d'Ousmane Kane nous permettent d'en retracer l'histoire de la propagation :

« Les premières traces d'une affiliation à la Tijāniyya dans le nord du Nigeria remontent au XIX^e siècle lorsque Shaykh Umar Tall, connu sous le nom d'Umar al-Futi aussi, de retour de La Mecque, séjourna sept ans dans l'empire de Sokoto (1831-1837). Shaykh Umar Tall fut l'hôte de Muhammad Bello, fils et successeur d'Usman Dan Fodio. Il devint un ami proche de Muhammad Bello qui lui donna sa fille comme épouse. Durant son séjour, il initia beaucoup de sujets du califat de Sokoto à la Tijāniyya. » (Kane, 2003, p. 70)

Plus d'un siècle après le passage d'Al-Fūtī, la tijanisation est accélérée lorsque Abdullahi Bayero, alors émir de Kano, renouvelle son affiliation à la Tijāniyya auprès de Cheikh Ibrāhim Niasse qui lui affirme alors être le successeur spirituel de Cheikh Ahmed Tijāni. Depuis les années 1960, la Tijāniyya ibrahimiyya, parfois appelée « Tijāniyya réformée » dans la littérature africaniste, est la branche la plus répandue à Kano.

⁸ Nous devons à Ousmane Kane la quasi-totalité des informations ici reproduites, d'où le nombre important de citations.

La branche ibrahimiyya de la Tijāniyya est caractérisée par trois éléments qui la distinguent des autres branches de la jeune confrérie : la démocratisation de l'éducation personnelle suivie (*tarbiya*), la prière avec les bras croisés et enfin le statut attribué à Cheikh Ibrāhim Niasse, à savoir celui d'héritier spirituel de Cheikh Ahmed Tijāni.

Pour ce qui est du wahhabisme, sa propagation au nord du Nigeria est liée à l'expansion des idées révolutionnaires iraniennes à partir de 1979. Constatant l'avancement du khomeynisme, l'Arabie saoudite s'est mise, « à travers la *dār al-iftā*, à financer des entrepreneurs religieux au nord du Nigeria, dont le groupe d'Aminudeen qui va cesser de revendiquer l'État islamique pour se faire l'avocat de la réforme religieuse, devenant de ce fait le relais de la contre-propagande des pétromonarchies contre la République islamique iranienne. » (Kane, 1993, p. 113)

Le groupe qui portera le mieux les idéaux saoudiens, en étant le plus actif dans la « croisade » contre les confréries, pour reprendre le mot de Coulon (Coulon, 1993, p. 145), et plus particulièrement contre la Tijāniyya, est connu sous le nom d'*Izālat al-bid'a wa iqāmat al-sunna*. À son propos, Jean-Louis Triaud souligne que :

« Le mouvement Izala est, d'abord, un mouvement endogène, produit de l'alliance des commerçants mécènes, qui en attendaient un surcroît de légitimité et de puissance symbolique, et des lettrés idéologues aux prises avec des *establishments* religieux locaux qui, au nom d'une purification de l'islam, attirent de nouvelles clientèles par une posture de surenchère. » (Triaud, 2007, pp. 18-19)

Soulignons aussi que le mouvement Izāla, comme tous les autres mouvements wahhabites à travers le continent, refuse la dénomination « wahhabite ». Ils se nomment *Ahl al-Sunna* (qu'on peut traduire par « les gens de la tradition ») ou parfois *Yan Izāla* qui signifie « les militants pour l'éradication des innovations (*bid'a*) » (Kane, 2003, p. 125). Sur

leur compte Twitter et leur page Facebook, ils se servent de l'acronyme « JIBWIS » pour dire *Jamā'at izālat al-bid'a wa iqāmat al-sunna*.

Aminudeen est un personnage clé de la trajectoire du wahhabisme au Nigeria. Une transformation est intervenue dans sa vie, étant donné qu'il « critiquait sévèrement le discours d'excommunication des confréries, qui était celui du mouvement Izāla » (Kane, 1993, p. 111). Mais, comme le montrent les propos suivants d'Ousmane Kane :

« [...] [A] partir de 1979, une évolution sensible se produit dans la vie d'Aminudeen qui est affecté au siège de la *jamā'at naṣr al-islam* (mouvement pour la victoire de l'islam) à Kaduna. Non seulement il y subira l'influence du Shaykh Abubacar Gumi, dont il deviendra le disciple et plus tard le rival, mais grâce à lui il va réaliser une fulgurante mobilité sociale. En effet, c'est par le biais du Shaykh Abubacar Gumi qu'il prend contact avec la *dār al-iftā* de l'Arabie saoudite et le ministère koweïtien des Affaires religieuses. Ces deux organismes financent la construction d'un grand centre éducatif à Kano qui devait dorénavant devenir la base du mouvement *da'wa*. » (Kane, 1993, pp. 111-112)

Comme susmentionné, l'expansion du wahhabisme au nord du Nigeria suit de près la propagation des idées révolutionnaires iraniennes dans le continent africain. C'est pourquoi la critique de l'État khomeyniste est l'un des credo du mouvement Izāla à ses débuts. C'est cela qui peut expliquer que, lors d'un sermon en 1982, Aminudeen dit :

« Ceux qui disent que je suis un sympathisant de Izāla ont raison, ceux qui disent que je suis un wahhābī ont raison. J'ai compris à présent que l'Iran n'est pas un pays musulman. Et que [...] l'Ayatollah Khomeyni est un démagogue⁹ (*dajjāl*). » (Kane, 1993, pp. 113-114)

⁹ Il aurait été plus correct de traduire *dajjāl* par « imposteur ».

Le parcours d'Aminudeen le ramène, après des années d'études et de déplacements, au Soudan entre 1953 et 1955, pour fréquenter l'institut *Bukht al-riḍā* où il obtient le *higher diploma in Arabic and Islamic Studies*. Pendant ce séjour, selon Ousmane Kane, « il effectue le pèlerinage à La Mecque [...]. Après avoir enseigné pendant un an à son retour du Soudan, il est envoyé par le gouvernement fédéral du Nigeria en Arabie saoudite pour assister les pèlerins nigériens. » (Kane, 1993, p.120)

C'est pendant cette période qu'il noue des contacts avec « les autorités politiques et religieuses de l'Arabie saoudite. Fort de ces liens, il va relayer leur politique panislamique tendant à favoriser la propagation de la doctrine religieuse hanbalite », rapporte Ousmane Kane (Kane, 1993, pp.120-121). Il est nommé en 1962 au poste de Grand Qadi du nord du Nigeria. Influencé par la doctrine wahhabite, il se met aussitôt à critiquer les confréries religieuses, sans pour autant tomber dans l'excommunication, du moins à cette époque¹⁰ (Horváth, pp. 78-79).

Son maître, Gumi, faisait partie du mouvement *Jamā'at naṣr al-islam* qui n'était pas une association réformiste *stricto sensu*. Il regroupait des oulémas de toutes les tendances. Cependant, au début des années 1970, il se divise « en deux factions. La faction pro-Gumi qui comptait dans sa clientèle beaucoup d'intellectuels et la faction pro-confrérique dominée par les grands ulémas de Kano et d'autres villes du Nord-Nigeria. » (Kane, 1993, pp. 122-123)

Le conflit, suite à la querelle des deux factions, est de taille. Parmi les adeptes des confréries figurent bon nombre d'intégristes, comme cet épisode en témoigne :

¹⁰ Bien qu'ayant subi une légère influence wahhabite, Aminudeen avait aussi une bonne maîtrise des classiques du soufisme. D'ailleurs, en 1975, il enseigne encore des ouvrages soufis malgré les critiques qu'il adressait de temps à autre aux confréries. C'est seulement après sa rencontre avec Gumi (m. 1992) qu'il change de discours et tombe dans l'extrémisme et la violence verbale.

« Aux attaques dirigées par Abubacar Gumi et sa clientèle de prêcheurs contre les confréries, certains extrémistes confréristes ripostèrent en attendant à la vie d'Abubacar Gumi et Ismail Idriss [*un des anciens disciples de Gumi qui sera l'un des dirigeants du mouvement Izāla*]. En réaction à cela, font valoir les fondateurs du mouvement Izala, les réformistes décidèrent en 1978 de créer le mouvement nommé *Jamā'at izālat al-bid'a wa iqāmat al-sunna* (mouvement pour la suppression de l'innovation et l'instauration de la *Sunna*) qui continuerait l'œuvre de réforme religieuse et sociale d'Abubacar Gumi et de Ismail Idriss s'ils devaient succomber à un attentat. » (Kane, 1993, p. 124)

Les membres de cette nouvelle association wahhabite, selon Guy Nicolas, « ont publiquement agressé les adeptes des confréries, les traitant de "païens" et prétendant les exclure des mosquées et de l'*umma* islamique » (Nicolas, p. 69).

Le mouvement met en place un comité d'oulémas, un comité de secours (une sorte de service d'ordre) ainsi qu'un comité des patrons qui apporte un soutien matériel au mouvement dont le siège, à la création, se trouvait « à Jos, capitale de l'État de Plateau » (Kane, 1993, p. 124). En peu de temps, Izāla connaît une vaste propagation.

Les sources idéologiques du mouvement Izāla

La source principale en matière de pensée théologique du mouvement Izāla est le *Kitāb al-tawhīd* de Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb. Les intellectuels izalites se servent aussi de sources secondaires, comme les commentaires du *Kitāb al-tawhīd* produits par des wahhabites, notamment le *Fath al-majīd : sharḥ kitāb al-tawhīd* de 'Abd al-Raḥmān b. Ḥasan b. Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb¹¹ et le *Taysīr al-'azīz al-ḥamīd fī sharḥ kitāb al-tawhīd* de Suleyman b. 'Abd Allah b. Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb (Kane, 2003, p. 124).

¹¹ Cet ouvrage fait partie des sources apostoliques du mouvement wahhabite sénégalais Al-Falāḥ.

Pour les enfants et les non-arabisés, « le mouvement se sert du *Muqarrat al-tawhīd wa al-fiqh*, constitué de trois livrets qui s'inspirent également du *Kitāb al-tawhīd* » (Kane, 1993, p. 202). Dans sa thèse de doctorat, Ousmane Kane en a reproduit le passage suivant :

« Si on te demande quelle est ta religion, réponds : "L'islam est ma religion." Le fondement de l'islam se résume à deux séries de commandements : d'abord, ordonner l'adoration de Dieu qui est unique et qui n'a point d'associé, faire la prédication, *da'wa* [...], et excommunier (*takfīr*) quiconque cesse de le faire, ensuite, mettre en garde contre l'associationnisme (*shirk*) [...] et excommunier quiconque se livre à l'associationnisme. » (Kane, 1993, p. 203)

Le mouvement Izāla n'est pas uniquement consommateur de livres venant du Nejd. Ses membres se servent aussi de productions locales beaucoup plus sévères envers les soufis de manière générale, et en particulier à l'égard de la Tijāniyya. En ce sens, il faut rappeler que Gumi, auteur d'un commentaire du Coran en arabe ainsi que d'une traduction du Livre sacré de l'islam en haoussa, écrit des articles en cette même langue dans le journal *Gaskiya Ta Fi Kwabo* (Kane, 2003, p. 127) et qu'Aminudeen Abubakar traduit en ladite langue *Al-Utūl al-talāta* (« Les trois fondements ») de Muḥammad b. 'Adb al-Wahhāb.

Dans son commentaire du Coran, Gumi souligne que toutes les confréries doivent être bannies et que leurs litanies contiennent une multitude d'innovations contraires à l'islam (Kane, 2003, p. 127). En s'appuyant sur un hadith selon lequel le Prophète aurait dit que quiconque lui attribue des propos qu'il n'a jamais tenus irait en enfer, il dit que les « adeptes des confréries soufies font partie de ce groupe » (Kane, 2003, p. 129).

Muḥammad Ṭāhir Maigari al-Barnāwī (m. 1995)¹² est un membre du mouvement wahhabite et fait aussi partie des producteurs locaux les plus intransigeants à l'égard de la Tijāniyya. Ousmane Kane, notre principale source sur ce mouvement, précise dans sa biographie de Cheikh Ibrāhim Niasse que nous n'avons malheureusement pas pu obtenir :

« Tahir Maigari affirme et essaie de prouver qu'il y a des influences néoplatoniciennes et ismailiennes dans la doctrine de la Tijāniyya ibrahimiyya. Dans la partie relative à la biographie du Shaykh Aḥmad al-Tijānī du second ouvrage, il cite des extraits du travail du Professeur Jamil Abu Nasr [...]. De cet ouvrage, basé largement sur les informations des salafistes algériens et dont l'auteur reconnaît aujourd'hui volontiers qu'il n'a pas été toujours objectif, Tahir Maigari reprend tout ce qui est de nature à discréditer la Tijāniyya, notamment que le Shaykh Aḥmad al-Tijānī avait été arrêté, fouetté et emprisonné par les Turcs pour fabrication de fausse monnaie, qu'une fois installé au Maroc le Shaykh Aḥmad Tijānī promettait à tous ses disciples le paradis contre un généreux approvisionnement en denrées alimentaires, etc. Dans ce pamphlet, Tahir Maigari relaie la propagande des réformistes nord-africains. Outre qu'il s'efforce de démontrer que la Tijāniyya est une religion à part entière, différente de l'islam, il s'évertue à démontrer que son fondateur était immoral. » (Kane, 1993, p. 211)

Le mouvement se sert aussi de la *Risāla al-dā'ir ilā al-sunna wa al-zājir 'an al-bid'a* de 'Abd al-Ṣamad al-Kaṭīni. Ce dernier était un tijāni converti au wahhabisme. Dans un langage qui relève parfois de la calomnie, pour reprendre l'expression d'Ousmane Kane, il fait valoir dans son texte que « certaines des réunions religieuses confrériques se terminent purement et simplement par des orgies, voire des orgies incestueuses » (Kane, 1993, p. 212).

¹² Son œuvre a beaucoup influencé Aḥmed Lô dans sa critique de la Tijāniyya.

Il faut aussi souligner les différentes productions de Gumi dont un pamphlet en haoussa intitulé *Hujjojin da suka hana bin dan tariqa salla daga alkur'ani da hadisi manzo Allah* (« Preuve par le Coran et les hadiths du Prophète qu'il est illicite de prier derrière les adeptes des confréries religieuses ») qui commence ainsi :

« Les adeptes des confréries ne croient pas au Coran. D'ailleurs ils prétendent avoir mieux que le Coran, à savoir la prière de l'ouvrant, *ṣalāt al-fātihi*. Selon eux, elle équivaut à 6.000 invocations du Coran (p. 136 du *jawāhir*) [...]. Ensuite ils disent que si tu adhères à une confrérie, tu es supérieur à tout, au Prophète, et même Dieu tu lui es supérieur car Il ne peut en aucun cas te nuire (p. 212 de *Rimāḥ*) [...]. » (Kane, 1993, p. 410)

Pour Gumi, les adeptes de la Tijāniyya ne peuvent pas être musulmans. « Quiconque croit au contenu du *Jawāhir al-ma'ānī*, juge-t-il, est un apostat, sans parler de ceux qui pratiquent les enseignements [*des confréristes*]. » (Kane, 1993, p. 411) La conséquence directe de cette excommunication des adeptes de la Tijāniyya est que les membres d'Izāla jugent que « tout animal égorgé par un associationniste est considéré comme illicite. » (Kane, 1998, p. 130) Par le mot associationniste, entendons confrériste de manière générale et adepte de la Tijāniyya de façon plus ciblée.

Les techniques apostoliques du mouvement Izāla

Pour ce qui est des techniques apostoliques du mouvement Izāla, Ousmane Kane énumère :

- Les cours ;
- Les prêches ;
- La diffusion de cassettes ;
- Les débats contradictoires. (Kane, 1993, pp. 229-239)

Réactions des adeptes de la Tijāniyya

Face à l'expansion rapide du mouvement Izāla, les adeptes de la Tijāniyya se sentent obligés de réagir. Pour ce faire, toujours d'après Ousmane Kane, la Tijāniyya opte, au même titre que les autres confréries menacées par le wahhabisme, « pour des stratégies d'accommodement qui les amènent à accélérer le processus de modernisation de leur enseignement pour se mettre au même niveau que les réformateurs » (Kane, 1993, p. 243).

Ci-dessous, nous nous arrêterons sur lesdites réactions :

Créations de contre-mouvements

Izāla, nous l'avons dit, est une fille de la *Jamā'at naṣr al-islam*. Dès l'existence de ce mouvement, précurseur d'Izāla, les confréristes s'organisent pour lutter contre la nouvelle tendance réformiste naissante.

« La création de la *Jamā'at naṣr al-islam* conduit à la construction de deux blocs. Le premier bloc des réformateurs dans lequel Abubacar Gumi jouait un rôle prééminent [...]. Le deuxième bloc sera représenté par le mouvement *Fityān al-islam*, connu également sous le nom de *Young Muslim Congress of Nigeria*. Ce mouvement, même s'il n'a pas été créé dans le but exclusif de lutter contre la *Jamā'at naṣr al-islam*, mobilisera les forces confrériques dans la lutte contre le réformisme. » (Kane, 1993, p. 254).

Faire face aux critiques dont sont victimes les confréries fait partie des missions de *Fityān al-islam*, fondé au début des années 1960 par Mudi Salga (Kane, 2003, p. 155), un homme d'affaires adepte de la Tijāniyya. En s'appuyant sur des leaders de cette dernière et de la Qādiriyya, *Fityān al-islam* met fin à des années de conflit entre ces deux confréries. Le mouvement, basé à Kano, a eu des branches dans presque tout le nord du Nigeria. Comme Ousmane Kane le souligne : « [E]n 1988, le mouvement *Fityān al-islam* avait constitué 1.173 sections dans le Nigeria. Il gérait 2.262 écoles de toutes sortes. » (Kane, 1993, p. 259).

L'expansion du mouvement Izāla donne donc naissance à une entreprise de contre-réforme qui se concrétise en 1980 par la création, par Kamaluddeen Adamu Na Ma'ji, du mouvement *Jundullah* (« Les soldats de Dieu »), « une organisation de résistance commune » (Nicolas, p. 69) réunissant des tijānis et des qādiris, et qui selon Ousmane Kane :

« [S]'assignait pour objectifs notamment de veiller à la protection de la dignité du Prophète et de la *Sunna*, de défendre la communauté musulmane, de promouvoir la discipline et l'éducation dans la communauté musulmane, de construire des écoles islamiques et, *last but not least*, de défendre la Tijāniyya et la Qādiriyya. » (Kane, 1993, p. 267).

Le mouvement met aussi en place la *Jundullahi Printing Press*, une imprimerie basée à Kano qui lui permet de mieux propager son idéologie et d'attaquer le mouvement Izāla notamment en imprimant des tracts.

C'est justement sur l'une des affiches imprimées par la *Jundullahi Printing Press* qu'est représenté « un monstre avec des organes et un corps humain avec une tête et une queue d'animal » et, sur une autre, « un monstre du même type persécuté dans une tombe par des reptiles » (Kane, 1993, p. 267). Sous ces illustrations qui sont affichées un peu partout dans la ville de Kano, on lit en haoussa la légende suivante :

« [*Si tu dis que*] le Prophète Muḥammad, paix et salut sur Lui, n'est qu'un homme comme tous les autres, [...] il mange et boit comme tout le monde. Il n'est en rien supérieur à personne ; [*Que*] quiconque demande l'intercession, *tawassul*¹³, d'un prophète, d'un compagnon du Prophète, d'un saint (*wali*), d'un pieux croyant (*mutumin kirki*) a commis l'associationnisme [...] ;

¹³ Nous retrouvons ici la centralité, dans le débat wahhābo-tijāni au sud du Sahara, de la question du *tawassul* (intercession).

Si tu fais partie de ceux qui combattent les musulmans qui se livrent au dhikri [...] ou qui prient sur le Prophète ou qui se repentent (*istighfari*), ou si tu les empêches de le faire ;

Si tu fais partie des maudits qui déclarent le mariage de leur parents nul parce que la *ṣalāt al-fātiḥi* a été récitée lors de sa célébration ;

Si tu fais partie des maudits qui traitent les adeptes des confréries [*fondées par*] des saints d'associationnistes ou qui insultent les Tijānīs qui effectuent la psalmodie collective (*wazīfa*) ;

Si tu fais partie des libertins qui traitent ceux qui font une gémulation en guise de salutation des aînés d'infidèles, *kāfiri* ; par exemple qu'un fils fasse une gémulation pour saluer son père, une femme son mari, un cadet son aîné, un sujet son chef, [*si tu dis*] que cela est associationnisme [...];

Si tu fais partie des satans qui causent des problèmes aux autorités du Nigeria et particulièrement du nord du Nigeria ;

Si tu fais partie des malheureux qui insultent les esclaves de Dieu que sont les prophètes, les saints (*waliyyan Allah*), les pieux croyants, voire nos chefs musulmans [...];

Si tu fais partie de ces gens-là, alors regarde-toi depuis ce monde jusque dans ta tombe, si tu ne te repens pas. » (Kane, 1993, pp. 267-268)

Sur une autre affiche, toujours selon Ousmane Kane, on pouvait voir « de nombreux individus prenant la fuite à l'arrivée d'un homme avec une tête de cheval censé représenter, selon la légende, les adeptes d'Izāla le jour du jugement. » (Kane, 1993, p. 268)

Et le chercheur sénégalais de commenter : « Ces représentations étaient avant tout destinées à dissuader les sympathisants potentiels du mouvement Izāla. » (Kane, 1993, p. 268)

Ainsi, comme nous le voyons, les contre-réformistes peuvent aussi verser dans l'exagération ou même le takfirisme du courant wahhabite. Dans cette même optique, il faut souligner que le mouvement *Jundullah* a parfois recours à la violence pour empêcher

les prêches des *Yan Izāla*, et quelquefois au lobbying (il y a beaucoup de tijānis dans les rangs des autorités de l'époque), pour diminuer l'influence du mouvement wahhabite.

Le mouvement Izāla rencontre donc une hostilité de la part des musulmans traditionnels qui vont jusqu'à boycotter leurs commerces et refuser de leur donner leurs filles en mariage. De la part des adeptes de la Tijāniyya, cette hostilité peut s'expliquer par le fait que, toujours selon Ousmane Kane, « les plus extrémistes du mouvement Izāla déclaraient nuls tous les mariages pendant la célébration desquels la *ṣalāt al-fātiḥi* a été récitée. Ce qui a pour implication dans les représentations populaires que les enfants issus de ces mariages sont illégitimes. » (Kane, 1993, p. 272)

Mais ni les boycotts ni les hostilités manifestées ne suffisent à stopper la propagation du mouvement Izāla. Aussi, les confréristes optent pour d'autres stratégies. L'une de celles-ci est ce que Kane appelle « les reformulations doctrinales ». Dans cet exercice, la Tijāniyya est et demeure la plus active.

Reformulations doctrinales

Les critiques izalites de la Tijāniyya s'appuient sur des textes fondateurs de la confrérie. Pour prouver leur ancrage dans l'orthodoxie, les leaders de la nouvelle voie soufie n'hésitent pas à rationaliser certaines déclarations du maître-fondateur. La *ṣalāt al-fātiḥi*, une prière sur le Prophète, subit ce processus de rationalisation.

En reprenant la classification classique établie par Cheikh Ahmed Tijāni dans le *Jawāhir*, et dont nous reparlerons, Cheikh Ibrāhim Niassé lui-même tient à remettre les points sur les « i », en affirmant :

« Les détracteurs disent également que la récitation de la *ṣalāt al-fātiḥi* a telle ou telle rétribution. J'affirme que cela n'implique nullement la supériorité. Il s'agit là d'une vertu (*mizya*) et la vertu ne signifie pas la supériorité. » (Kane, 1993, p. 276)

Et Ousmane Kane de commenter : « Comme ce passage le démontre, l'argument de taille opposé aux détracteurs était que la lecture du Coran était déconseillée à tous ceux qui désobéissent. » (Kane, 1993, p. 276)

À l'instar de Cheikh Ibrāhim Niasse, Cheikh Ibrāhim Ṣāliḥ al-Ḥusayni, adepte de la Tijāniyya ibrāhimiyya, ayant suivi le cursus traditionnel auprès des maîtres de la Tijāniyya au Nigeria, mais aussi auprès d'autres savants égyptiens, saoudiens et soudanais, contribue lui aussi à cette entreprise de clarification. La démarche de ce cheikh est intéressante dans la mesure où il confronte beaucoup de passages du *Jawāhir* pour affirmer que :

« Les propos largement répandus selon lesquels la prière de l'ouvrant est égale à six récitations du Coran ou six mille invocations du Coran sont dénués de fondement. Ils sont démentis par d'autres propos du *Jawāhir al-ma'ānī* tome 1 page 69.

Le Shaykh [*Aḥmad al-Tijānī*] a dit, rapportant les propos de la meilleure des créatures, paix et salut sur lui : "Celui qui récite le nom de Dieu suprême obtient 70.000 demeures au paradis et, dans chaque demeure, il y aura 70.000 fois tout ce qui existe dans le paradis : vierges (*ḥūr*), palais, fleuves, etc. [...] Il a une rétribution équivalente à six mille récitations de la prière de l'ouvrant. Il a la rétribution de la récitation de la sourate liminaire du Coran (*al-fātiḥa*). Il a la rétribution de la récitation du Coran. [...] Si l'on compare ces propos sur la *ṣalāt al-fātiḥi* à ce qui est dit plus haut, on découvre une contradiction manifeste car le nom suprême qui est supérieur à la *ṣalāt al-fātiḥi* est égal en rétribution à une seule lecture du Coran et il est supérieur à la *ṣalāt al-fātiḥi*. Alors comment logiquement la vertueuse *ṣalāt al-fātiḥi* peut-elle avoir une rétribution égale à celle de six, voire six mille récitations du Coran ? Il n'y a aucun doute qu'une seule de ces affirmations est vraie. [...]" L'auteur du *Jawāhir al-ma'ānī* a réitéré textuellement les propos du Shaykh Aḥmad al-Tijānī sans évoquer le Coran. Cela prouve

que la phrase explicative [*selon laquelle la récitation de la ṣalāt al-fātiḥi serait égale à six mille invocations du Coran*] suivant les propos du Shaykh ainsi que les précisions qui ont terminé la citation ne sont pas des propos du Shaykh Aḥmad al-Tijānī. Il s'agit ou bien d'une erreur commise par ceux qui ont copié le manuscrit, ou bien d'un complot ourdi avec la complicité des maisons d'édition à des fins de falsifications et de calomnie [...]. » (Kane, 1993, p. 281)

Cheikh Ibrāhim Ṣāliḥ al-Ḥusayni continue en affirmant que cela est déjà arrivé à l'encontre de la Tijāniyya et du Cheikh. Cette thèse est soutenue par un cheikh sénégalais de la Tijāniyya, pour qui « il faut qu'on accepte qu'il y a des choses non authentiques dans *Jawāhir alma'ānī* et dans *Al-Ifāda al-aḥmadiyya* »¹⁴.

Une réforme liturgique

Ousmane Kane rapporte que le dynamisme réformiste pousse les confréristes à procéder à une réforme de leur liturgie. En ce qui concerne la Tijāniyya, Kane observe une diminution voire une disparition de la pratique de la *tarbiya* dans certaines *zāwiya* (Kane, 1993, pp. 288-290). La *tarbiya* étant le marqueur de la distinction entre la Tijāniyya ibrahimiyya et la Tijāniyya 'umariyya, sa diminution ou sa disparition ont « pour conséquence un rapprochement, voire une fusion entre les Tijānīs se réclamant d'al-Ḥājj 'Umar et ceux qui se réclament de Ibrāhim Niasse » (Kane, 1993, p. 289). Auparavant, il y avait une sorte de concurrence entre les adeptes d'Ibrāhim Niasse et ceux qui suivaient 'Umar al-Fūtī et l'union des deux branches de la Tijāniyya ne peut qu'être un danger pour le mouvement Izāla.

¹⁴ Discussion avec un *muqaddam* de la Tijāniyya (dont je tairai le nom) à son domicile le 6 janvier 2017 dans la soirée.

Conclusion

Un constat intéressant est à souligner : certes il n’y aura jamais de consensus théologique entre le mouvement Izāla et les intellectuels de la Tijāniyya, mais d’autres priorités ont fait diminuer la polémique entre ces deux branches de l’islam ces derniers temps. Avec l’instauration de la *sharī’a* dans les États du Nord, souligne Hassane Souley, « on observe une cessation des confrontations doctrinales entre la confrérie Tijāniyya et la mouvance fondamentaliste "wahhabite" Izāla » (Souley, p. 79)¹⁵. Ces dernières années, les *Yan Izāla* semblent avoir abandonné la logique d’affrontement pour œuvrer en vue d’une plus grande influence en insistant plus sur l’éducation (Hoechner, pp. 91-104).

Dans d’autres pays subsahariens, comme le Sénégal, la confrontation entre le soufisme et le wahhabisme est souvent observée à l’approche des grandes célébrations confrériques, telles que le *magal* chez les mourides ou le *maouloud* des tijānis. Au Mali, les rapports sont plus nuancés grâce à l’existence d’un Haut Conseil islamique capable de capter les cristallisations.

¹⁵ Ramzi Ben Amara va dans ce sens :

« The re-implementation of *sharī’a* was neither planned nor prepared. It was motivated by politics and part of an electoral campaign of one single governor with the intention “to gain popular support and to secure his own political survival developed into a chain reaction throughout the predominantly Muslim-inhabited northern states of Nigeria.” Sufis, Izala, and many other Islamic groups had no choice but to cooperate. The northern governors called all Muslims to contribute to the *sharī’a* project and asked the ‘ulamā’ to set up the outlines of such an undertaking. No religious leader should be excluded except if he/she is against *sharī’a*. Opposing *sharī’a* means opposing Islam and that can be related to social isolation. *Sharī’a* – as shown above – is an identity marker for Muslims in northern Nigeria. It was seen as a chance for Islamic law after years of oppression. *Sharī’a* was related to change and reform of the society. *Sharī’a* became a unifying issue despite the heterogeneity of the Nigerian society and existence of other religious groups in the *sharī’a* states. » (Ben Amara, pp. 340-341)

Quoi qu'il en soit, le croisement des trajectoires du wahhabisme et du soufisme en Afrique permet d'avoir une vue plus générale sur l'évolution de l'islam au sud du Sahara. Nous espérons que des études montreront dans quelle mesure le chiisme, qui se développe de plus en plus dans le continent, s'inscrit dans cette dynamique.

Bibliographie

Ahmed Chanfi (2015), *West African 'Ulamā' and Salafism in Mecca and Medina. Jawāb al-Ifriqî, the Response of the African*, Leyde, Brill

Apard Élodie (2015), « Islam et territoires au Nigéria », *Hérodote*, 2015/4, n° 159, pp. 86-98

Assanvo William (2015), *La Côte d'Ivoire est-elle confrontée au radicalisme religieux ?*, rapport sur l'Afrique de l'Ouest n° 13 (juin 2015), Dakar, Institut d'études de sécurité

Ben Amara Ramzi (2011), *The Izala Movement in Nigeria: Its Split, Relationship to Sufis and Perception of Sharī'a Re-Implementation*, thèse de doctorat en études africaines, Bayreuth, Universität Bayreuth

Boly Hamadou (2013), *Le soufisme au Mali du XIX^e siècle à nos jours : religion, politique et société*, thèse de doctorat en études arabes, Strasbourg, université de Strasbourg

Cardaire Marcel (1954), *L'Islam et le terroir africain*, Dakar, Institut français d'Afrique noire (IFAN)

Chailley Marcel (1962), « Aspects de l'Islam au Mali », In : Chailley Marcel *et al.*, *Notes et études sur l'islam en Afrique noire*, Paris, Centre des hautes études sur l'Afrique et l'Asie modernes (CHEAM), pp. 9-50

Coulon Christian (1993), « Les nouveaux oulémas et le renouveau islamique au Nord-Nigéria », In : Otayek René (dir.), *Le radicalisme islamique au sud du Sahara. Da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala, pp. 123-149

Coulon Christian (2003), « Les nouvelles voies de l'*umma* africaine (introduction) », In : Coulon Christian (dir.), *L'Afrique politique 2002. Islams d'Afrique : entre le local et le global*, Paris, Karthala, pp. 19-29

Gomez-Perez Muriel (2005), « Trajectoires de l'islam en Afrique de l'Ouest », *Esprit*, août-sept. 2005, pp. 128-147

Grandhomme Hélène (2004), « La politique musulmane de la France au Sénégal (1936-64) », *Revue canadienne des études africaines*, vol. 38, n° 2, pp. 237-278

Hiskett Mervyn (1984), *The Development of Islam in West Africa (Studies in African History)*, Londres, Longman

Hoechner Hannah (2016), « "Nous voulons les professeurs de hadiths !" *Almajirai*, éducation islamique "moderne" et exclusion dans le nord du Nigeria », *Afrique contemporaine*, 2016/1, n° 257, pp. 91-104

Horváth András (2010), *An analysis of the influence of the Wahhabi epistemic community in reference to the politics of the Saudi State*, mémoire de master en relations internationales, Budapest, Corvinus University of Budapest

Kane Ousmane (1993), *Les mouvements islamiques et le champ politique au nord du Nigeria : le cas du mouvement Izâla à Kano*, thèse de doctorat en études politiques, Paris, Institut d'études politiques de Paris

Kane Ousmane (1998), « Le réformisme musulman au Nigeria du Nord », In : Kane Ousmane & Triaud Jean-Louis (dir.), *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris, Karthala-Institut de recherches et

d'études sur le monde arabe et musulman (IREMAM)-Maison des Sciences de l'Homme (MSH), pp. 117-135

Kane Ousmane (1999), « La polémique contre le soufisme et les ordres soufis en Afrique de l'Ouest post-coloniale », In: Jong Frederick (de) & Radtke Bernd (dir.), *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leyde, Brill, pp. 324-340

Kane Ousmane (2003), *Muslim Modernity in Postcolonial Nigeria. A Study of the Society for the Removal of Innovation and Reinstatement of Tradition*, Leyde, Brill

Koulagna Jean (2007), *Le christianisme dans l'histoire de l'Afrique*, rééd. 2019, Yaoundé, Éditions CLÉ

Miran-Guyon Marie (1998), « Le wahhabisme à Abidjan : dynamisme urbain d'un islam réformiste en Côte d'Ivoire contemporaine (v. 1960-1996) », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, n° 12, déc. 1998, pp. 5-74, et en ligne, consulté le 07/03/2017, URL : https://halshs.archives-ouvertes.fr/file/index/docid/1062687/filename/Wahhabiyya_Miran_.pdf

Miran Marie (2006), *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala, 2006

Monteil Vincent (1980), *L'islam noir. Une religion à la conquête de l'Afrique*, Paris, Seuil

Nicolas Guy (1984), « Le carrefour géopolitique nigérian et les axes islamiques sahélo-guinéens », *Hérodote*, 1984/4, n° 35, pp. 54-79

Piga Adriana (2003), « L'idéologie islamique dans les villes de l'Afrique subsaharienne entre mysticisme et fondamentalisme », In : Piga Adriana (dir.), *Islam et villes en Afrique au sud du Sahara. Entre soufisme et fondamentalisme*, Paris, Karthala, pp. 7-54

Quellien Alain (1910), *La politique musulmane dans l'Afrique occidentale française*, Paris, Émile Larose

Quesnot Fernand (1962), « Les cadres maraboutiques de l'islam sénégalais », In : Chailley Marcel *et al.*, *Notes et études sur l'islam en Afrique noire*, Paris, Centre des hautes études sur l'Afrique et l'Asie modernes (CHEAM), pp. 127-193

Robinson David & Triaud Jean-Louis (dir.) (2005), *La Tijâniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala

Saint-Lary Maud (2011), « "J'épargne pour l'Au-delà". Le salut comme rhétorique de la réislamisation au Burkina Faso », *L'Homme*, 2011/2, n^{os} 198-199, pp. 227-246

Samson Fabienne (2017), « Le soufisme en Afrique de l'Ouest », en ligne, consulté le 15/09/2019, URL : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01504225/document>

Souley Hassane (2007), « Le Nigeria, entre la sharī'a et la démocratie », In : Triaud Jean-Louis (dir.), *Islam, société et politique en Afrique subsaharienne. Les exemples du Sénégal, du Niger et du Nigeria*, Paris, Les Indes savantes, pp. 75-95

Terrasse Henri (1949 et 1950), *Histoire du Maroc des origines à l'établissement du Protectorat français*, Casablanca, Éditions Atlantides

Triaud Jean-Louis (1983), *Abd al-Rahman l'Africain (1908-1957), pionnier et précurseur du wahhabisme au Mali. Table ronde sur « Les agents religieux islamiques en Afrique Tropicale »* (15-17 déc. 1983), Paris, Maison des sciences de l'Homme (MSH)

Triaud Jean-Louis (2007), « L'Islam au sud du Sahara : pistes de réflexion », In : Triaud Jean-Louis (dir.), *Islam, société et politique en Afrique subsaharienne. Les exemples du Sénégal, du Niger et du Nigeria*,

Paris, Les Indes savantes, pp. 9-21

Umar Muhammad Sani (1999), « Sufism and its Opponents in Nigeria: The Doctrinal and Intellectual Aspects », In: Jong Frederick (de) & Radtke Bernd (dir.), *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leyde, Brill, pp. 357-385

LES DESTINS DE L'ISLAM ET DU CHRISTIANISME EN AFRIQUE SUBSAHARIENNE : DÉVELOPPEMENTS, APPROPRIATIONS ET REBONDISSEMENTS

Jean-Pierre DOZON ; directeur de recherche émérite, Institut de recherche pour le développement (IRD) (France) ; directeur d'études, École des hautes études en sciences sociales (EHESS) (France)

Avant tout autre développement, il convient de rappeler que le christianisme et l'islam sont présents de longue date en Afrique subsaharienne. En ce qui concerne le premier, le christianisme, je dirais volontiers qu'il y est aussi anciennement implanté qu'il l'est en Europe, étant présent en Afrique orientale (Éthiopie et Soudan), sous la forme de son courant orthodoxe monophysite, depuis le IV^e siècle. À quoi il faut immédiatement ajouter qu'il a connu un autre développement à partir du XV^e siècle, c'est-à-dire à l'époque du démarrage de la traite atlantique par les Portugais, qui ont évangélisé ici et là le long du golfe de Guinée, mais qui surtout ont fait d'Afonso I^{er}, roi du Kongo, non seulement un partenaire de la traite, mais aussi un véritable prosélyte du catholicisme, son propre fils devenant le premier évêque africain (Ndaywel È Nziem, 2009).

Quant à l'islam, il remonte également à de nombreux siècles, autour du X^e siècle, pénétrant en Afrique subsaharienne par deux canaux principaux. D'une part, *via* diverses confréries (*qadiriyya*, *tidjaniyya*, etc.), dont l'expansion a souvent été liée au développement du commerce à longue distance reliant notamment le Maghreb à l'Afrique subsaharienne, jusqu'à parfois l'Afrique forestière. D'autre part, *via* la conversion de grands souverains qui, ce faisant, ont renforcé leur pouvoir en fondant de

véritables théocraties. Cela a été tout particulièrement le cas de l'empire du Mali au XIV^e siècle, sous le règne de Musa I^{er} (Kankan Musa), ou encore, plus proche de nous, celui de l'empire de Sokoto (nord du Nigeria et du Cameroun) fondé, suite à un djihad militaire, par Ousmane Dan Fodio au tout début du XIX^e siècle.

Ce n'est évidemment là qu'un très bref rappel, car tout cela mériterait en soi un long développement, notamment pour mettre en regard la pénétration de ces deux monothéismes avec l'importance prise, dans l'histoire africaine, par la constitution de royaumes et d'empires au sein desquels l'exercice du pouvoir était généralement associé à des puissances extrahumaines, ancêtres, génies, divinités, elles-mêmes souvent associées à des fonctions sacerdotales qui liaient donc étroitement sphère religieuse et sphère politique.

Pour entrer maintenant dans le cœur de mon propos, il est évidemment bien connu que la pénétration à grande échelle du christianisme remonte aux XIX^e et XX^e siècles, c'est-à-dire à l'époque des colonisations européennes, et qu'elle s'est faite au travers de missions d'évangélisation menées par l'Église catholique ainsi que par tout un ensemble d'Églises ou de courants protestants. Je me contenterai, sur ce premier point, de faire remarquer que cette christianisation s'est faite alors même que les États européens qui ont entrepris la conquête de l'Afrique étaient des États laïques et que, dans le cas français par exemple, elle s'est très précisément faite tandis qu'était mise en place la loi de séparation de l'Église et de l'État (1905, c'est l'année à la fois de cette loi et de la création de l'Afrique occidentale française - AOF). Je serais donc assez tenté de dire que l'Église catholique, dont on sait le poids dans l'histoire de France (France désignée comme sa « fille aînée »), a en quelque sorte retrouvé, dans les colonies, une place (sous l'égide du cardinal Lavigerie qui a été rien moins que primat d'Afrique) qu'elle était peu ou prou en train de perdre en métropole ; une place dans ce que l'État français

revendiquait comme étant sa mission civilisatrice et qui, dans le cas présent, devait consister à détourner le monde indigène du paganisme et du fétichisme, dans lesquels il était réputé plongé.

Du reste, les missions catholiques, mais aussi protestantes ne se sont pas contentées d'évangéliser. Elles ont également rempli des fonctions que les administrations coloniales n'avaient pas toujours la capacité ou la volonté d'accomplir, à savoir celles d'éduquer et de soigner, comme l'État français s'était résolument engagé à le faire dans l'Hexagone.

Autrement dit, alors même que le concordat se défaisait en métropole, il se recomposait au sein de l'empire colonial. Cela a été notamment le cas en Afrique équatoriale française (AEF) où l'État colonial a mené encore moins de politiques publiques qu'en AOF (laissant la voie libre à des compagnies privées, dites concessionnaires), faisant ainsi des missions chrétiennes le substitut de ses propres manquements (Coquery-Vidrovitch, 1972).

Quoi qu'il en soit, même si les débuts ont parfois été difficiles, le mouvement missionnaire catholique a réussi, au fil des décennies, à générer des « chrétientés », suivant sa propre formule, dans de nombreuses colonies, participant souvent à la formation de ceux qui ont été appelés des « évolués », c'est-à-dire de ces élites qui œuvreront bientôt aux indépendances africaines. Des personnalités telles que Léopold Sédar Senghor au Sénégal ou Félix Houphouët-Boigny en Côte d'Ivoire ont illustré exemplairement cette réussite.

Après les indépendances africaines, le catholicisme a continué à s'implanter et à se développer dans de nombreux pays. Sur cet autre point, je ferai trois observations.

La première, assez remarquable, c'est qu'alors qu'il commençait à décliner en Europe, spécialement en France où la fréquentation des églises diminuait, de même que les pratiques sacramentelles et les vocations à la

prêtrise, le catholicisme grandissait au contraire en Afrique. Du coup, il y est devenu, par la multiplication de ses diocèses, une composante importante de la curie romaine et de la dynamique globale de l'Église catholique, capable de s'appuyer sur ses prêtres africains pour pallier notamment la baisse des vocations en Europe.

La deuxième observation, c'est que si, au début de la colonisation, les missionnaires ont cherché à lutter contre ce qui était appelé fétichisme ou animisme, au fil du temps les autorités catholiques, les préfets apostoliques s'en sont accommodés. Les cas les plus frappants sont le Togo, le Bénin et le Nigeria, où tout à la fois le catholicisme s'est solidement implanté et le grand système religieux des voduns et des orishas¹⁶ s'est perpétué, les adeptes des uns et des autres étant très souvent les mêmes. À cet égard, on pourrait avancer que la doctrine de l'inculturation issue de *Vatican II*, renforcée plus récemment par Jean-Paul II, a validé, voire promu ce genre d'accommodation.

La troisième observation, c'est qu'en tant que système hiérarchique ressortissant à la Cité du Vatican, c'est-à-dire à une puissance souveraine (j'ajouterais à une puissance mondialisée de longue date), le catholicisme a eu tendance lui-même à faire État ou, plutôt, *auctoritas sacrata* dans des contextes nationaux où les gouvernants, soit par leur autoritarisme, soit par leurs impérities, administraient plutôt assez mal leurs populations. Cette capacité à faire État ou *auctoritas* a été particulièrement manifeste au tournant des années 1990, lorsque, suite aux contestations des régimes en place, ont été instaurées dans plusieurs pays (Bénin, Togo, Gabon, les deux Congo, etc.) des conférences nationales en vue d'une meilleure gouvernance et précisément présidées par des évêques ou des cardinaux (Eboussi-Boulaga, 1993). Tout récemment, en République démocratique

¹⁶ Les voduns (ou vodouns) et les orishas désignent des puissances invisibles, qui peuvent être des ancêtres divinisés ou des forces naturelles (*note de l'éditeur*).

du Congo, on sait le rôle important qu'a joué l'Église catholique afin que Joseph Kabila ne continue pas à présider aux destinées du pays.

Il y aurait évidemment beaucoup d'autres choses à préciser. Mais il convient maintenant d'évoquer les protestantismes, c'est-à-dire ces diverses obédiences et sectes – luthérienne, baptiste, piétiste, méthodiste, adventiste, Assemblée de Dieu, témoins de Jéhovah, néo-pentecôtiste – qui ont été elles aussi particulièrement actives dans l'évangélisation des populations africaines. En fait, assez différemment du catholicisme, ces protestantismes me semblent avoir eu une activité plus souterraine, étant davantage implantés dans les milieux ruraux que dans les milieux urbains et plus proches des couches sociales pauvres ou modestes que des couches nettement plus aisées. Mais ce qui est sans doute leur trait le plus marquant, c'est que les pasteurs européens ou nord-américains ont été assez vite relayés par des pasteurs autochtones, lesquels ont pu fonder leur propre Église ou leur propre dénomination, quand bien même elle se réduisait à une implantation villageoise. Et j'ajouterais que ce sont les protestantismes qui ont été souvent au départ de la création de prophétismes, portés par des personnalités africaines. Celles-ci avaient été souvent préalablement formées par une Église méthodiste, adventiste ou pentecôtiste, en ce que celle-ci permettait comme liberté dans l'interprétation des textes saints ou par l'onction de l'Esprit Saint qu'elle autorisait à recevoir.

J'en viens donc à ces prophétismes sur lesquels il existe maintenant une très riche littérature (Sundkler, 1948 ; Ranger, 1986 ; Dozon, 1995), mais à l'égard desquels également je me contenterai ici de formuler quelques observations.

La première, c'est que ces prophétismes, portés donc par des personnalités africaines souvent formées préalablement par des Églises protestantes, sont apparus dans le sillage des colonisations européennes un peu partout en Afrique : en Afrique de l'Ouest, en Afrique centrale

et orientale, et en Afrique australe ; encore que les racines de quelques-uns plongent dans une plus longue histoire. C'est particulièrement le cas pour le kimbanguisme, du nom du prophète Simon Kimbangu¹⁷ (Asch, 1983), avec l'histoire du royaume du Kongo, christianisé comme je l'ai rappelé au cours du XVI^e siècle et théâtre d'un premier prophétisme (l'antonianisme) à la fin du siècle suivant, emmené par la célèbre prophétesse Kimpa Vita ou Dona Beatriz, appelée aussi la Jeanne d'Arc du Congo puisque condamnée et brûlée pour hérésie par les Portugais (Mboukou, 2010).

Comme l'ont montré beaucoup d'auteurs, à commencer par Georges Balandier (Balandier, 1995), les prophétismes ont représenté assez tôt des « reprises d'initiative » des colonisés, tout à la fois religieuses et politiques, puisqu'ils se sont traduits, dans des contextes de profonde mise en cause des sociétés colonisées, par des mobilisations collectives qui ont inquiété les autorités coloniales et ont souvent été réprimées par celles-ci. Je dirais volontiers ici qu'il s'est agi d'une véritable appropriation du christianisme amené par les missionnaires européens ; lequel a en quelque sorte échappé à ces derniers qui ont assisté, souvent interloqués, à l'invention de nouvelles religions.

Ces religions, et c'est ma deuxième observation, se sont caractérisées par des syncrétismes ou des hybridations plus ou moins importantes entre christianisme et cultes traditionnels, les prophètes qui en ont été les porte-flambeaux associant souvent références à la Bible, à Jésus-Christ et à l'Esprit Saint avec des éléments de cosmogonie locale et reprenant surtout à leur compte tout un ensemble d'activités culturelles : culte des ancêtres, culte de fécondité, culte anti-sorcellerie. Ce qui fait qu'ils ont

¹⁷ Suite à ses prédications en pays bakongo, il a été arrêté et condamné par les autorités belges en 1921. Il est mort trente ans plus tard en prison, mais de son geste prophétique est née l'imposante *Église de Jésus-Christ sur Terre par le prophète Simon Kimbangu*.

inventé également à leur manière, et bien avant qu'elle ne soit d'actualité, une certaine « inculturation » du christianisme.

Concernant précisément l'activité anti-sorcellaire, les prophétismes ont été particulièrement à la pointe de celle-ci, compte tenu que les croyances en la sorcellerie, prégnantes dans de nombreuses sociétés africaines, n'ont cessé d'accompagner les transformations qui ont agité ces sociétés tout au long de la période coloniale et après. Comme j'ai pu l'écrire à propos des prophétismes en Côte d'Ivoire, qui ont constitué un excellent fil rouge de l'histoire de ce pays au cours du XX^e siècle, il s'agissait de « prophétismes de la modernité » parce que s'appropriant le dieu des blancs, de la puissance blanche, de façon à faire advenir un monde africain sans « fétiches » et sans sorcellerie. Mais, paradoxalement, progressant, comme en Côte d'Ivoire, au fur et à mesure que le pays précisément se modernisait (développement de l'économie marchande, scolarisation, urbanisation, etc.), ils ont, du même coup, dû sans cesse remettre l'ouvrage sur le métier, la sorcellerie allant se nicher dans les écoles, les villes, le monde des salariés et de l'État (Dozon, 1995).

Troisième et dernière observation, nombre de ces religions sont devenues de véritables Églises, portant souvent le nom de leur fondateur (l'Église harriste en Côte d'Ivoire, issue de William Wade Harris et apparue au tout début du XX^e siècle, l'Église de Jésus-Christ sur Terre par le prophète Simon Kimbangu en République démocratique du Congo, etc.). Elle se sont en effet dotées d'une liturgie et d'un clergé, mais, n'étant généralement pas reconnues par les Églises officielles chrétiennes, elles sont devenues des Églises nationales avec, pour certaines d'entre elles, des ramifications internationales, compte tenu notamment des mouvements migratoires vers l'Europe et les États-Unis.

Ainsi, tout au long du XX^e siècle, alors même que les meilleurs esprits affirmaient que le monde se sécularisait, se « désenchantait » (je pense évidemment ici à Max Weber), l'Afrique ne cessait d'engranger,

d'accumuler différentes formes de religiosité, tout à la fois excellent terreau de l'implantation du christianisme et remarquable lieu de création de nouvelles religions ; toutes choses qui n'abolissaient par ailleurs pas, malgré les volontés des unes et des autres, les systèmes magico-religieux traditionnels.

Ce que je viens d'indiquer vaut également pour l'islam qui s'est lui aussi amplifié et diversifié tout au long du XX^e siècle. Ici encore, plusieurs remarques. La première, c'est que l'islam ou, plutôt, certains de ses représentants, ont d'abord souvent montré de l'hostilité à l'égard des colonisateurs européens, notamment sous forme de djihads. On songe ici notamment à El Hadj Oumar Tall, calife de la Tidjaniyya et fondateur de l'empire peul du Macina au moment de la conquête du Sénégal par Faidherbe, ou encore à Mohammad Ahmad, dit le *mahdi* de l'islam, qui a lancé un djihad victorieux contre les autorités anglo-égyptiennes au Soudan à la fin du XIX^e siècle. Cependant, si l'islam a manifesté de l'hostilité à l'encontre des colonisateurs européens, surtout lorsque ceux qui portaient ces djihads étaient eux-mêmes des conquérants, des fondateurs de théocraties, on a finalement plutôt assisté tout au long de la période coloniale à de subtiles « accommodations » entre les uns et les autres, suivant la formule du grand historien américain David Robinson (Robinson, 2000).

Le cas le plus exemplaire est sans doute celui du Sénégal où deux grandes confréries, la Tidjaniyya puis, surtout, la Muridiyya (fondée au début de la colonisation française), ont joué un rôle majeur dans le développement de l'arachide qui a longtemps été au cœur de l'économie sénégalaise (Copans, 1980). Mais, d'une façon plus générale, je dirais volontiers que les colonisations européennes ont fortement contribué à l'expansion de l'islam, en particulier là où il était auparavant assez peu présent, comme dans les pays africains côtiers où cultes traditionnels, christianisme et prophétismes dominaient largement le paysage religieux.

La raison de cette contribution est que les réseaux de commerce et de transport, principalement musulmans, ont été étroitement associés au développement des économies coloniales de ces pays côtiers ; lesquelles impliquaient elles-mêmes une forte migration de populations musulmanes pour participer au travail et à l'urbanisation. La Côte d'Ivoire est à cet égard particulièrement exemplaire puisque son économie de plantation (reposant sur les cultures d'exportation du café et du cacao), qui a été au cœur de son exceptionnelle croissance économique, a entraîné migrations de travail et activités de commerce et de transport qui ont été souvent le fait de populations venant des régions septentrionales à forte composante musulmane.

Ce développement de l'islam ne fait donc que confirmer ce qui a été avancé précédemment, à savoir que le religieux sous toutes ses formes, mais particulièrement les monothéismes, a trouvé en Afrique contemporaine un terrain d'implantation et d'expansion tout à fait remarquable. Et ces monothéismes se sont épanouis en s'accommodant assez bien les uns des autres, même s'ils pouvaient être en concurrence, y compris et peut-être surtout à l'intérieur de la même confession, entre confréries par exemple, ou entre catholicisme, protestantisme et prophétismes. Et ils se sont tous accordés sur le fait qu'il fallait peu ou prou en finir avec certains cultes et pratiques traditionnels (nommés par eux fétichisme ou animisme), même si manifestement nombre de ces cultes et pratiques, ainsi que les systèmes de croyances et de représentations du monde qui les sous-tendent, n'avaient cessé de leur opposer résistance et de leur imposer de nécessaires accommodements.

J'en viens maintenant à la dernière partie de ma communication, à ce que j'appellerais volontiers les rebondissements du christianisme et de l'islam en Afrique subsaharienne, durant en gros les trente dernières années, qui y ont encore élargi le champ religieux en y introduisant des éléments de forte compétition et/ou de défiance entre ses différentes

composantes. Au préalable, il convient de préciser que ces rebondissements sont survenus dans un contexte où la plupart des pays africains ont été soumis aux politiques néolibérales imposées par les grandes institutions monétaires internationales (Fonds monétaire international-FMI et Banque mondiale). Il s'est agi, en l'occurrence, d'une succession de programmes d'ajustement structurel (PAS) qui ont affaibli la capacité des États à mener des politiques publiques ; qui ont engendré paupérisation, chômage et migrations notamment parmi la jeunesse, une jeunesse de plus en plus nombreuse ; et qui ont, par ailleurs, accru la place du secteur informel dans les économies africaines.

Le premier des rebondissements concerne le christianisme et, tout spécialement, son versant protestant dans sa vocation à se démultiplier en de nouveaux courants ou en de nouvelles dénominations. Ainsi que je l'ai dit précédemment, de longue date l'Afrique subsaharienne est le réceptacle de presque tous les courants du protestantisme, notamment des courants pentecôtistes tels que les Assemblées de Dieu, apparues aux États-Unis au début du XX^e siècle et exportées un peu partout dans le monde, notamment en Afrique. Longtemps minoritaires, ces courants, appelés désormais évangéliques ou néo-pentecôtistes, ont connu un fort développement à partir des années 1980 en suivant deux canaux complémentaires. Le premier a correspondu à une nouvelle vague pentecôtiste venant principalement des États-Unis (Brouwer *et al.*, 1996), qui sous diverses dénominations a permis l'éclosion d'une myriade d'Églises en Afrique. Ces Églises ont peu ou prou repris à leur compte la notion de « théologie de la prospérité » qui a émergé aux États-Unis sous la présidence de Ronald Reagan (bien loin donc de la théologie de la libération), c'est-à-dire une théologie qui correspondait assez bien à cette époque néolibérale de remise en cause des États, et d'apologie du marché et de la réussite individuelle. Pour cette théologie, qui considère que la pauvreté et le mal-être résultent d'un manque de foi ou d'une accointance avec le diable, être « born again », c'est-à-dire avoir reçu

l'onction de l'Esprit Saint, signifie pouvoir devenir riche, puissant et bien portant. De ce point de vue, ce n'est certainement pas un hasard si nombre de chefs d'État africains se sont déclarés « born again » (Bénin, Kenya, Zambie, Nigeria, Côte d'Ivoire, etc.).

Le deuxième canal a été l'appropriation des courants pentecôtistes et néo-pentecôtistes venus des États-Unis par des pasteurs locaux qui ont créé leur propre dénomination et en ont fait parfois des *megachurches* aux dimensions transnationales, s'implantant un peu partout en Afrique. C'est notamment le cas au Nigeria et au Ghana qui sont devenus de véritables nations missionnaires, de véritables nations évangéliques (Fourchard *et al.*, 2005).

La multiplication et la prolifération de ces Églises pentecôtistes et néo-pentecôtistes ont eu pour effet de modifier le champ religieux et les relations entre ses composantes. D'abord, ces Églises ont empiété sur toutes les autres obédiences chrétiennes, en premier lieu sur l'Église catholique qui a perdu et semble continuer à perdre de nombreux fidèles à leur profit – notamment parmi les classes moyennes et les citadins –, et qui a dû laisser se développer ici et là ses propres courants charismatiques pour tenter de les contrecarrer. Ensuite, elles ont empiété également sur les Églises issues des prophétismes qui ont bien du mal à résister à un phénomène qui, comme elles, résultent de l'appropriation de mouvements religieux venus de l'extérieur, mais qui ont souvent l'avantage de l'appui de ces mouvements venus de l'extérieur pour gagner en puissance, à l'instar des *megachurches* nigériane ou ghanéenne. Ce qui leur a permis par ailleurs, dans un contexte de crise des politiques publiques, de s'occuper des problèmes de santé ou de créer des structures d'enseignement, concurrençant là encore l'Église catholique.

Mais la modification du champ religieux africain a aussi, et peut-être surtout, tenu au fait que ces Églises néo-pentecôtistes, qui

revendiquent souvent une lecture littérale de la Bible, ont engagé un rapport agonistique avec toutes les autres obédiences religieuses, spécialement avec le catholicisme, par trop marqué selon elles de composantes ou de complaisances païennes, ou encore de colonialisme, ainsi qu'avec les cultes et pratiques traditionnels qui relèvent, à les entendre, d'entreprises diaboliques.

Je dirais qu'avec ces Églises, compte tenu de l'importance qu'elles accordent aux pratiques d'exorcisme (Satan pouvant tout expliquer : la pauvreté, les difficultés conjugales, les maladies graves, etc.), la diabolisation est devenue un phénomène majeur, pouvant parfois interférer avec les tensions sociales et politiques qui n'ont pas manqué de survenir par ailleurs (Dozon, 2008).

Du côté de l'islam, et je terminerai par là, on a assisté durant la même période à un processus similaire. Des courants fondamentalistes salafistes ont jalonné toute l'histoire de l'islam, y compris parfois à l'intérieur du monde confrérique. Et ce sont ces courants, souvent soutenus et financés par les pays arabes, notamment par l'Arabie saoudite, qui ont entamé, face à ce qu'ils considéraient comme relevant d'un délitement de la vie morale, sociale et politique, un prosélytisme prenant souvent la forme d'une véritable politique délibérée de réislamisation. En fait, comme les courants pentecôtistes, les mouvements salafistes ou wahhabites, qui se sont développés en Afrique subsaharienne depuis plus de vingt ans, ont gagné en audience par suite des carences des États et grâce à leur capacité à prendre en charge des secteurs de plus en plus délaissés par le public, en l'occurrence l'éducation, la santé et le chômage des jeunes. Produits à leur manière du néolibéralisme à l'instar des Églises pentecôtistes, ils se sont, oserais-je dire, souvent convertis en organisations non gouvernementales et ont participé de la sorte à de vastes réseaux internationaux.

Cependant, s'ils contribuent fortement, comme les Églises pentecôtistes, à une certaine radicalité, l'hostilité ou la défiance s'adresse

moins au monde chrétien qu'à la sphère d'un islam réputé impur (celui notamment des confréries), comme si finalement, à l'intérieur du champ religieux africain, les ennemis étaient bien davantage parmi les représentants de sa propre confession que du côté des autres confessions.

À certains égards, je dirais volontiers que de nouveaux prédicateurs salafistes et pasteurs pentecôtistes ont nombre de causes et de manières de faire en commun, et tout particulièrement éliminer les religiosités traditionnelles, pratiquer le redressement moral notamment parmi les jeunes générations ou encore pallier les carences de l'État, voire se substituer à lui, pour imposer peu ou prou des modes de gouvernance confessionnelle.

Finalement, et ce sera ma très brève conclusion, car il y aurait beaucoup d'autres leçons à tirer de ce large panorama, islam et christianisme, présents de longue date en Afrique subsaharienne, n'ont cessé de prendre de l'ampleur et de se diversifier depuis que le sous-continent a été colonisé et s'est transformé en une mosaïque d'États indépendants. Tout en ne parvenant pas à annihiler cultes et religions traditionnels, ils sont, me semble-t-il, constitutifs d'un récit qui ne correspond pas tout à fait à celui au travers duquel la modernité serait corrélative d'une intense sécularisation, et encore moins, suivant la fameuse formule de Max Weber reprise fortement par Marcel Gauchet, d'un « désenchantement du monde » (Gauchet, 1985).

Bibliographie

Asch Susan (1983), *L'Église du Prophète Kimbangu. De ses origines à son rôle actuel au Zaïre*, Paris, Karthala

Balandier Georges (1955), *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, Presses universitaires de France (PUF)

Brouwer Steve, Gifford Paul & Rose Susan D. (1996), *Exporting the American Gospel. Global Christian Fundamentalism*, New York, Routledge

Copans Jean (1980), *Les marabouts de l'arachide. La confrérie mouride et les paysans du Sénégal*, Paris, Le Sycomore

Coquery-Vidrovitch Catherine (1972), *Le Congo au temps des grandes compagnies concessionnaires. 1898-1930*, Paris-La Haye, Mouton

Dozon Jean-Pierre (1995), *La cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*, Paris, Seuil

Dozon Jean-Pierre (2008), *L'Afrique à Dieu et à Diable. États, ethnies et religions*, Paris, Ellipses

Eboussi-Boulaga Fabien (1993), *Les conférences nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre*, Paris, Karthala

Fourchard Laurent, Mary André & Otayek René (dir.) (2005), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris-Ibadan, Karthala-Institut français de recherche en Afrique (IFRA)

Gauchet Marcel (1985), *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard

Mboukou Serge (2010), *Messianisme et modernité. Dona Béatrice Kimpa Vita et le mouvement des antoniens*, Paris, L'Harmattan

Ndaywel È Nziem Isidore (2009), *Nouvelle histoire du Congo. Des origines à la République démocratique*, Bruxelles-Kinshasa, Le Cri-Buku Édition

Ranger Terence O. (1986), « Religious Movements and Politics in Sub-Saharan Africa », *African Studies Review*, vol. 29, n° 2, pp. 1-69

Robinson David (2000), *Paths of Accommodation. Muslim Societies*

Jean-Pierre DOZON

and French Colonial Authorities in Senegal and Mauritania, 1880-1920, Athens-Oxford, Ohio University Press-James Currey

Sundkler Bengt (1948), *Bantu Prophets in South Africa*, Londres, Lutterworth Press

LES JUIFS DU MAROC, DE L'HISTOIRE À LA MÉMOIRE D'UNE PRÉSENCE ANCIENNE

Colette ZYTNIICKI ; professeur émérite ; laboratoire FRAMESPA (« France, Amériques, Espagne – Sociétés, Pouvoirs, Acteurs ») ; université Toulouse-Jean Jaurès (France)

D'après une enquête menée par l'anthropologue Aomar Boum à Akka (Boum, 2013), dans le sud du pays, au début des années 2000, la mémoire de la présence juive au Maroc est loin d'être univoque. Si les arrière-grands-pères et les grands-pères qui ont connu les Juifs dans leur village n'ont guère d'images négatives à leur propos et entretiennent même une certaine nostalgie à leur égard, tel n'est pas le cas des plus jeunes, pour qui cette présence est étrangère voire inconnue ou qui l'envisagent à travers le prisme du conflit israélo-palestinien actuel. La diversité de ces attitudes révèle ainsi, explicitement ou implicitement, combien les Juifs ont été intimement mêlés à l'histoire du Maroc, depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours, dans ses villes, ses montagnes, voire ses déserts. Ils y ont vécu le plus souvent en paix avec leurs voisins musulmans en tant que *dhimmi*, un statut singulier qui leur a assuré une existence pérenne, bouleversée toutefois, parfois, par des convulsions politiques.

C'est une véritable gageure de résumer ici en quelques pages cette histoire, tant elle est riche et complexe, tant elle a également suscité d'études au Maroc, en France, mais aussi en Espagne ou aux États-Unis. Les sources (en hébreu, en arabe, en français ou en espagnol), sauf en ce qui concerne les périodes les plus reculées, abondent et bénéficient de relectures fréquentes qui permettent de faire émerger des perspectives renouvelées. On se contentera ici, si possible, de tracer quelques lignes

de force et d'évoquer quelques personnages, connus ou moins connus, qui ont marqué cette histoire (Kenbib, 2016, « Études et recherches sur les Juifs du Maroc, Observations et réflexions générales » ; Gottreich *et al.*, 2011).

Une présence qui remonte à l'Antiquité

La question de l'ancienneté des Juifs au Maghreb est une question historiquement et même politiquement sensible. Les rabbins, depuis très longtemps, entretiennent des légendes y faisant remonter la présence juive à la première dispersion des Hébreux qui s'ensuivit de la destruction du premier Temple de Jérusalem au VI^e siècle avant J.-C. Ils affirment par là l'ancienneté du peuple juif dans la région, ses liens avec les Hébreux de Palestine, avant l'arrivée des Arabes au VIII^e siècle. Telle était aussi la thèse défendue par Nahum Slouschz qui, au début du XX^e siècle, venu de l'empire russe, a découvert avec étonnement et ferveur ses coreligionnaires d'Afrique du Nord dont il a tenté de démontrer l'origine hébraïque (Slouschz, 1909). Les historiens d'aujourd'hui (et même ceux de son temps !) ne retiennent plus ses hypothèses. Car rien ne vient attester une présence juive avant le II^e siècle après J.-C., ni dans les textes ni dans les traces matérielles, telles celles qui apparaissent à cette période sous la forme d'inscriptions funéraires dans la ville de Volubilis, rédigées en grec et en hébreu (Le Bohec, 1981).

Par la suite, des communautés juives se sont fixées dans les cités de l'ancienne Salé, de Meknès ou de Larache. Comme les autres peuples, les Juifs ont subi les contrecoups des divers envahisseurs – vandales puis byzantins et enfin arabes. Ces derniers ont étendu leur empire dans la région dès la fin du VII^e siècle, alliant conquête militaire et islamisation. Lors de la fondation de Fès à la fin du siècle suivant s'y sont installés des Juifs autochtones, rejoints ensuite par des coreligionnaires venus

d'Espagne. Dans les siècles suivants, la ville est devenue une capitale politique et économique, mais aussi culturelle, tant musulmane que juive. Ses érudits ont acquis une réputation qui s'étendait jusqu'au Proche-Orient, malgré les crises qui ont marqué l'histoire de la ville. Les Juifs étaient également présents dans la région subsaharienne, lieu d'un intense commerce entre l'Afrique du Nord et la zone subsaharienne, en particulier dans la vallée du Drâa ou dans celle du Souss où ils ont établi, selon certains auteurs, de véritables royaumes entre le VIII^e et le XI^e siècles et d'où ils ont été chassés par les Almoravides (Oliel, 2004). À la même période, ils jouaient un rôle important dans la prospère et longtemps tolérante cité de Sijilmassa (Jacques-Meunié, 1972), dont les rabbins entretenaient des liens avec les centres culturels de toute la Méditerranée.

Minorité active et acceptée dans les villes du Maroc islamisé, les Juifs ont subi également les conséquences de ce statut qui pouvait se révéler fragile en cas de crise. Ainsi, leur sort ne s'est pas aggravé lors de l'invasion almoravide (sauf dans le sud du pays, on vient de le voir) des Berbères venus du Sahara, désireux de rétablir une orthodoxie rigoureuse, fondateurs de la ville de Marrakech. Assignés à leur statut de *dhimmi* (voir plus loin) qui trace des limites avec les musulmans, ils ont trouvé leur place dans la société marocaine, et développé d'intenses et riches relations à la fois économiques et intellectuelles avec l'Espagne musulmane. Mais tel n'a pas été le cas lors de la conquête menée par les Almohades, Berbères venus de l'Anti-Atlas vers 1140 et désireux de retourner aux sources de l'islam (Serfaty, 2004). Partout, ils ont imposé un ordre religieux strict, laissant aux non-musulmans le choix entre l'exil et la conversion. Et les conversions se sont multipliées. Ces persécutions ont été rapportées par le poète voyageur Abraham ibn Ezra (1055-1135) dans son ouvrage *Ahah Yarad* (Serfaty, 1999, p. 38). C'est dans ce contexte que Maïmonide a quitté Cordoue pour éviter la conversion. Il s'est réfugié à Fès, où l'on peut encore voir sa maison,

qu'il a à son tour quittée du fait du climat d'intolérance qui sévissait, pour trouver un asile plus sûr dans l'Égypte alors dirigée par la dynastie des Fatimides (Bouretz, 2015). Par la suite, l'attitude des Almohades a perdu de sa rigueur et le judaïsme a été à nouveau toléré. Certains nouveaux convertis qui avaient pratiqué une sorte de marranisme avant la lettre sont retournés à leur foi, d'autres sont restés musulmans tout en conservant le souvenir de leur origine. Au fil du temps, le Maroc a pu apparaître comme une terre d'accueil pour les Juifs chassés des régions d'Espagne reconquises sur les Arabes (Catalogne, Aragon, Majorque et Andalousie à la fin du XIV^e siècle). Les nouveaux venus se sont installés dans les cités prospères du nord du Maroc, mais également dans des centres moins peuplés comme Debdou où ils ont constitué le groupe majoritaire. Cependant, le flux principal d'émigration a débuté avec l'expulsion des Juifs d'Espagne en 1492 qui les a poussés sur les chemins de l'exil au Portugal, au Maroc, en Italie et dans l'Empire ottoman. Les cités marocaines de Tanger, Tétouan, Meknès, mais aussi Rabat, Salé et Mogador ont ainsi été peuplées de Juifs espagnols qui, pour beaucoup, ont conservé leur langue et leurs traditions. Toutefois, cette arrivée massive n'a pas été sans susciter méfiance parmi leurs coreligionnaires autochtones.

La diversité du monde juif marocain

Si le monde juif marocain se caractérise par une grande diversité d'origines, de langues, de traditions et de conditions, il partage toutefois le même statut politique. D'après le Coran, les Juifs sont tolérés en tant que « gens du Livre » au sein des sociétés musulmanes. L'interprétation politique de cette injonction s'est traduite par le pacte d'Omar. Si la tradition le fait remonter au calife Omar ibn al-Khattâb (634-644), un des plus proches compagnons de Mahomet, les clauses concrètes du statut de *dhimmi* ont été fixées dans les siècles suivants et soumises à

des interprétations qui ont varié selon le contexte. En résumé, ce statut se déclinait en une première série d'interdictions qui visait à protéger l'islam et ses pratiquants. Les contrevenants pouvaient encourir la peine de mort. L'autre volet de mesures imposait aux Juifs de payer un impôt spécifique, la *jiziyia*, et leur interdisait de construire de nouveaux lieux de culte, de porter un habit particulier et de monter un cheval. Ces prescriptions pouvaient être interprétées de manière fort variable selon les périodes et les acteurs, et ont été plus ou moins rigoureusement appliquées. Il ne faut pas imaginer cet ensemble comme nous percevons le Code civil, mais comme un cadre interprétable par les autorités politiques désireuses de respecter à la fois les prescriptions religieuses et l'ordre social propre à chaque situation (Meddeb & Stora, 2013).

Au-delà du statut commun de *dhimmi*, quelle variété parmi les populations juives ! À partir du XV^e siècle, avec les migrations des Juifs venus d'Espagne, on s'est mis à distinguer entre les *Megorashim* ou exilés et les *Toshavim* ou résidents. Les différences entre ces deux groupes se marquaient dans la liturgie, mais aussi dans les langues utilisées, ainsi que dans les manières de vivre et de se vêtir. Les premiers ont imposé leurs us et coutumes dans certaines judaïcités comme à Tétouan ou à Tanger. Les noms de famille rappellent ce passé espagnol, Marciano ou Toledano. Ce sont, au sens propre du terme, des Séfarades, ce mot rappelant l'origine ibérique des populations. Une fois surmontés les premiers moments toujours difficiles de la migration, l'intégration s'est faite, plus ou moins vite et plus ou moins facilement selon les lieux et les situations sociales. Juifs et musulmans andalous – qui ont dû également quitter l'Espagne après 1609 – ont partagé le même sort, à quelques années de différence, et ont entretenu (et entretiennent aujourd'hui encore) la même nostalgie pour la terre d'Espagne. Certains ont même gardé la clé de leur maison, transmise de génération en génération. Dans tous les cas, néanmoins, l'apport humain s'est avéré bénéfique pour le Maroc et pour le judaïsme qui s'en est trouvé vivifié sur tous les plans,

démographique, économique et culturel. Les Séfarades ont su utiliser leur connaissance de l'espagnol et les réseaux familiaux pour tisser des liens commerciaux entre le Maroc, leur pays d'origine, les Provinces-Unies et plus largement, le monde occidental, comme on le verra.

D'autres exilés se sont au contraire fondus au sein du monde juif autochtone. Parmi eux se pose l'épineuse question de leurs origines. Les traditions juives les rattachent aux Hébreux venus soit au moment de la première dispersion soit après la seconde destruction du Temple de Jérusalem au I^{er} siècle après J.-C. Mais rien ne vient attester ces visions du passé, on l'a vu. Descendent-ils des tribus berbères judaïsées comme l'affirme Ibn Khaldoun (Ibn Khaldūn, traduction de 2012) ? On renverra sur ce point aux spécialistes pour trancher. Il n'en reste pas moins que l'onomastique ici atteste de la berbéricité de certaines familles (Aflo, Azoulay, etc.) (Taïeb, 2004). Dans le Sud marocain, des villages ou des *mellahs* juifs étaient encore présents jusqu'à la fin des années 1950. Leurs habitants, protégés par les autorités berbères, se livraient principalement au commerce ou à des activités artisanales délaissées par leurs voisins musulmans, comme l'orfèvrerie ou la forge. Ils parlaient les langues locales, ici le berbère, et Haïm Zafrani en apporte la preuve avec la publication d'une *Haggada* rédigée dans cette langue¹⁸ (Zafrani & Galand Pernet, 1970 ; Zafrani, 1972 et 1998). Ailleurs, la langue vernaculaire était le judéo-arabe, tandis que l'hébreu était réservé au culte et à l'érudition. Les *Megorashim* parlaient la *hatikya* ou judéo-espagnol et de magnifiques chansons conservées jusqu'à nous célèbrent dans cette langue l'amour et la nostalgie de l'Andalousie.

En Afrique du Nord, juifs et musulmans partagent une particularité, celle du culte rendu à des saints (Ben-Ami, 1990). Ce sont souvent,

¹⁸ Une *Haggada* est un texte hébreu lu lors du *seder* (repas rituel célébré lors de *Pessah*, la Pâque juive) et destiné à transmettre, particulièrement aux enfants, le souvenir de la libération des Hébreux de l'esclavage en Égypte.

pour les premiers, des rabbins ou des hommes pieux particulièrement révéérés en leur temps. Leurs tombes deviennent des lieux de pèlerinage appelés *ziyara* en arabe ou *hiloula* en araméen, fréquentés lors de la date anniversaire de la mort du saint. Ils sont également réputés prévenir ou guérir certains maux. Il arrive que juifs et musulmans partagent le culte de certains saints. La pratique, bien que condamnée à la fois dans le judaïsme et dans l'islam orthodoxes, perdure. En divers lieux du Maroc, des *hiloulot* attirent chaque année de nombreux Juifs venus du monde entier, y compris d'Israël¹⁹. Ajoutons enfin que le Maroc a été un centre religieux particulièrement intense. La Kabbale y a trouvé de grands maîtres dont le souvenir est conservé jusqu'à aujourd'hui²⁰.

Les Juifs ont surtout vécu dans les villes, regroupés dans des rues ou dans des quartiers spécifiques. Mais l'obligation d'habiter dans des zones particulières, délimitées par des portes, combinée avec l'interdiction de vivre dans la médina, remonte au XV^e siècle. Sont alors apparus les premiers *mellahs* : à Fès en 1438, puis à Marrakech en 1567, à Meknès en 1682 et à Rabat en 1808 (Bouganim, 1981 ; Corcos, 1976 ; Deshen, 1990 ; Gottreich, 2016). Dans ces quartiers vivait une population, généralement modeste, d'artisans, boutiquiers et portefaix divers qui entretenaient avec leurs voisins musulmans des liens multiples, de travail, mais aussi de culture, partageant la langue et la cuisine. La coopération professionnelle, l'entraide en période de crise et les relations amicales étaient fréquentes, parfois mises à l'épreuve pendant des moments de tension où les Juifs pouvaient alors servir de boucs émissaires aux émotions populaires, en tant que minorité sans réels moyens de défense.

¹⁹ Voir aussi dans l'actualité récente : « Les Juifs commémorent la *hiloula* », à propos d'une cérémonie qui s'est déroulée le 20 février 2020 à Toulal : <https://www.bladi.net/maroc-juifs-hiloula,64584.html>.

²⁰ La Kabbale est un courant mystique du judaïsme. Elle a été particulièrement représentée au Maroc (Zafrani, 1986).

À partir du XVI^e et surtout du XVII^e siècles, le Maroc s'est ouvert progressivement à l'Europe et a noué avec les grandes puissances des relations à la fois économiques et politiques. Les liens qu'entretenaient les Juifs du Maroc avec leurs coreligionnaires qui résidaient de l'autre côté de la Méditerranée ainsi que leur maîtrise des langues européennes expliquent en partie la place singulière (partagée avec des commerçants musulmans) qu'ils ont occupée dans cette ouverture. Ajoutons que leur statut de minoritaire toléré permettait aussi de se débarrasser d'eux quand ils étaient jugés trop encombrants. Ainsi la Hollande, où de nombreux Juifs séfarades étaient installés, est-elle devenue un partenaire économique du Maroc et un allié politique dans leur commune opposition à la monarchie espagnole. Certains négociants juifs ont bénéficié du soutien des monarques marocains pour assurer le commerce international dans lequel ils avaient une place déterminante, ainsi que des missions diplomatiques. Ils ont reçu le titre de « marchands du Sultan » (Abitbol, 1999 ; Schroeter, 2002) et contribué largement à la fourniture en blé récolté au Maroc à l'Espagne et au Portugal. Les Séfarades installés en Europe ont participé à ce mouvement, comme ces familles livournaises qui se sont installées dans le royaume du Maroc.

Samuel Pallache, à qui l'on a consacré diverses études (García-Arenal & Wieggers, 2003), illustre ces parcours singuliers. Né au Maroc dans la seconde moitié du XVI^e siècle, il a été mandaté par le sultan pour mener des opérations commerciales en Espagne, fournissant des renseignements sur ce royaume au monarque marocain, mais faisant aussi de l'espionnage au profit du premier. Chassé d'Espagne, il s'est installé dans les années 1590 à Amsterdam où il a noué des rapports avec Maurice de Nassau²¹. Il

²¹ Maurice de Nassau (1567-1625), fils de Guillaume le Taciturne, *stathouder* de Hollande, a dirigé l'armée de son pays en particulier contre la puissance alors ennemie, l'Espagne. Il est devenu prince d'Orange à partir de 1618, à la mort de son demi-frère aîné, Philippe Guillaume, prince d'Orange.

est aussi devenu un représentant du sultan et a négocié un traité d'amitié entre le Maroc et les Provinces-Unies. Démis de ses fonctions par le sultan du Maroc, Pallache a continué ses fonctions commerciales et a même été corsaire appointé par les Provinces-Unies. Ainsi s'est-il retrouvé au cœur du grand jeu diplomatique et commercial qui opposait ces dernières, république protestante, à l'Espagne, monarchie catholique, en représentant tantôt les intérêts marocains ou hollandais, tantôt seulement les siens propres.

La création du port moderne d'Essaouira au XVIII^e siècle illustre la place, mais aussi la considération dont jouissaient ces grands négociants. La ville a été fondée en 1764 par le sultan Mohammed III (1757-1790) qui a fait appel aux Juifs pour en animer l'activité commerciale, renforçant ainsi leur rôle dans le commerce international du royaume. Ils ont bénéficié d'un statut privilégié par rapport à leurs coreligionnaires (comme le droit de s'habiller à l'occidentale, tenue interdite aux Juifs ailleurs dans le royaume). Des dynasties commerciales se sont formées, représentées par les familles Corcos venue de Marrakech, Aflo d'Agadir, etc. La communauté comptait, semble-t-il, à peu près 6.000 personnes à la fin du XVIII^e siècle et tenait aussi un rôle prépondérant dans le commerce saharien.

XIX^e et début du XX^e siècles

Au cours du XIX^e siècle, les grandes puissances occidentales – Grande-Bretagne, France, Allemagne, mais aussi États-Unis et Espagne – ont exercé des pressions de plus en plus fortes sur l'économie et la vie politique marocaines (Kenbib, 1996 ; Miège, 1980). Les Juifs ont été, plus ou moins étroitement selon leur statut social, mêlés à ce contexte de crise suscité par les impérialismes d'outre-mer. Donnons-en juste quelques exemples. Nombre de marocains juifs, mais aussi musulmans se sont mis à solliciter auprès des pays étrangers le statut

de « protégés » qui les exemptait des droits et obligations envers leur souverain. Pour les premiers, c'était la possibilité d'échapper au statut de *dhimmi* et d'en appeler à la puissance protectrice étrangère en cas de démêlés avec le sultan. Leur nombre s'est accru de telle manière qu'il a provoqué le mécontentement de ce dernier. La conférence internationale de Madrid qui a statué en 1880 sur cette question a néanmoins confirmé les privilèges concédés aux protégés.

Par ailleurs, la crise politique et sociale que traversait le Maroc, aggravée par les défaites face à la France à Isly en 1844 et à l'Espagne en 1860, a accentué les tensions entre les Juifs et la population musulmane en certains endroits, comme à Tétouan en 1860. Mais à la différence de ce qui se passait dans les siècles précédents, où leur sort intéressait peu de monde, les exactions commises à l'encontre des Juifs sont devenues un enjeu international. Les institutions juives créées en France ou en Angleterre ont protesté et se sont portées au secours de leurs coreligionnaires, en s'appuyant parfois – pas toujours – sur leur État, pour qui cette question est alors devenue un moyen de pression sur la monarchie marocaine. Il ne s'agissait ici nullement de philo-sémitisme, mais de haute politique internationale et de visée impérialiste sur le royaume marocain. Ainsi, la visite au Maroc de Moïse Montefiore en 1864 s'est soldée par un *dahir*²² proclamant l'égalité entre les sujets musulmans et juifs, immédiatement contesté par les autorités politiques et religieuses du pays qui y voyaient une ingérence étrangère et une remise en cause du statut de *dhimmi*. Ce *dahir* a toutefois été appliqué, ce qui a permis aux puissances occidentales de renforcer leur contrôle sur l'État chérifien (Miège, 1961-1963).

Parmi les couches les plus élevées de la communauté juive marocaine, l'influence occidentale n'a cessé de s'étoffer. Le renforcement des

²² Un *dahir* est un décret émis par le sultan ou roi du Maroc.

liens avec l'Europe *via* le développement du commerce international, mais aussi la création des écoles de l'Alliance israélite universelle y a contribué. Fondée en 1860, cette dernière s'était donné pour but d'éduquer les enfants juifs de l'autre côté de la Méditerranée en s'inspirant du modèle scolaire français. Il s'agissait en fait d'étendre le modèle d'émancipation développé en Métropole en apportant aux Juifs la modernité des Lumières. La première école de ce qui allait devenir un réseau tout à fait impressionnant a été créée à Tétouan en 1862 et l'institution s'est étendue progressivement au pays, beaucoup plus lentement toutefois dans le Sud où ce projet modernisateur a rencontré des résistances (Kaspi, 2010). Ainsi se sont diffusés parmi les couches populaires l'usage du français, mais également l'héritage idéologique de la Révolution française. À terme a émergé une petite classe d'employés éduqués qui ont été embauchés dans les entreprises et les commerces créés durant la colonisation.

Un monde juif marocain à l'épreuve du XX^e siècle

L'instauration des protectorats français et espagnol dans le nord du pays, en 1911-1912, n'a pas fondamentalement bouleversé le statut politique des Juifs marocains. Certes, le statut de *dhimmi*, déjà remis en cause par le *dahir* de 1864, n'avait plus cours. Les Juifs demeuraient des sujets du sultan. Toutefois, dans la zone soumise à leur domination, les autorités françaises ont réorganisé les structures religieuses selon un modèle plus centralisé et contrôlé par elles. Mais dans les autres domaines, la vie juive n'a pas manqué de connaître de grands changements. Les transformations sociales induites par le nouveau régime ont eu pour conséquence le renforcement des classes moyennes, comme à Casablanca, port moderne bruisant d'activités commerciales et industrielles tournées vers le vaste monde, véritable vitrine du protectorat français. La modernité avait son revers, suscitant le déclin de certaines activités artisanales, concurrencées

par les produits venus d'Europe. Dans les *mellahs*, on a donc assisté à des mouvements contraires, entre ruine pour certains et ouverture vers les villes nouvelles qui se construisaient alors au Maroc pour d'autres. Pendant l'entre-deux-guerres, le sionisme également s'est répandu, même s'il était étroitement combattu par les autorités coloniales (Kenbib, 1994).

Les Juifs du Maroc, comme tous ceux de l'empire colonial français, n'ont pas échappé aux mesures antisémites de Vichy. Les lois qui les excluaient de la vie politique et économique sont entrées en vigueur au Maroc, corroborées par un *dahir*. Le sultan a toutefois manifesté sa réticence à les appliquer et a montré, par des gestes publics, son soutien à une communauté frappée par les autorités coloniales (Abitbol, 2012). Les historiens ont sur ce sujet des avis parfois divergents. Mais ils s'accordent à reconnaître que, en une période où le pouvoir colonial vacillait du fait des défaites françaises, de l'Occupation et de la montée du Mouvement national au Maroc, le sultan a pleinement réactivé son rôle historique de protecteur de ses sujets juifs et a fait preuve d'une liberté jusque-là empêchée par le statut politique instauré en 1912 (Kenbib, 2016 - *Juifs et musulmans au Maroc*).

Après la Seconde Guerre mondiale a commencé une page nouvelle de l'histoire des Juifs du Maroc. Avant même la création de l'État d'Israël, le monde juif s'est mis en route : l'émigration, d'abord interdite par le Protectorat, a ensuite été tolérée. Par la voie algérienne, les Juifs ont émigré en Palestine. Les émeutes qui se sont déroulées à Oujda et à Jerada, causant la mort de plusieurs dizaines de Juifs en juin 1948 après la proclamation de l'État d'Israël, sur fond de revendication nationaliste et de soutien aux Palestiniens, ont intensifié le mouvement. Jusqu'en 1956, soutenus par une antenne de l'agence juive Kadima, les départs n'ont pas cessé. L'indépendance du Maroc a semblé inaugurer une période nouvelle, les Juifs étant reconnus comme des citoyens à part entière et le premier gouvernement marocain comptant un ministre juif, Léon Benzaquen.

Mais les choses se sont compliquées par la suite. D'une part, le roi en tant que protecteur de ses citoyens juifs envisageait difficilement leur émigration. D'autre part, le conflit israélo-palestinien a joué un rôle déterminant dans les rapports entre juifs et musulmans du pays. Le Maroc en intégrant la Ligue arabe et en nouant des relations avec Nasser s'est conformé à l'attitude des autres États arabes en la matière, avec la décision par exemple de suspendre les relations postales avec Israël. Dans ce contexte, l'opinion nationaliste et populaire a eu tendance à assimiler les Juifs du pays aux Israéliens et à accroître le ressentiment à leur égard, malgré l'existence d'une élite juive décidée à jouer la carte de la citoyenneté marocaine. Le naufrage d'un bateau transportant des candidats à l'exil, le *Pisces*, en 1961, a porté l'affaire du départ des Juifs du Maroc sous les projecteurs internationaux. Des négociations engagées entre d'un côté le Congrès juif mondial et Israël, et de l'autre les autorités marocaines ont permis de déployer une émigration à la fois clandestine et tolérée (Bin-Nun, 2003).

Depuis lors, la population juive n'a cessé de décroître au Maroc. De 238.000 Juifs sous le protectorat français, 15.000 sous le protectorat espagnol et 12.000 dans la zone internationale de Tanger, soit 3 % de la population marocaine en 1948, elle n'est plus aujourd'hui que de 2.000 personnes environ. Les Juifs sont des citoyens à part entière en conservant le statut personnel hébraïque (pour le mariage et pour l'héritage, par exemple), ils sont justiciables devant les chambres rabbiniques près les tribunaux réguliers. Ils vivent dans les grandes villes (90% à Casablanca) (Kenbib, 1994).

Conclusion : le passé juif, un enjeu mémoriel au Maroc

Que reste-t-il de la mémoire historique des Juifs au Maroc ? La réponse appelle nuance et précision. Selon Aomar Boum (Boum, 2013) et Mohammed Kenbib (Kenbib, 1994), le Maroc se distingue parmi les

pays arabes par son ouverture sur ce passé. Il compte sur son sol le seul musée du judaïsme d'Orient, créé en 1997 par Simon Lévy, militant communiste et fervent citoyen marocain. Par ailleurs, à Akka, le petit musée consacré à l'histoire locale réserve toute une partie aux Juifs de la région. De manière plus générale, l'État encourage le mouvement de patrimonialisation des lieux juifs à travers le pays, souvent soutenu par des militants d'une mémoire et d'une histoire non nationalistes, plus élargie aux groupes divers (berbères et juifs) que le récit national en cours. La volonté d'apparaître comme un pays tolérant et ouvert répond à de multiples objectifs, en particulier celui de soutenir l'industrie touristique du pays. En effet, pour des raisons à la fois religieuses (participer, par exemple, à des *hiloulot* qui se déroulent annuellement au Maroc) et familiales, les touristes israéliens sont nombreux à se rendre régulièrement au Maroc.

Mais le gouvernement prend aussi garde à ne pas « normaliser » ses rapports avec Israël²³ et à ne pas se couper de l'opinion populaire farouchement opposée à ce processus, comme le montre l'enquête réalisée par Aomar Boum. Les jeunes Marocains, qui se sont très vite saisi de l'outil informatique et s'abreuvent aux chaînes proche-orientales, ont fait du soutien aux Palestiniens un impératif catégorique. Ignorant le passé juif de leur pays, ils assimilent leurs compatriotes de cette confession et tous les Juifs en général à des sionistes. La marge de manœuvre des autorités est donc bien mince entre volonté réelle de transmettre un passé où les Juifs ont joué leur part et l'hostilité ou l'indifférence d'une opinion publique au rappel de cette histoire. Mais la mémoire de ces heures et de tous ces hommes et femmes qui les ont partagées, juifs et musulmans, passe par bien d'autres canaux et se déploie un peu partout

²³ Le présent article a été rédigé en novembre 2019, soit antérieurement à la déclaration conjointe entre les États-Unis, le Maroc et Israël en décembre 2020, qui ébauche la normalisation des relations entre le Maroc et Israël (*note de l'éditeur*).

dans le monde, du Nord de l'Afrique au Nord de l'Amérique, en passant par l'Europe et le Proche-Orient où s'est installée la diaspora des Juifs marocains.

Bibliographie

Abitbol Michel (1999), *Les commerçants du roi. Tujjar al-Sultan. Une élite économique judéo-marocaine au XIX^e siècle*, Paris, Maisonneuve & Larose

Abitbol Michel (2012), *Les Juifs d'Afrique du Nord sous Vichy*, Paris, CNRS Éditions

Ami Bouganim (1981), *Récits du Mellah*, Paris, JC Lattès

Ben-Ami Issachar (1990), *Culte des saints et pèlerinages judéo-musulmans au Maroc*, Paris, Maisonneuve & Larose

Bin-Nun Yigal, (2003), « La quête d'un compromis pour l'évacuation des Juifs du Maroc », *Pardès*, 2003/1, n° 34, pp. 75-98

Boum Aomar (2013), *Memories of Absence. How Muslims remember Jews in Morocco*, Redwood City, Stanford University Press

Bouretz Pierre (2015), *Lumières du Moyen Âge. Maïmonide philosophe*, Paris, Gallimard

Corcos David (1976), « Les Juifs du Maroc et leurs mellahs », In : Corcos David (dir.), *Studies in the History of the Jews of Morocco*, Jérusalem, Rubin Mass, pp. 64-130

Deshen Shlomo (1990), *Les gens du Mellah. La vie juive au Maroc à l'époque pré-coloniale*, Paris, Albin Michel

García-Arenal Mercedes & Wieggers Gerard (2003), *A Man of Three*

Worlds. Samuel Pallache, a Moroccan Jew in Catholic and Protestant Europe, Baltimore, Johns Hopkins University Press

Gottreich Emily (2006), *Le Mellah de Marrakech, un espace judéo-musulman en partage*, traduit de l'anglais en 2016, Rabat, Publications de la faculté des Lettres et des Sciences humaines, université Mohammed V

Gottreich Benichou Emily & Schroeter Daniel J. (2011), *Jewish Culture and Society in North Africa*, Bloomington, Indiana University Press

Ibn Khaldūn (XIV^e siècle), *Le livre des exemples. II - Histoire des Arabes et des Berbères du Maghreb*, traduit de l'arabe présenté et annoté en 2012 par Abdesselam Cheddadi, Paris, Gallimard

Jacques-Meunié Djinn (1972), « Notes sur l'histoire des populations du Sud marocain », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 11, pp. 137-150

Kaspi André (dir.) (2010), *Histoire de l'Alliance israélite universelle de 1860 à nos jours*, Paris, Armand Colin

Kenbib Mohammed (1994), *Juifs et musulmans au Maroc, 1859-1948. Contribution à l'histoire des relations inter-communautaires en terre d'Islam*, thèse de doctorat en histoire, Rabat, université Mohammed V

Kenbib Mohammed (1996), *Les protégés. Contribution à l'histoire contemporaine du Maroc*, Rabat, Publications de la faculté des Lettres et des Sciences humaines, université Mohammed V

Kenbib Mohammed (2016), « Études et recherches sur les Juifs du Maroc. Observations et réflexions générales », *Hespéris-Tamuda*, vol. LI, fascicule 2 (2016), pp. 21-55

Kenbib Mohammed (2016), *Juifs et musulmans au Maroc. Des origines à nos jours*, Paris, Tallandier

Le Bohec Yann (1981), « Inscriptions juives et judaïsantes de l'Afrique romaine », *Antiquités africaines*, tome 17, pp. 165-207

Meddeb Abdelwahab & Stora Benjamin (dir.) (2013), *Histoire des relations entre juifs et musulmans des origines à nos jours*, Paris, Albin Michel

Miège Jean-Louis (1961-1963), *Le Maroc et l'Europe (1830-1894)*, Paris, Presses universitaires de France (PUF)

Miège Jean-Louis (1980), « La bourgeoisie juive du Maroc au XIX^e siècle, rupture ou continuité », In : Abitbol Michel (dir.), *Judaïsme d'Afrique du Nord aux XIX^e-XX^e siècles*, Jérusalem, Institut Ben-Zvi, pp. 25-36

Oliel Jacob (2004), « Les Juifs au Sahara », *Encyclopédie berbère*, n^o 26, pp. 3.962-3.968

Schroeter Daniel J. (2002), *The Sultan's Jew. Morocco and the Sephardi World*, Redwood City, Stanford University Press

Serfaty Nicole S. (1999), *Les courtisans juifs des sultans marocains. XIII^e-XVIII^e siècles. Hommes politiques et hauts dignitaires*, Saint-Denis, Éditions Bouchène

Serfaty Nicole S. (2004), « Histoire et identité des Juifs du Maroc : "des siècles d'altérité paradoxale" », *Horizons Maghrébins - Le droit à la mémoire*, n^o 50, pp. 43-54

Slouschz Nahum (1909), *Un voyage d'études juives en Afrique*, Paris, C. Klincksieck

Taïeb Jacques (2004), « Juifs du Maghreb : onomastique et langue, une composante berbère ? », *Encyclopédie berbère*, n^o 26, pp. 3.969-3.975

Zafrani Haïm & Galand Pernet Paulette (1970), *Une version berbère de la Haggadah de Pesah. Texte de Tinrhir du Todrha (Maroc)*, texte recueilli, traduit et commenté, Paris, Geuthner

Zafrani Haïm (1972), *Les Juifs du Maroc. Vie sociale, économique et religieuse. Études de Taqqanot et Responsa*, Paris, Geuthner

Zafrani Haïm (1983), *Mille ans de vie juive au Maroc. Histoire et culture, religion et magie*, Paris, Maisonneuve & Larose

Zafrani Haïm (1986), *Kabbale, vie mystique et magie : judaïsme d'occident musulman*, Paris, Maisonneuve & Larose

AMAZIGHITÉ À L'ÉPREUVE DU CHRISTIANISME ET DE L'ISLAM EN AFRIQUE DU NORD : HISTOIRE SCHISMATIQUE, CONTESTATAIRE ET DIACULTURELLE DES AMAZIGHS

Rachid SAÂDI ; professeur agrégé et enseignant-chercheur ; Centre régional des métiers de l'éducation et de la formation (CRMEF) de l'Oriental (Maroc)

Introduction

Les Amazighs constituent le groupe ethnique autochtone d'Afrique du Nord qu'ils appellent eux-mêmes Ta-mez-ra (*Tamzgha*). Ils ne se désignent pas comme berbères, mais comme *imazighen* (pluriel d'*amazigh*) signifiant « hommes libres ». De surcroît, l'adjectif « berbère » ayant une connotation péjorative, il a été abandonné dans le champ des études culturelles modernes pour être remplacé par *amazigh*. Pour ces deux raisons, nous optons pour le terme *amazigh* au lieu de celui de berbère.

Il est difficile de réfléchir sur les trajectoires des monothéismes en Afrique du Nord sans soulever la question de l'amazighité, c'est-à-dire de l'impact de la spécificité culturelle des Amazighs (ou le mode de présence historique des Amazighs), sur les dynamiques monothéistes qui ont profondément fait l'histoire de cette région. Notre présent papier se veut une réflexion sur l'histoire « monothéiste » des Amazighs en Afrique du Nord et sur leurs modes d'adhésion religieuse qui se sont construits entre le religieux et le politique.

Nous allons interroger, dans notre contribution, la logique des mobilités religieuses amazighes, des conversions et de la disparition du christianisme amazigh, mais aussi les contextes longs et douloureux de cette islamisation. Force est de constater que les monothéismes se sont trouvés profondément mis à l'épreuve par l'amazighité en Afrique du Nord comme l'amazighité elle-même s'est trouvée mise à l'épreuve par ces monothéismes, chacun ayant transformé l'autre (transformation réciproque).

Hypothèses et questions de recherche

Nous partons de l'hypothèse que les Amazighs ont su développer, par-delà différentes aires géographiques, une spécificité « monothéiste » inséparable des dynamiques religieuses et politiques propres à la région. Donatisme, kharijisme, berghwatisme : l'analyse des mobilités religieuses des populations amazighes montre une forte propension des Amazighs, durant cette longue trajectoire des monothéismes en Afrique du Nord, à un monothéisme schismatique et contestataire (dit aussi hérétique) au sein du christianisme et de l'islam.

Ce mode d'adhésion a souvent pris la forme de mouvements religieux populaires, spontanés ou organisés, nourris d'égalitarisme, mais aussi animés par la quête d'une autonomie par rapport aux pouvoirs, aux religions officielles et aux centres de l'orthodoxie. Cela a aussi souvent conduit vers une logique de radicalisation (puritanisme, rigorisme), de syncrétisme et de subversion des matrices fondamentales des monothéismes.

Nous pouvons définir cette question en termes de relations interculturelles entre une culturalité (ou identité) amazighe et les cultures religieuses qui se sont implantées dans toute la région de l'Afrique du Nord. Il s'agit d'un processus d'acculturation résultant de la rencontre

de deux groupes culturels, conduisant à un rapport de transculturation, c'est-à-dire à un itinéraire « par lequel une communauté emprunte certains matériaux à la culture majoritaire pour se les approprier et les refaçonner à son propre usage » (Wikipedia, en ligne). Cette transculturalité consiste à accomplir un travail de sélection, au sein d'une matrice religieuse, des éléments contestataires qui peuvent être aussi schismatiques et hérétiques.

À ce propos, on peut recourir au néologisme de « diaculturation » (*dia* : « diviser » ou « à travers ») pour désigner le fait de traverser la culture cible par une vision du monde propre aux Amazighs. Les Amazighs « n'ont pas produit de religion propre et exportable, ils ont eu à adapter à leurs besoins toutes les théologies qu'ils ont subies » (Oulhaj, p. 1). Et c'est là que réside la démarche diaculturelle caractéristique du religieux amazigh. En effet, ils auraient toujours su « opposer à leurs conquérants des schismes ou des idéologies issues de la pensée même des vainqueurs » (Servier, pp. 57-58).

À partir de l'hypothèse selon laquelle les Amazighs chercheraient à affirmer pleinement leur amazighité au travers de leur propre langue et leur propre religion, on peut parler d'un « continuum théologique » au travers des différentes adhésions monothéistes des Amazighs.

Quelques questions se posent :

- Comment les Amazighs ont-ils construit leur mode d'adhésion aux monothéismes ?
- Quels sont les contextes du passage d'un monothéisme à un autre ou du déplacement à l'intérieur d'un même monothéisme ?
- Comment les Amazighs ont-ils articulé christianisme et islam dans une sorte de « continuum » théologique ?

Notre objectif ici est d'aboutir à une description anthropologique des mobilités religieuses amazighes, sans aucune dimension essentialiste qui serait liée à un « substrat ethnique ». En fait, l'amazighité est ici comprise comme vision du monde et non pas comme marqueur ethnique.

Limites de la réflexion

Cette réflexion se heurte à un certain nombre d'obstacles et butte sur moult zones d'ombre relatives à la connaissance de l'antiquité tardive de la partie occidentale de l'Afrique du Nord. Le manque de données textuelles (Benhima, p. 316) fiables et documentées sur les spécificités religieuses et culturelles des Amazighs de l'époque dans ce qu'on appelle « le champ des études berbères » nous conduit alors sur un terrain fortement hypothétique : les articulations construites entre amazighité et monothéismes seront largement postulées.

On peut parler aussi de ce que Yassir Benhima appelle l'« orientalo-centrisme endémique », caractéristique des études d'obédience islamique allant dans le sens de l'apologie des mythes fondateurs de la conquête arabo-musulmane (Benhima, p. 315). Il s'ensuit que beaucoup de questions, comme le processus de l'islamisation ou de la christianisation antique des Amazighs, sont souvent occultées ou sous-estimées.

Notre approche sera diachronique au travers de l'évolution historique du monothéisme amazigh et synchronique en recherchant l'invariant diaculturel au travers des indices d'une religion contestataire et schismatique.

Un christianisme amazigh : pourquoi ?

Il subsiste toujours des questions sur la manière dont le christianisme a été introduit parmi les populations amazighes. Une des réponses est la naissance du christianisme parmi les communautés juives (berbères ou non) déjà influencées par le judaïsme. Au début du II^e siècle, l'Afrique du Nord est devenue un haut lieu de chrétienté et passe pour abriter un grand nombre de sièges épiscopaux avec des églises implantées en Numidie et en Maurétanie.

Plus exactement, on peut penser, selon les écrits d'un certain nombre d'historiens, que le rejet de l'Empire ainsi que la présence d'une diaspora juive ont permis une christianisation précoce des habitants amazighs. La première adhésion amazighe au christianisme serait née dans un contexte oppositionnel et contestataire : les Amazighs auraient d'abord fait partie des premiers martyrs chrétiens, avant de donner quelques grands auteurs à l'Église, comme Tertullien puis Saint-Augustin. Le mode d'adhésion des Amazighs au christianisme serait donc contestataire et s'expliquerait, en partie, par le fait qu'ils étaient anti-romains.

L'existence d'un christianisme amazigh est aussi attestée par le fait que « des chrétiens avaient fui les villes pour se réfugier dans les régions montagneuses peuplées de Berbères (comme Les *Branès*) et qu'ils y avaient fait des émules, avant que l'islam ne s'y répande » (Jehel, en ligne), ainsi que par la présence de communautés berbères chrétiennes ayant survécu à la conquête arabo-musulmane (Al-Ya'qûbî, p. 350). On peut citer aussi la thèse d'Ibn Khaldoun affirmant qu'une partie des Zenata, les Garawa (tribu de la Kahina) comme la tribu des Nefusa, qui étaient judaïsées, avaient adopté le christianisme.

Par ailleurs, on peut évoquer la thèse de Mahfoud Kaddache selon laquelle la christianisation des Amazighs n'était pas menée de pair

avec la romanisation de la région et que les populations amazighes ont embrassé la nouvelle religion pour ses idéaux de justice et d'amour, bien avant les institutions de l'Empire (Kaddache, p. 174). Dans l'adhésion des Amazighs au christianisme, il y aurait selon lui la quête d'un idéal de vie concilié avec une vision du monde ou avec une manière d'être.

Dans ce sens, Eugène Guernier pense que Tertullien, incarnant « le tempérament vif d'un Amazigh embrasé par l'étincelle de la vérité chrétienne et brûlant d'une conviction irrésistible », était « un Berbère converti ; mais sous l'identité chrétienne, il gardait toute la passion, toute l'intransigeance, toute l'indiscipline du Berbère » (Guernier, p. 185). Pour sa part Jean Koulagna pense qu'au début du II^e siècle « l'Église de Carthage est dominée par la personnalité de Tertullien, juriste et polémiste remarqué. Sa morale rigoureuse s'accommodait bien de l'intransigeance berbère, tant et si bien que sa théologie fit école » (Koulagna, p. 52).

Dans son analyse des lettres de Saint-Augustin sur la crise du christianisme en Afrique, René Pottier montre comment les Amazighs cherchaient une religion qui les « libère » de Rome. Il y montre aussi que Saint-Augustin était un « authentique Africain » et qu'il doit « à sa race les meilleures des qualités humaines » et que l'Empire romain n'a pas connu d'« adversaire plus opiniâtre que lui ». Au travers de Saint-Augustin, l'auteur s'évertue à chercher le « fond permanent du Berbère » (Pottier). Cet invariant est le fondement de notre hypothèse anthropologique sur le mode d'adhésion amazigh aux monothéismes.

Amazighs et arianisme, articulation encore impensée

On peut évoquer aussi la question de l'hypothétique engagement des populations amazighes dans le mouvement « arianiste » fondé sur la remise en question du dogme de la Trinité et sur l'idée que Jésus est

une simple personne et messenger de Dieu. Arius était lui-même amazigh, mais il y a peu de preuves que les Amazighs aient embrassé l'arianisme. Néanmoins, la relation peut être établie entre les persécutions qui ont frappé cette « hérésie » et une certaine « exclusion » des Amazighs à l'intérieur de l'Empire romain. On peut évoquer aussi l'hypothèse que l'arianisme, dont la première expression est à chercher chez Tertullien à Carthage, était beaucoup plus un choix politique, signifiant le refus de Rome, qu'un choix théologique.

Le donatisme, un christianisme amazigh ?

La première action de Rome contre l'Église africaine a été la « persécution de Dèce » (de 249 à 251) survenue après un décret obligeant les chrétiens à prier « pour le salut de l'Empereur » au travers de sacrifices et de libations. Certains religieux chrétiens (appelés *lapsi* : « traîtres ») s'y sont pliés, tandis que d'autres ont refusé – invoquant que c'était contraire à l'Évangile – et sont entrés en résistance. Si ces *lapsi* se sont vu pardonner leur « péché » après, les « résistants » leur ont toutefois refusé la réintégration dans leur fonction. Cela montre le sens du caractère dit « intransigeant » du christianisme africain.

En 313 s'est formé un mouvement religieux schismatique au cœur de l'Église chrétienne d'Afrique du Nord, largement soutenu par les Amazighs et conduit par Donatus (évêque amazigh). Il s'agit d'une révolte à la fois religieuse et politique qui a débuté en Algérie, à Baghaï, puis s'est étendue aux Aurès et à la Tunisie actuelle. Les donatistes, se considérant comme les « véritables chrétiens », se sont élevés contre la réintégration des religieux dits *lapsi*, perçus comme traîtres et apostats dans l'Église (lors de la persécution de Dèce). On peut supposer aussi que ces Amazighs résistants ont hésité à adhérer à la version chrétienne (catholique romaine) suivie par ceux qui avaient consenti à honorer les idoles païennes.

Ce mouvement de résistance était une tentative de fondation d'une Église « véritablement » chrétienne contre l'Église pécheresse, induisant le refus de l'autorité religieuse de l'Empereur, puis le rejet de l'autorité politique de Rome, avec la revendication d'une séparation de la religion et de l'État, de la liberté de la foi devant le pouvoir temporel.

En réaction à la répression du mouvement conduite par l'empereur Constantin, la popularité du donatisme n'a fait qu'augmenter et a subsisté longtemps, notamment dans les campagnes. On parle du soutien des Amazighs envers les donatistes dont ils partageaient la situation d'oppression. En fait, « les Berbères en particulier étaient anti-romains. Leur conversion au christianisme date de l'époque où Rome persécutait les chrétiens ; à présent ils soutenaient la branche de l'Église chrétienne désapprouvée par Rome » (Bainton, p. 120). Il est possible aussi de penser que « les sentiments d'appartenance linguistique, voire ethnique, comptaient parmi les facteurs tributaires du schisme donatiste » (Neill, p. 38).

Cette idée confirme la thèse de l'aspect contestataire et diaculturel caractéristique du monothéisme amazigh en Afrique du Nord au cours de cette phase de son histoire. On peut alors avancer l'hypothèse que « les révoltes des Berbères furent surtout sociales et n'eurent pas pour cause une divergence d'opinion ou d'interprétation sur ce qui était un dogme » (Basset, p. 41).

Le donatisme a donné naissance, vers l'an 340, à une sorte de secte populaire, celle des circoncillions (littéralement « ceux qui rôdent autour des fermes »), préconisant les valeurs du martyr et du suicide pour défendre l'idéal d'une société juste et égalitaire. Esclaves, ouvriers agricoles et paysans, ces nouveaux prosélytes, majoritairement amazighs, ont développé le schisme religieux donatiste (transformé en question sociale) en aspirant à une réorganisation de la société capable de réaliser sur terre le règne de l'égalité parfaite (Kaddache, pp. 192-

193). Ils s'en sont pris, entre 346 et 348, aux propriétaires terriens (meurtres, viols). Le mouvement, réprimé dans la violence, a pris fin vers le IV^e siècle.

Le mouvement circoncilien est considéré comme un aboutissement et une évolution du mouvement donatiste, continuité de la « flamme innée et anticolonialiste des donatistes », flamme qui sera nourrie par « ces nouveaux prosélytes » amazighs (Kaddache, pp. 192-193).

Disparition ou déplacement du christianisme amazigh ?

Beaucoup de questions se posent sur le rejet de l'Église africaine par les Amazighs ou encore sur la persistance du christianisme malgré l'œuvre de l'arabisation et de l'islamisation.

Des arguments existent pour expliquer la fragilité de la conversion des Amazighs au christianisme au Maghreb, comme la carence d'un substrat chrétien profond et le défaut de cadres religieux (Meynier, p. 202), cette christianisation marginale ayant favorisé leur islamisation. L'énigme reste quand même entière :

« Comment expliquer, parallèlement, que l'Africa, la Numidie et même les Maurétanies, qui avaient été évangélisées au même rythme que les autres provinces de l'Empire et qui possédaient des églises vigoureuses, aient été entièrement islamisées alors qu'aux portes mêmes de l'Arabie (campagnes égyptiennes) ont subsisté des populations chrétiennes ? » (Camps, 1989, p. 28)

Des hypothèses peuvent être avancées, comme l'invasion hilalienne²⁴, le fanatisme violent des Almohades, ou encore l'impact de l'arianisme réhabilité par l'Empereur et devenu même la doctrine de l'Église nord-africaine à l'arrivée de l'islam auquel cela aurait préparé le terrain.

Amazighs : quel mode d'entrée en islam ?

Le passage à l'islam va reconduire le même mode d'adhésion au monothéisme : contestataire, schismatique et diaculturel. On peut y voir « ce qui caractérise l'âme berbère, au-delà de la théologie, mais aussi une tendance à toujours vouloir faire descendre le paradis sur terre, à humaniser Dieu et à décentraliser la religion » (Oulhaj, p. 17). D'où l'hypothèse d'une continuité entre islam et christianisme au niveau de l'idéal social et politique des Amazighs. Ainsi, le changement de la foi amazighe n'a pas fait disparaître le schisme, lequel réapparaît à chaque fois sous de nouvelles formes, même en Berbérie islamisée.

On peut considérer l'islam amazigh comme « une continuation du donatisme populaire et un vecteur nouveau permettant d'exprimer sa foi en l'Éternel prometteur de salut » (Meynier, p. 205). De ce fait, la nouvelle religion a peut-être été spontanément « embrassée parce qu'elle venait à point pour exprimer bien des ressentiments dont les

²⁴ L'arrivée des Banu Hilal au Maghreb était l'œuvre des Fatimides pour punir la tribu berbère des Zirides, qui était leur alliée lors de l'établissement d'un État fatimide au Maroc, avant de marquer son indépendance après la conquête chiite de l'Égypte. Les Zirides sont allés jusqu'à quitter la doctrine chiite et reconnaître l'autorité du calife abbasside (ce qui a été perçu comme une trahison). Les Fatimides voulaient aussi se débarrasser d'une population indomptable et affligée par la famine. Ibn Khaldoun dépeint l'invasion des Banu Hilal comme une « nuée de sauterelles abîmant et détruisant tout ce qui se trouvait sur son passage » (Ibn Khaldoun, p. 34).

responsabilités étaient peut-être imputées à l'ordre romain/byzantin/catholique officiel » (Meynier, p. 204).

On peut avancer aussi l'hypothèse d'un continuum entre arianisme et islam, continuum fondé politiquement sur le refus de la conception théologique de l'État ; sans oublier la nature théologique de l'islam et les avantages terrestres qui peuvent en découler. En effet :

« Les *Imazighen* ne se renseignèrent pas sur les nuances théologiques, puisque de toute façon ils ne voyaient pas de grandes différences entre l'islam et l'arianisme. De plus, l'islam était une religion facile à adopter, ses rites étaient simples et faciles à démontrer. On pouvait apprendre rapidement ses rituels et les pratiquer publiquement. Quant aux aspects plus difficiles puisque privés, comme la probité, la pureté, la douceur, l'altruisme, qui étaient les clefs du christianisme, ils n'étaient guère abordés dans la nouvelle religion. Il suffisait de prononcer la *chahada* pour se dégager de l'obligation d'impôts, et peut-être s'ouvrir l'accès à un commerce fructueux et à des privilèges, et tout cela sans les complications de la repentance et de la foi, qui préoccupaient tellement les chrétiens. » (Robin, p. 283)

Le mode d'adhésion amazigh à l'islam n'en a pas moins été contestataire et diaculturel. L'islam amazigh « put revêtir les traits hérétiques, antithétiques du sunnisme orthodoxe, de l'ibadisme – variante du kharijisme, dans lequel on a pu discerner, non sans raisons, une manière de descendance du donatisme » (Meynier, p. 205).

Islamisation, violence et contextes contestataires

L'islamisation a pris, à ses débuts, la forme du *djihâd* (« guerre sainte ») par lequel les populations devaient être soumises à l'islam par la force militaire. Dans ce contexte, on peut penser que les chrétiens ne voyaient dans cette nouvelle religion « qu'une hérésie chrétienne, comme il y en avait déjà eu de si nombreuses en terre d'Afrique. Cet aspect explique que, par crainte ou par intérêt, certains soient passés à

l'islam tout en croyant demeurer fidèles à une forme de christianisme. » (Decret, p. 262)

Par ailleurs, l'islamisation du Maghreb a commencé dans un contexte de contestations et de mouvements de revendication expliquant, selon Ibn Khaldoun, que « les autochtones berbères purent se joindre aux Rûm(s) [*Byzantins*] pour les contrecarrer » (Meynier, p. 196).

Dans ce sens, on peut évoquer la mythologie relative aux Amazighs attirés par l'islam et qui auraient même rencontré le Prophète avant que les Arabes n'arrivent au Maghreb, mythologie développée dans la tradition des *Mafakhir al-Barbar* (« Les gloires des Berbères ») écrite par des chroniqueurs arabes sunnites dans une visée apologétique et construite à partir de *hadiths* dont l'authenticité n'est point établie. Une telle littérature narrative, qui est aussi une histoire imaginaire des Amazighs, cherche à passer sous silence la résistance militaire conduite par ces derniers tout au long de la conquête arabo-musulmane. Selon Ibn Khaldoun, les Amazighs auraient apostasié et renié leur appartenance à l'islam, elle-même le fruit de conversions forcées, et ce, jusqu'à douze fois en soixante-dix ans (Ibn Khaldoun, p. 215). En témoigne aussi le fait que des communautés chrétiennes et juives ont survécu aux persécutions lors des politiques intolérantes des Almohades, comme lorsque « Abd el-Moumen, en 1159, donne à choisir aux juifs et aux chrétiens entre se convertir à l'islam ou périr par le glaive » (Camps, 1983, p. 19).

La conquête arabo-musulmane a pris la forme de plusieurs campagnes de 641 à 715. Deux grandes figures amazighes conduisent la résistance à la conquête omeyyade : *Koceïla* (Aksel), chef de la tribu des « Auréba », et la reine amazighe *Dihya* (dite *la Kahina* par les historiographes arabes) (Oulhaj, p. 19).

Les références historiques présentent *Koceïla* comme chef de la tribu d'Awerba, de foi chrétienne. Al-Nowaïri rapporte que *Koceïla* aurait

été fait prisonnier par Oqba ibn Nafi qui lui aurait infligé une grande souffrance et une humiliation publique, en l'enchaînant et en le livrant en spectacle dans toute l'Afrique du Nord (Ibn Khaldoun, p. 211). Mais en 683, Koceïla « réussit à s'évader et se vengea de ses bourreaux à l'aide d'une vaste force armée amazighe et byzantine » (Robin, p. 283). Oqba est vaincu par Koceïla qui s'est même emparé de Kairouan et a régné sur une grande partie de l'Afrique du Nord. Selon certaines sources, Koceïla aurait institué un modèle politique de tolérance envers les Amazighs et les Arabes, mais il sera tué par la nouvelle armée arabe organisée pour reprendre la conquête et surtout pour le punir de la nouvelle interprétation « égalitaire » qu'il avait faite de l'islam. Des sources arabes, comme Ibn Khaldoun et Ibn Kutayba, avancent que Koceïla a vécu et est mort en musulman (Meynier, p. 24).

La résistance amazighe est alors reprise par la tribu des Jeraoua de la région de l'Aurès, tribu qui était probablement juive (des Juifs s'étaient réfugiés chez les Amazighs). Conduite par la reine Dihya (qui signifie en amazigh « gazelle »), aussi appelée la Kahina (« prêtresse » ou « sorcière » en arabe), elle a repoussé les attaques des Omeyyades et remporté beaucoup de victoires. Selon Ibn Khaldoun, Dihya était juive, pour d'autres historiens, comme Gabriel Camps, elle était chrétienne. Après sa défaite, elle est faite prisonnière par les Omeyyades puis décapitée. Sa tête est apportée au calife. La défaite des Amazighs a été un massacre : cent quatre-vingt mille d'entre eux ont été tués (Robin, p. 284), beaucoup ont subi l'esclavage, ont été mutilés ou ont été réduits à la misère (Ibn Khaldoun, p. 281).

La situation que pose la domination arabe au Maghreb est celle d'un choc interculturel entre la mentalité aristocratique arabe et la société amazighe reposant sur une structure communautaire égalitaire. Cette situation rend intelligible la thèse du continuum théologique ou de la religion diaculturelle des Amazighs puisque ces derniers « ne laissent pas de porter dans l'islam l'esprit d'indépendance qu'ils avaient déjà montré

dans le christianisme, en adoptant les schismes contre l'orthodoxie » (Basset, p. 40). L'islam amazigh s'est construit dans cette opposition à la théologie officielle des Omeyyades comme au mode d'organisation politique y afférent.

Une telle opposition semble refléter une situation politique où les Amazighs devaient rejeter l'oppression et la tyrannie fiscale des Omeyyades. En effet : « Pour éviter l'épuisement du trésor par l'extension de l'islam, les Omeyyades avaient eu l'idée ingénieuse de contraindre les nouveaux convertis au paiement de l'impôt foncier (*kharāj*) et de la capitation (*jizya*), dus régulièrement par les seuls infidèles. » (Julien, p. 361) La tendance « hérétique » et schismatique des Amazighs signifiait avant tout leur volonté de s'opposer à un statut d'infériorité et de préserver leur indépendance politique.

L'islam kharijite²⁵ et la diaculturalité amazighe

Selon René Basset, l'histoire des Amazighs musulmans est simple à exposer : « Au commencement ils sont sunnites, mais bientôt ils accueillent avec enthousiasme les idées les plus égalitaires de l'islam et se déclarent pour les diverses sectes kharijites. » (Basset, pp. 40-41) L'engouement des Amazighs pour la doctrine kharijite se justifie par le fait qu'ils y ont trouvé une « idéologie politiquement libératrice et socialement prometteuse » (Talbi, 1982, p. 46).

²⁵ Le kharijisme est, avec le sunnisme et le chiisme, une des trois branches de l'islam, né après l'assassinat en 656 de Othmane, le troisième calife. Cela a déclenché des guerres fratricides entre partisans d'Ali et de Moâwiya. Les kharijites ont été désignés de ce nom de « sortants » (*khawârij*) car ils ont refusé l'arbitrage entre Ali et Moâwiyah après la bataille de Siffin, affirmant que « l'arbitrage n'appartient qu'à Dieu ». Ce mouvement théologique et politique, persécuté par les pouvoirs sunnites, se caractérise par sa piété stricte, son intransigeance morale et son puritanisme, avec un idéal égalitaire et démocratique. Il a fait son entrée au Maroc au VIII^e siècle, surtout dans ses formes dites *sufrite* et *ibadite*, bien accueillies par les Amazighs.

De la même façon, cette doctrine peut apparaître comme le refus de la domination arabe. Son objectif politique est « le rétablissement d'un pouvoir berbère ; elle serait donc l'expression d'un sentiment indépendantiste chez les Berbères, dirigé contre les musulmans arabes orthodoxes » (Gouja, pp. 31-32). De ce fait, elle « servait de support au nationalisme berbère » (Talbi, 1982, p. 52).

Le kharijisme sufrite commence son expansion dans le Maghreb central à partir de 741 parmi les tribus Zénètes, et ce, en opposition aux Omeyyades. En 740 se déclare la grande révolte des Amazighs encadrés par des prédicateurs et des missionnaires sufrites venus d'Orient.

L'engagement des Amazighs dans le kharijisme ibadite, qui est un mouvement à la fois religieux et politique contestataire, mais aussi pacifiste et modéré par rapport au sufrisme, laisse penser que l'ibadisme est intimement lié à cette identité berbère puisque cette doctrine permet, théologiquement, aux musulmans de s'opposer au « gouverneur injuste » et de le destituer, faisant de la justice un principe absolu.

Le kharijisme était bien accueilli chez les Amazighs, sans doute en raison aussi de son démocratisme égalitaire stipulant que le pouvoir suprême est confié selon le principe du mérite moral et non selon l'appartenance ethnique (arabité) ou tribale. C'était là une réaction aux pratiques historiques des conquérants arabes considérant les Amazighs comme musulmans de deuxième degré par rapport aux Arabes. L'engouement des Amazighs pour le kharijisme reposait sur « l'idée de la légitimité de la révolte » (Kaddache, p. 165). Ce travail de libération par le kharijisme était pour les Amazighs, selon René Basset, une « tentative de créer une religion qui devait être à l'islam ce que celui-ci était au christianisme et au judaïsme » (Basset, p. 41).

Cette idée nous permet d'approfondir la thèse du continuum théologique dans la religion diaculturelle des Amazighs et d'avancer

l'hypothèse d'une continuité entre l'amazighité chrétienne et l'amazighité musulmane, continuité fondée sur des raisons qui ont trait au statut « théologique » de l'être humain. On peut supposer alors que « le christianisme berbère aurait également pu influencer le khâridjisme par la large place accordée aux œuvres par rapport à la foi, ainsi que par les notions de pureté morale et de repentir. » (Masqueray, p. 212)

On peut établir également un parallélisme entre le schisme donatiste et les révoltes kharijites, comme en témoigne le fait que des populations qui avaient un passé donatiste (dans les oasis du Djérid et du Nafzâwa) ont rallié la cause et le combat kharijites. Dans cette optique, on peut évoquer les idées communes entre les deux doctrines comme « l'égalité sociale, une rigoureuse discipline religieuse, l'importance de la qualité de celui qui dirige la communauté et le droit de le démettre s'il est indigne, le rejet de la religion officielle et du pouvoir exercé par les maîtres du pays, venus de l'étranger » (Fiaccadori, pp. 473-474). Tout cela explique largement que des Amazighs, qui avaient provisoirement adhéré à « la religion des conquérants », ont embrassé, par la suite et avec entrain, le mouvement kharijite (Prevost, 2007, p. 463).

Cela nous ramène à notre hypothèse de départ sur la religion schismatique et contestataire des Amazighs (substrat libérateur). Dans ce sens, Jean Servier pense qu'ils « n'eurent pas d'autre arme contre l'Islam, que l'Islam lui-même, aussi purent-ils dissimuler la révolte sous le couvert d'un idéal religieux : ce fut le Kharidjisme » (Servier, p. 41).

Un État ibadite a été fondé par Abderrahmane Ibn Rustum au Maghreb central et méridional en 761 (144 de l'Hégire). Il a subsisté jusqu'en 909 (296 de l'Hégire) (Benchikh-Boulanouar, p. 191). Cette période a vu le début de la reconnaissance de l'identité linguistique amazighe au sein du champ religieux puisque la langue amazighe a accédé au statut de langue écrite bien qu'en caractères arabes (Benchikh-Boulanouar, p. 194). Rappelons aussi que le chef amazigh Maysara

al-Matghari avait conduit, en 739/740, la révolte kharijite contre le gouverneur omeyyade à Tanger après avoir constitué une alliance des Amazighs matghara, meknassas et berghwatas, sous obédience kharijite. S'il est vrai que le mouvement kharijite a largement « lutté contre la domination arabe dans l'islam berbère » (Koulagna, p. 98) et a conduit à la fondation d'États amazighs indépendants, il n'en est pas moins vrai que progressivement la conversion à la nouvelle religion, « guidée parfois par le souci de maintenir ou de gagner des positions de respectabilité sociale ou économique, avait tourné l'Afrique du Nord vers l'Orient » (Koulagna, p. 98).

On peut citer aussi le mouvement chiite fatimide issu des Senhaja-Kotama, parti d'Algérie puis étendu à une grande partie du territoire amazigh. Il incarne, sur le mode schismatique, comme le kharijisme, la résistance religieuse et politique au pouvoir abbasside de Bagdad et omeyyade de Cordoue, avec une prétention légitimiste (appartenance à la demeure prophétique et appartenance alide), mais surtout avec le soutien de la tribu des Kotama de Kabylie. Cela a conduit à la fondation, par 'Obaïd Allah dit *Al Mahdi* (« messie »), en 909, d'un État fatimide présenté comme le signe de la fin de la tyrannie arabe et une revanche des Amazighs contre le conquérant extérieur.

Le berghwatisme, un islam berbérisé ?

Le berghwatisme au Maroc s'inscrit dans le mode d'adhésion contestataire et diaculturel caractéristique des Amazighs et dans leur façon de préserver l'amazighité dans son indépendance. Cette « hérésie » a profondément marqué l'histoire de l'époque tant elle a pu constituer « une religion à l'intérieur et à la périphérie de l'islam ». En général, même si elle est déconsidérée dans l'historiographie arabo-islamique officielle, les historiens y voient une réaction amazighe à la « politique

d'humiliation, de spoliation et de discrimination dont furent victimes les Amazighs après la révolte de Maisara » (Lagardère, p. 31). Le nom *Barghawâta* serait dérivé du berbère *Ilghwâtan*, c'est-à-dire « ceux qui sont sortis/qui ont dévié », traduction littérale du terme *khawârij* (« sortants »). Il se peut aussi que ce soit le nom donné à cette « secte » par les autorités pour la taxer d'hétérodoxie et d'hérésie (Buresi & Ghourgate, p. 8).

Le berghwatisme est souvent analysé comme une tentative de « berbérisation » radicale de l'islam ou un dépassement de l'islam à l'intérieur de l'islam. Mohamed Talbi pense que le berghwatisme rappelle la polémique de l'islam contre les religions judéo-chrétiennes et s'inscrit exactement dans la même logique. Il reconnaît la prophétie de Mohammed et la totalité de l'héritage biblique, mais propose de l'islam et de ses textes une nouvelle interprétation nourrie du « substrat autochtone » (Talbi, 1973, p. 220). Avec cette radicalisation, l'islam est transformé par le nationalisme amazigh en exutoire et en support véhiculaire d'une vision du monde. L'originalité de ce mouvement religieux n'est pas sa nature syncrétique combinant islam, anciens cultes et symboles païens amazighs, mais le fait qu'il a pu retourner contre les Arabes leurs connaissances religieuses, tout en utilisant la langue amazighe (Buresi & Ghourgate, p. 9).

Un Amazigh, Salih Ibn Tarif, fondateur de la dynastie des Berghwata, s'est autoproclamé prophète dans la région de l'Aurès vers 744. Il a affirmé avoir reçu une révélation, revendiquant le statut de prophète, et a composé un Coran amazigh avec un code. Il a cherché dans le Coran arabe les arguments étayant sa prophétie. Tout d'abord, pour lui, le Prophète Mohammed n'avait été envoyé qu'aux Arabes, en vertu du verset suivant : « Et Nous n'avons envoyé de Messenger qu'avec la langue de son peuple, afin de les éclairer. » (sourate *Ibrahim*) Il fallait donc aux Amazighs un prophète amazigh. D'ailleurs, le Coran n'indiquait-il pas aussi son nom

Salih al Muminin (« les vertueux d'entre les croyants ») dans le quatrième verset de la sourate *At-Tahrim*, nom qui va remplacer celui d'*Amir al Muminin* ? Il s'est identifié au *Mahdi* et est parti en Orient, en promettant de revenir à la fin des temps pour faire face à l'Antéchrist (*dajjal*) et rétablir la justice sur Terre.

Le Coran amazigh de Salih comprend quatre-vingts chapitres dont la matière est puisée aussi bien dans le Coran arabe que dans la Bible. Le code religieux berghwati est plus exigeant que celui de l'islam quant au jeûne ou aux restrictions alimentaires. Cette religion, appelée « la doctrine de Salih » et dont le fondement est clairement nationaliste, est restée secrète dans un premier temps, puis a été transmise par les descendants de Salih. Elle a été révélée au public par Younès, le troisième prince de la lignée, en 816, qui s'est institué lui-même prophète.

En 925, H'a Mîm²⁶, de la tribu des Ghomara près de Tétouan au Maroc, s'est autoproclamé prophète amazigh et envoyé de Dieu pour réformer l'islam déformé par les Arabes. Il a commencé à prêcher sa religion et s'est dit détenteur d'un livre sacré (où les heures de prière et les jours de jeûne étaient différents des prescriptions coraniques)²⁷. Il a été tué en 927 par une armée omeyyade venue de Cordoue, mais ses adeptes sont restés fidèles à sa religion jusqu'à ce que les Almoravides (eux aussi amazighs) les forcent à se convertir à l'islam.

Les Berghwata ont fondé un État de 543 à 1148 (le royaume des Banu Tarif), dans la région de Tamasna, sur la côte atlantique entre Salé et Azemmour. Ils avaient adopté une religion inspirée de l'islam

²⁶ Nom mystérieusement formé des deux lettres (le « ha » et le « mim ») figurant en tête de certaines sourates du Coran.

²⁷ Les informations principales sur cette secte sont rapportées par un historien arabe sunnite, Al-Bakri, qui montre dans son livre son opposition à cette « hérésie » (Al-Bakri, pp. 300-313)

– mais voulant le dépasser aussi – avec un Coran en langue amazighe. Cette pratique ne disparaîtra qu'avec l'avènement des Almohades. Malheureusement, il ne reste presque rien des archives des Berghwata, certainement détruites par les dynasties suivantes.

Émergence de l'islam amazigh orthodoxe

Avec les Almoravides et les Almohades, l'ancien territoire berghwati connaît un retour de l'orthodoxie et une avancée de l'islamisation et de l'arabisation des tribus amazighes. Le combat mené par les Almoravides contre les différentes « hétérodoxies » musulmanes au Maghreb aboutira à l'uniformisation religieuse du Maghreb sous la bannière du mālīkisme, se rattachant à l'autorité supérieure du calife abbasside de Bagdad (Benhima, p. 315).

Les Almohades (1147-1269) ont fait du djihad le fondement idéologique et théologique visant à réunifier la communauté musulmane, l'*Umma*, déchirée par la *fitna* (« division ») (Buresi, 2003, p. 231). Cela a conduit à des massacres, à des conversions forcées et à des violences contre les différentes « hétérodoxies » musulmanes au Maghreb, qui ont fini par mettre un terme à l'islam berbérisé des Berghwata comme au kharijisme. Ces violences n'ont pas épargné les dernières communautés juives et chrétiennes, ce qui a conduit à la disparition du christianisme amazigh et nord-africain.

Conclusion

Au terme de cette étude, nous avons vu l'étendue de la problématique du rapport amazigh aux monothéismes. L'idée d'une relation diaculturelle (contestataire et schismatique) permet de rendre intelligible, d'une part, le lien entre la violence et le sacré au sein de l'amazighité et, d'autre part, un

certain nombre de fidélités, de déplacements et de glissements dans l'histoire de la mobilité monothéiste des Amazighs. Mais cette grille d'analyse reste particulièrement relative et fragile en raison de la rareté des éclairages historiques sur la question des monothéismes des Amazighs ; c'est pourquoi des silences et des ambiguïtés traversent ce pan d'histoire.

René Basset pense que les Amazighs avaient des théologiens disputeurs, mais non de grands théologiens orthodoxes ou hétérodoxes (Basset, p. 42). Il est aussi envisageable de penser que le propre de la théologie amazighe, telle qu'elle se manifeste au travers des différentes adhésions à l'intérieur de deux monothéismes, est une tentative de redéfinir la théologie elle-même pour la mettre au service de l'Homme et non le contraire. La propension contestataire et diaculturelle des Amazighs est une manière d'interroger les monothéismes dans leur fondement humaniste et égalitaire, c'est-à-dire dans leur cohérence théologique ultime.

Bibliographie

Al-Bakri Abu 'Ubayd (XI^e siècle), *Kitâb al-Mughrib fi dhikr bilad Ifriqiya wa-l-Maghrib (Description de l'Afrique septentrionale)*, traduit de l'arabe en 1913 par le baron de Slane, rééd. 1965, Paris, Maisonneuve & Larose

Al-Ya'qûbî (IX^e siècle), *Kitâb al-Buldân (Les pays)*, traduit de l'arabe en 1937, rééd. 1967, Leyde, Brill

Bainton Roland (1967), *The Penguin History of Christianity*, vol. 1, Londres, Penguin Books

Basset René (1910), *Recherches sur la religion des Berbères*, rééd. 2013, Paris, Hachette/Bibliothèque nationale de France (BNF)

Benchikh-Boulanouar Saïda (2012), « Les Ibadites et leurs écrits (VIII^e-X^e siècle) », *Outre-mers. Revue d'histoire*, tome 99, n^o 374-375, pp. 191-205

Benhima Yassir (2011), « Quelques remarques sur les conditions de l'islamisation du Magrib al-Aqṣā : aspects religieux et linguistiques », In : Valérian Dominique (dir.), *Islamisation et arabisation de l'occident musulman médiéval (VII^e-XII^e siècle)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, pp. 315-330

Buresi Pascal & Ghouirgate Mehdi (2013), *Histoire du Maghreb médiéval. XI^e-XV^e siècle*, Malakoff, Armand Colin

Buresi Pascal (2003), « La réaction idéologique almoravide et almohade à l'expansion occidentale dans la péninsule Ibérique (fin XI^e - mi-XIII^e siècle) », In : Société des historiens médiévistes de l'Enseignement supérieur public (dir.), *L'expansion occidentale (XI^e-XV^e siècles). Formes et conséquences*, Paris, Éditions de la Sorbonne, pp. 229-241

Camps Gabriel (1983), « Comment la Berbérie est devenue le Maghreb arabe », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 35, pp. 7-24

Camps Gabriel (1984), « Avertissement », *Encyclopédie berbère*, n° 1, pp. 6-48

Decret François (1996), *Le christianisme en Afrique du Nord ancienne*, Paris, Seuil

Fiaccadori Gianfranco (1983), « Kharidjites et donatistes », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 38^e année, n° 2, pp. 470-474

Gouja Moncef (2003), *Aux origines de la pensée arabe*, Chatou, L'Arganier

Guernier Eugène (1950), *La Berbérie, l'islam et la France, tome premier*, Paris, Éditions de l'Union française

Hachim Mouna (2018), *Histoire inattendue du Maroc*, Paris, Erick Bonnier

Ibn Khaldoun (XIV^e siècle), *Histoire des Berbères*, traduit de l'arabe en 1856 par le baron de Slane, Alger, Imprimerie du Gouvernement

Jehel Georges (2006), « Les étapes de la disparition du christianisme primitif en Afrique du Nord à partir de la conquête arabe », en ligne, consulté le 10/09/2019, URL : https://www.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/les_etapes_de_la_disparition_du_christianisme_primitif_en_afrique_du_nord_a_partir_de_la_conquete_arabe.asp

Julien Charles-André (1931), *Histoire de l'Afrique du Nord. Des origines à 1830*, rééd. 1994, Paris, Payot

Kaddache Mahfoud (1972), *L'Algérie dans l'Antiquité*, Alger, Société nationale d'édition et de diffusion (SNED)

Koulagna Jean (2007), *Le christianisme dans l'histoire de l'Afrique*, rééd. 2019, Yaoundé, Éditions CLÉ

Lagardère Vincent (1989), *Les Almoravides I*, Paris, L'Harmattan

Masqueray Émile (1878), « Les kânoûn des Beni-Mzab », *Études et documents berbères*, n° 13, 1995, pp. 211-228

Meynier Gilbert (2010), *L'Algérie des origines. De la préhistoire à l'avènement de l'islam*, en particulier le chapitre : « Du christianisme à l'islam : rupture ou glissement ? », Paris, La Découverte, pp. 195-207

Neill Stephen (1964), *A History of Christian Missions (The Pelican History of the Church, vol. 6)*, Londres, Hodder & Stoughton-Penguin Books

Oulhaj Lahcen (2018), « Des Dieux et des hommes en Afrique du Nord. Ou le divin composite des Berbères », In : Bouineau Jacques (dir.), *Dieux et hommes. Modèles et héritages antiques. Volume II – Communauté et egomet*, Paris, L'Harmattan

Pottier René (2006), *Saint Augustin le Berbère*, Paris, Fernand Lanore

Prevost Virginie (2007), « Les dernières communautés chrétiennes autochtones d'Afrique du Nord », *Revue de l'histoire des religions*, 2007/4, tome 224, pp. 461-483

Prevost Virginie (2012), « L'ibadisme berbère : la légitimation d'une doctrine venue d'Orient », In : Nef Annliese & Voguet Élise (dir.), *La légitimation du pouvoir au Maghreb médiéval. De l'orientalisation à l'émancipation politique*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 55-71

Robin Daniel (1993), *L'héritage chrétien en Afrique du Nord. Une étude historique à partir du premier siècle jusqu'au Moyen Âge*, traduit de l'anglais en 2008, Noisy-le-Grand, Éditions Tamaris

Servier Jean (1990), *Les Berbères*, rééd. 2017, Paris, Presses universitaires de France (PUF)

Talbi Mohamed (1973), « Hérésie, acculturation et nationalisme des berbères Bargawata », *Actes du premier congrès d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère*, Alger, Société nationale d'édition et de diffusion (SNED), pp. 217-233

Talbi Mohamed (1982), *Études d'histoire ifriqiyenne et de civilisation musulmane médiévale*, en particulier le chapitre : « La conversion des Berbères au kharijisme ibadito-sufrite et la nouvelle carte politique du Maghreb au II^e/VIII^e siècle », Tunis, Publications de l'université de Tunis, pp. 13-80

Wikipédia, article « Transculturation », en ligne, consulté le 15/09/2019, URL : <https://fr.wikipedia.org/wiki/Transculturation>

DEUXIÈME PARTIE

**RÉCEPTION, MOBILITÉ ET
TRANSFORMATION DES MONOTHÉISMES**

CHÉRIF OUSMANE MADANI HAÏDARA DE LA THÉOLOGIE MORALE COMME DÉFENSE D'UN ISLAM AUTOCHTONE²⁸

Youssouf T. SANGARÉ ; islamologue, docteur en études arabes, maître de conférences ; université Clermont-Auvergne (France)

Introduction

« Yet, to focus so narrowly on the political does not help us to understand the complexity of the marabouts' agendas. Moreover, it does not take religion seriously and merely reduces religion to power politics. It is our contention that rather than seeing marabouts simply as actors on the political scene, their actions can be better understood if interpreted in the context of the Islamic sphere. » (Seesemann & Soares, p. 102)

Le présent article se veut un appel à des études islamologiques appliquées à l'Afrique subsaharienne²⁹. Loin d'être un désert en matière de théologie musulmane et, plus généralement, de sciences islamiques, l'islam subsaharien est traversé depuis plusieurs décennies de nouvelles querelles qui reflètent son dynamisme et sa diversité. Les figures de ces querelles et les doctrines véhiculées ne peuvent plus, selon nous, rester

²⁸ Le présent article, version écrite d'une communication orale lors du colloque *Mobilités humaines et trajectoires des monothéismes en Afrique*, s'inscrit dans le cadre de notre série d'études intitulée *En islam contemporain*, visant l'analyse de relectures contemporaines des textes fondateurs de l'islam par des érudits et penseurs musulmans, chiïtes ou sunnites.

²⁹ Nous publierons prochainement, à ce sujet, un article plus détaillé sous le titre (provisoire) « L'islam au sud du Sahara dans les études islamologiques actuelles (en France) ».

à l'écart des études islamologiques et, surtout, doivent être prises en compte dans les analyses qui s'emploient à restituer l'état et les courants de la pensée religieuse musulmane à notre époque. Puisqu'il s'agit là d'un islam, bien que subsaharien, qui se construit, se nourrit et se développe dans une « poétique de la relation » (Glissant) avec le Moyen-Orient et le Maghreb en particulier. Il est regrettable de voir certaines analyses et approches académiques réduire l'islam subsaharien à des enjeux uniquement locaux, comme s'il s'agissait d'un islam insulaire. D'autres en font un islam sans doctrine, où seules les appartenances communautaires dicteraient et motiveraient les comportements. Ainsi, l'analyse sérieuse des doctrines, qui nécessite la maîtrise des langues locales d'islam (Kane, p. 8), est souvent reléguée au second plan, voire totalement absente dans un champ disciplinaire comme l'islamologie. La tâche n'est pas des plus faciles, du fait notamment qu'à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècles, les écrits orientalistes et l'administration coloniale ont enfermé cet islam subsaharien dans un « différentiel positif » (Triaud, 1998, p. 128) – qui pèse encore de tout son poids, mais dont le temps est venu de le mettre en miettes. Cela permettra de sortir du déni d'historicité à l'égard de l'islam subsaharien, et de saisir sa dynamique et son évolution contemporaines.

Le cas de Chérif Ousmane Madani Haïdara, qui sera examiné ci-après, reflète le dynamisme, la réappropriation des textes et des doctrines religieuses, à l'œuvre en Afrique subsaharienne et aussi ailleurs dans le monde arabo-musulman. Lorsqu'il s'emploie, par exemple, à développer une théologie musulmane qui ne renie pas les valeurs traditionnelles maliennes, Haïdara s'inscrit, par ce geste, dans la lignée des nombreuses tentatives de réinterprétation des sources scripturaires à la lumière des contextes et des défis nouveaux. Aussi, l'analyse de la pensée religieuse d'un érudit comme Haïdara devrait faire partie des travaux islamologiques actuels relatifs aux discours islamiques contemporains et à leurs évolutions. Malheureusement, à ce jour, aucune recherche

islamologique n'examine son discours théologique, alors même que depuis les années 2000, au moins, il s'est imposé comme une figure majeure de l'islam subsaharien avec des disciples et des sectateurs en Côte d'Ivoire, au Burkina Faso, en Guinée, en République démocratique du Congo et dans la diaspora africaine à travers le monde.

Éléments biographiques

Figure majeure de l'islam au Mali, Chérif Ousmane Madani Haïdara est né en 1955 à Tamani dans la quatrième région administrative du pays. Lorsqu'il commence sa carrière de prédicateur dans les années 1970, il est confronté à l'hostilité du pouvoir politique³⁰, ainsi qu'au rejet d'une partie des érudits et des notables maliens. Cela s'explique par ses critiques récurrentes à l'égard des marabouts et des imams qui, selon lui, s'étaient éloignés de l'islam véritable et profitaient de la naïveté des fidèles pour s'enrichir. Dans un pays où le régime militaire et dictatorial avait réussi jusque-là à mettre sous contrôle le discours religieux, les critiques de Haïdara vis-à-vis des imams, relatives à la corruption répandue dans le pays, à la condition sociale précaire des individus, etc., apparaissaient au pouvoir comme une brèche pouvant ébranler l'ordre établi. C'est pourquoi, tout au long de ces années et jusqu'à la chute du régime militaire en 1991, Haïdara a connu plusieurs interdictions de prêcher ou des sabotages officieux³¹ de ses prises de parole en public. De telles actions étaient soutenues explicitement ou implicitement par les leaders religieux historiques du pays, qui le considéraient comme une voix remettant en cause l'ordre religieux traditionnel. À partir de 1991, profitant de

³⁰ Sous le régime du général Moussa Traoré (règne : 1968-1991).

³¹ Des coupures d'électricité, des retraits d'autorisation de prêcher à la dernière minute, etc.

la libéralisation de la presse, de la fin officielle de la censure et de l'instauration d'un régime démocratique, Haïdara va s'imposer sur la scène malienne comme le prédicateur critique par excellence de la société, de ses mœurs, de ses élites politiques, de ses figures et de ses institutions religieuses. Son mouvement, Ançar Dine (*Anṣār al-dīn*)³², a été créé dans ce contexte³³ afin de structurer ses partisans et d'être un acteur majeur de la compétition « sociale et spirituelle, voire civilisationnelle » (Holder, p. 390) qui se déploie à cette période. Dans le présent article, nous nous intéresserons essentiellement au tournant qu'ont constitué ces années 1990 dans la formation du discours théologico-normatif de Haïdara.

Thème des prêches

Des années 1970 aux années 1990, le thème principal des prêches de Haïdara est celui de la critique de « l'islam des imams » qui, répétait-il, ont réduit l'islam au seul rite de la prière et n'ont pas su, pour des intérêts personnels, exposer le vrai message du Coran. À ce propos, un passage d'un de ses prêches en 1989 résume ses griefs à l'endroit des chefs religieux : « Les gens ne comprennent plus notre religion, cela n'a pas d'autre raison si ce n'est que les chefs religieux (*karamoko*) ont abandonné Dieu au profit de la vie terrestre (*diyan*). » Et de citer cette tradition prophétique comme annonciatrice d'une telle situation : « Le jour dernier n'arrivera pas avant que n'apparaissent dans ma communauté des savants que Dieu déteste plus que Satan et Pharaon. »

³² À ne pas confondre avec le groupe djihadiste du même nom, fondé par Iyad Ag Ghali en 2012 au nord du Mali.

³³ « Au départ, il s'agit d'une association créée en 1991 par ce leader sous le nom d' "Association malienne pour le soutien de l'islam (AMSI)". » (Diallo, p. 72)

Si Haïdara critique ainsi virulemment « l’islam des imams », c’est parce qu’il considère que ce n’est pas seulement la masse des fidèles qui s’est écartée de la morale coranique, mais aussi les chefs religieux qui, pour des raisons mercantiles et pour ne pas faire de vagues face à un régime répressif, ont fait de l’islam une religion sans âme et sans influence dans la société. Haïdara se présente donc comme celui qui vient réhabiliter l’islam et exposer les enseignements prophétiques, même – c’est là un point non négociable pour lui – si ces derniers ne plaisent pas à son auditoire ni aux autorités politiques ou religieuses. Une telle posture critique contribuera à sa popularité et, très vite, lui fera gagner le surnom de *wilibali/wulibali*, c’est-à-dire « celui qui dit la vérité crue et dont on ne peut contester la parole ». Haïdara se dit incontestable (*wilibali*), car, selon lui, il ne fait que dire ce qu’a enseigné le Prophète et que les imams n’ont pas eu l’audace de transmettre jusque-là.

Le tournant des années 1990

Cette rhétorique critique vis-à-vis des chefs religieux connaît toutefois un tournant lorsque, dans les années 1990, la présence du wahhabisme prend un nouvel essor³⁴ sur la scène religieuse malienne, sous l’impulsion d’une diplomatie religieuse saoudienne active³⁵. Les

³⁴ La présence dans la région, notamment au Soudan français (le Mali actuel), des wahhabites, désignés par l’administration coloniale comme « les réformistes », remonte aux années 1930-1950 où de nouvelles associations, en rupture avec l’enseignement islamique traditionnel, ont vu le jour et se sont identifiées par les termes *salaḥī* et *wahhābī* ou par le qualificatif « les bras croisés ». Cela a été la période du wahhabisme des boursiers (ayant étudié au Maghreb ou au Moyen-Orient) et des pèlerins, dont les adeptes ont été très actifs dans les années 1950 avant de connaître, avec les indépendances, une marginalisation « par les nouveaux décideurs politiques » (Gomez-Perez, 2005, pp. 130-131 ; Triaud, 1979, pp. 195-212).

³⁵ Appuyée par le Fonds saoudien pour le développement, créé en 1974, et qui a financé, entre autres, la construction du deuxième pont de la capitale malienne : le pont du roi Fahd, du nom du roi Fahd b. ‘Abd al-‘Azīz Āl Sa‘ūd (m. 2005).

prédicateurs wahhabites s'attaquent à Haïdara en particulier sur la question de *al-bay'a 'alā al-islām* (« le serment d'allégeance à l'islam »).

Pour Haïdara, depuis ses premières prédications jusqu'à nos jours, on ne peut entrer véritablement en islam au travers de la seule formule de la *shahāda* (« l'attestation de foi »). Celle-ci doit être complétée par un serment d'allégeance tiré principalement de la sourate al-Mumtaḥana (« l'Éprouvée »), qui aborde la *bay'a* à propos des « croyantes » (*mu'mināt*) en ces termes :

« Ô Prophète ! Lorsque les croyantes viennent à toi en te prêtant serment d'allégeance et jurent
 Qu'elles n'associeront rien à Dieu,
 Qu'elles ne se livreront pas à l'adultère,
 Qu'elles ne tueront pas leurs propres enfants,
 Qu'elles ne commettront aucune infamie, ni avec leurs mains ni avec leurs pieds,
 Qu'elles ne désobéiront pas en ce qui est convenable,
 Reçois alors leur serment d'allégeance. Demande pardon à Dieu pour elles.
 Dieu est Celui qui pardonne, Il est miséricordieux. » (Coran 60, 12)

De ce passage coranique, complété par deux autres versets³⁶, Haïdara élabore un « serment de réengagement » (Holder, p. 417), en six points, que tout musulman doit prononcer en plus de la *shahāda* :

- S'abstenir de l'associationnisme (*shirk*) ;
- Ne pas voler ;
- Ne pas commettre l'adultère ;
- Ne pas tuer ses enfants ;
- Éviter toute turpitude apparente ou cachée ;
- Ne pas désobéir au Prophète.

³⁶ Coran (48, 10 et 48, 18).

Dans un contexte où les institutions religieuses sont tenues par une aristocratie religieuse, par une lignée d'imams et de familles de notables, la mise au point d'une telle *bay'a* permet de pousser les fidèles à s'engager « non pas vis-à-vis d'un maître ou d'un guide », mais à l'égard de « l'islam en tant que religion » (Holder, p. 417). Pour cette raison, la *bay'a* reformulée par Haïdara est vigoureusement rejetée par les chefs religieux au Mali et plusieurs de ses prêches créent des polémiques avec d'autres prédicateurs à ce sujet. Les wahhabites, à partir des années 1990, deviennent acteurs de ces polémiques et se positionnent clairement en concurrence de Haïdara et de son association. Depuis, les rapports entre les wahhabites maliens et lui restent conflictuels, particulièrement du fait qu'il s'est attelé à élaborer une doctrine qui se veut une alternative aux influences religieuses étrangères et donc au wahhabisme.

Avant d'exposer cette doctrine religieuse ou théologie de la rupture avec les islams étrangers, notons que Haïdara n'a pas toujours été méfiant vis-à-vis des influences étrangères, notamment du wahhabisme. En effet, avant sa prise de distance avec ce courant, Haïdara a consacré, en 1987, une soirée de prêches au commentaire des *Nawāqid al-islām* (« Les annulatifs de l'islam ») de Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb (m. 1792)³⁷. Cet opuscule, largement diffusé de nos jours, vise à mettre en garde le musulman contre les dix attitudes et pratiques pouvant annuler son adhésion à l'islam. De l'associationnisme à la sorcellerie en passant par la conduite à tenir envers les polythéistes, Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb expose dans ce livre quelques idées-forces de sa doctrine religieuse. Si le commentaire fait par Haïdara à cette occasion est incomplet³⁸, il témoigne de son approbation de la rhétorique wahhabite –dénoncée par lui dans les années suivantes.

³⁷ L'enregistrement audio de ce prêches est disponible sur le média social YouTube.

³⁸ Il ne parvient à commenter véritablement que sept annulatifs sur dix.

Par exemple, lorsqu'il arrive au troisième des *nawāqid* – qui dit : « Celui qui ne considère pas les polythéistes comme des mécréants, ou bien qui doute de leur mécréance, ou authentifie leur doctrine, devient mécréant lui-même » –, il commente ainsi :

« Par exemple, beaucoup de nos imams et parmi ceux qui prient chez nous sont des mécréants. Pourquoi ? Il suffit de regarder comment ils se comportent avec autrui, comment sont leurs enfants et, surtout, comment ils vivent de la corruption. Vivre de la corruption, l'admettre comme mode de vie pour soi et pour son entourage, c'est en faire une religion [*autre que l'islam*]. Les personnes qui agissent ainsi ne peuvent être considérées comme croyants, ce sont des mécréants. N'aie pas de doute à ce sujet, sinon tu deviens mécréant à ton tour. » (Haïdara, 1987)

Porté par les *takbirs*³⁹ venant du public, il ajoute : « Toute personne qui n'est pas musulmane qui va à l'encontre des préceptes islamiques est un mécréant. Et si un musulman met en doute ce jugement de mécréance, il devient lui-même un mécréant. » (Haïdara, 1987)

Ces passages reflètent la teneur générale de son propos puisque, en effet, celui-ci s'appuie sur ce livre pour mieux dénoncer ce que Haïdara considère comme un fossé entre l'islam pratiqué au Mali et l'islam véritable. Les exemples pris lors de ce prêche sont ainsi tous en lien avec la situation locale et inspirés par son conflit au titre de guide d'Ançar Dine avec les chefs religieux maliens. En tant que voix critique de l'islam des imams, des marabouts, il a déclaré, en préambule de son commentaire :

« J'ai promis, hier soir, d'exposer les *annulatifs de l'islam*. Voici donc les dix annulatifs de l'islam. Si l'un de ces annulatifs se trouve chez celui qui prie jour et nuit, sache que ce dernier est destiné à l'Enfer. Si un de ces annulatifs se trouve chez toi, imam de la mosquée ou grand savant du pays, alors tu précèderas dans l'Enfer tous les incroyables de la Terre. Il n'y

³⁹ Le fait de prononcer la formule *Allāhu akbar*.

a pas de polémique à avoir sur ce sujet. Je vais t'exposer ces dix annulatifs et je t'invite, par la suite, à les rapporter aux imams.

[Il ajoute sur un ton ironique :] Si tu trouves un seul imam qui parvient à réfuter l'un d'eux, alors amène-nous celui-ci, peut-être qu'il a pris son savoir directement du Prophète. » (Haïdara, 1987)

Dans la suite de son commentaire, Haïdara ne prend ses distances avec l'auteur du livre que sur un seul point, à savoir le deuxième des *nawāqid* qui indique : « Celui qui met des intermédiaires entre Dieu et lui, les invoque, leur demande leur intercession et place sa confiance en eux devient par cela mécréant selon le consensus. » Sur ce point, Haïdara ne partage pas l'opinion d'Ibn 'Abd al-Wahhāb. « Un croyant, dit-il, peut tout à fait se rendre aux tombeaux des hommes saints et prier Dieu pour bénéficier de Son assistance. Cela ne relève pas de l'associationnisme. » Le *shirk* n'advient que « si le croyant se met en tête que c'est le saint qui réalise l'assistance sollicitée et non Dieu » (Haïdara, 1987). Aujourd'hui encore, c'est un des points de controverse entre son mouvement et les wahhabites maliens, puisque chaque année Haïdara organise une *ziyāra* à son village natal pour se rendre sur la tombe de son père (qu'on retrouve également dans certaines de ses prises de parole)⁴⁰ ou d'autres membres de sa famille et de son mouvement.

En conflit avec les wahhabites

Quoi qu'il en soit, depuis son opposition avec les wahhabites, il n'est plus question, pour Haïdara, de commenter un écrit d'Ibn 'Abd al-

⁴⁰ Son père est aussi parfois intégré à son discours, comme par exemple lors d'un entretien avec la presse, en novembre 2012, lorsqu'il dit : « Je ne suis pas issu d'une famille de leaders religieux. Mon père était un commerçant. Ma mère était une ménagère. » (Haïdara, 2012)

Wahhāb. Critiqué par les wahhabites pour son interprétation de la *bay'a*, il va dénoncer le wahhabisme comme un islam étranger et arrogant. L'explication se trouve dans l'attitude des prédicateurs wahhabites qui se moquaient de sa formation uniquement locale, contrairement à la leur reçue en Arabie saoudite ou ailleurs. Haïdara, arabophone et connaissant le Coran par cœur (*hāfiẓ al-Qur'ān*), riposte en déclarant lors d'un prêche en 1990 :

« Dire "J'ai été formé à La Mecque, à Médine ou à Jérusalem", ce sont là des artifices pour tromper les ignorants. Ce qui compte, ce n'est pas le diplôme que vous avez, mais le discours que vous tenez. Votre discours est-il conforme ou non au Coran et à l'enseignement du Prophète ? »⁴¹

S'attaquant à la tenue vestimentaire des wahhabites, qui portent constamment le couvre-chef traditionnel saoudien, il déclare lors du même prêche :

« Si porter la *ghutra* fait de quelqu'un un imitateur du Prophète, sachez que Abū Lahab⁴² portait ce couvre-chef. C'était sa tradition. Toi, qui vis ici, ta tradition vestimentaire est autre. Il ne faut pas se laisser séduire par les apparences, ce qui importe à Dieu est ton comportement et ton intention, le reste n'est que mensonge. »

La critique de Haïdara à l'adresse des wahhabites ne s'arrête pas là. Il va, dans ce contexte, développer un discours et une vision religieuse en totale rupture avec l'idéologie wahhabite. Pour le guide d'Ançar Dine, il s'agit bien d'une idéologie qui fait croire au fidèle lambda que le vrai islam se trouve chez les Arabes, en particulier en Arabie saoudite, et que par conséquent ceux qui suivent les Arabes, ceux qui se soumettent à leur influence sont sur la bonne voie. Or, selon lui, il est possible d'être totalement et authentiquement musulman sans

⁴¹ L'enregistrement audio de ce prêche est disponible sur le média social YouTube.

⁴² Oncle et opposant du Prophète.

être en rupture avec la tradition de ses aïeux, sans se laisser séduire par les oripeaux d'une idéologie religieuse facteur de discorde entre les familles, dans des campagnes, etc.

Pour Haïdara il est possible, dans le contexte malien, de concilier deux notions fondamentales : la *silameya* et la *mogoya*. La première signifie « l'appartenance à l'islam », « le fait d'être musulman » ; la seconde est un concept bambara qu'il est possible d'exprimer par le mot « humanisme ». En langue bambara, *mogo* signifie « être humain », et la *mogoya* recouvre plusieurs dimensions, en particulier deux : la première est philosophique, c'est une conception de la relation à autrui et à soi-même, une vision de la vie en communauté et de ses fondements, une valeur fondamentale indispensable au bon accueil de l'étranger ; la deuxième dimension est éthique et normative, car sous cette notion se cache une grille de jugement appliquée au comportement des individus et des sociétés. En fonction de son degré de *mogoya*, un individu peut être jugé digne de foi ou de mépris. La *mogoya* s'attache ici à évaluer les valeurs véritablement pratiquées par un individu ou une société.

Pour articuler ces deux notions de *silameya* et de *mogoya*, Haïdara développe un discours religieux mettant en avant les valeurs traditionnelles ou supposées telles de la société malienne. Ces valeurs sont définies comme étant essentiellement la solidarité, la droiture, le respect d'autrui et la fidélité à ses engagements. Or, Haïdara voyait dans le wahhabisme une doctrine mettant à mal certaines de ces valeurs au travers d'un discours religieux facteur de discorde entre les fidèles. Lorsque les wahhabites lui répondent que leur doctrine est celle de l'imitation stricte du Prophète, il déclare en 1993 :

« Celui qui me dit qu'il veut imiter le Prophète, je le félicite. C'est toujours louable de vouloir imiter le Prophète. Mais on ne peut imiter le Prophète en créant la scission et la discorde entre les gens. Si le Prophète avait agi ainsi, il serait resté seul, comme Dieu a dit : "Mais si tu étais rude, au cœur dur,

ils se seraient enfuis de ton entourage." (Coran - 3, 159) Imiter le Prophète, c'est d'abord faire preuve de modération et de libéralité envers autrui. »⁴³

Ce qui symbolise ce discours de scission des wahhabites pour Haïdara est leur position sur la manière de tenir les bras lors des prières canoniques. Il rapporte, pour les besoins de sa critique, le contenu d'une lettre reçue de la part d'un partisan guinéen, résidant dans la ville de Siguiri, qui se plaint des attaques de wahhabites locaux contre ceux qui prient les bras tendus le long du corps (*al-sadl*) au lieu, disaient-ils, de faire comme le Prophète en les croisant (*al-qabḍ*). L'auteur de la lettre demande à Haïdara de se prononcer sur ce langage du corps (Piga, pp. 77-78) durant la prière et de clarifier son opinion quant à l'attitude des wahhabites. Dans sa réponse, dont nous donnons ici un long extrait, Haïdara insiste sur deux points : le premier est d'ordre théologico-normatif et le second concerne les traditions locales en matière d'accomplissement de la prière. Sur le plan théologico-normatif, il met en perspective l'idée que le Prophète n'a nullement recommandé une position spécifique des bras lors des prières canoniques. Concernant les traditions locales, Haïdara argue qu'il faut rester fidèle à la pratique des aïeux et, surtout, à leur esprit de tolérance sur ce sujet. Voici donc cette réponse dans ses grandes lignes :

« Ni Dieu ni Son Prophète n'ont indiqué la manière dont il faut placer ses bras lors de la prière. Aucun texte coranique et, encore moins, aucune parole authentique du Prophète ne dit qu'il faut prier les bras croisés ou le long du corps. Ainsi, je fais de mes bras ce que je veux. Si vous êtes en désaccord avec moi sur ce point, alors je vous mets au défi de venir me trouver avec une seule preuve irréfutable. Que celui qui affirme "Dieu dit qu'il faut prier les bras croisés" nous montre dans quel passage du Coran. [...] Voilà donc qu'ils sèment la zizanie dans nos familles sur un mensonge. Prie les bras croisés ou prie les bras le long du corps, c'est à toi de choisir. Dieu ni ne recommande la première pratique ni ne condamne la seconde.

⁴³ L'enregistrement audio de ce prêche est disponible sur le média social YouTube.

[...]

Quant au fait de prier les bras croisés, nous avons trouvé que certains de nos aïeux priaient ainsi. Mais ce n'était pas un sujet de division, de fissure dans la cellule familiale, d'emblème d'appartenance à une tendance. Maintenant, nous trouvons des villages où règne la discorde du fait de cette nouvelle religion qui condamne ceux qui ne prient pas les bras croisés. Mais, à vrai dire, si tu dois défendre une voie en la matière, tu te dois de rester fidèle à la pratique de tes aïeux, celle qui ne condamne pas autrui. Sache que tu es un infidèle, si tu condamnes autrui sur la base d'intérêts personnels⁴⁴, sans aucune preuve tirée du Coran ou venant du Prophète.

[...]

J'ai trouvé mon père accomplissant la prière les bras croisés. Ce n'est donc pas une pratique nouvelle que je découvre à l'image de ceux qui la propagent et disent : "Nos aïeux étaient dans l'erreur, il faut prier les bras croisés. C'est cela la bonne pratique." Non, mon père n'était pas dans l'erreur ; je l'ai même imité quand je n'avais pas l'âge de raison. Plus tard, lorsque j'ai atteint l'âge de raison, capable de subvenir à mes besoins, j'ai décidé d'étudier la question pour démêler le vrai du faux. Alors, j'ai trouvé que mon père n'était pas dans l'erreur. Il aurait pu, en effet, imposer cette pratique à toute la famille, puisqu'il subvenait à nos besoins, mais jamais il n'a contraint l'un de nous à prier comme lui. Mon père est décédé sans qu'une seule fois ma mère prie les bras croisés, encore moins un de mes frères. Mon père avait bien saisi la nature de cette pratique : que tu croises ou non les bras, le plus important est ton intention (*niya*). Si tu croises tes bras, l'autre qui prie les bras le long du corps reste ton frère. »

Pour Chérif Ousmane Madani Haïdara, les wahhabites, au travers de telles querelles, pensent promouvoir une connaissance authentique de l'islam au Mali alors que, dans les faits, ils piétinent le savoir-vivre local. Le guide d'Ançar Dine refuse donc cet islam mondialisé (Roy) et

⁴⁴ Pour lui, les wahhabites ont des intérêts personnels, car financés par l'étranger.

déterritorialisé des wahhabites. En outre, pour lui, le véritable problème au Mali n'est pas la connaissance de l'islam, mais la mise en pratique de ses enseignements. Il déclare à ce propos en octobre 1993⁴⁵ :

« Quand tu vois que les mosquées se sont multipliées, que le nombre de ceux qui observent la prière s'accroît, mais que, en même temps, disparaissent les valeurs voulues par Dieu, comme la fraternité (*badenya*), l'amour et l'unité, ce sont là les signes de la *muṣība* ["catastrophe"]. [...] Peut-être qu'avant les Bambara étaient polythéistes, mais ils respectaient des valeurs, veillaient à la dignité (*danbé*) et à la noblesse d'âme (*honroya*). Ce sont ces valeurs qu'il nous faut retrouver. [...] Nous devons nous entraider, sans considération ethnique. Or, aujourd'hui, nous nous bagarrons sur la position des bras lors de la prière ! Fais ce que tu veux de tes bras, cela n'intéresse pas Dieu. En revanche, Dieu te dit : "Ne fornique pas, ne corromps pas et ne sois pas corrupteur, sois droit." » (Haïdara, 1993)

Pour réactiver ces valeurs islamiques, dont il rappelle qu'elles ne sont pas étrangères à la culture locale, il n'y a nullement besoin d'aller étudier l'islam à l'étranger, encore moins d'idéaliser des doctrines et des langues étrangères, notamment la langue arabe dont il trouve la glorification assez excessive de la part des wahhabites. « Langue du Paradis », lui répondent-ils. La réplique de Haïdara en la matière reste, jusqu'à ce jour, sans réponse : « S'ils te disent que l'arabe est la langue du Paradis, demande alors quelle est celle de l'Enfer. »

Une théologie façonnée par les particularismes locaux

Si le discours du guide d'Ançar Dine a considérablement évolué, des années 1990 à nos jours, sur plusieurs questions, telles que l'éloge de

⁴⁵ Chérif Ousmane Madani Haïdara a prononcé ce prêche à Bamako, dans le quartier Baco-Djikoroni, le 30 octobre 1993. Un enregistrement audio est disponible sur la plateforme Dailymotion.

la pauvreté des érudits⁴⁶ ou encore le rapport entre religion et politique, il reste constant sur la nécessité de tisser un lien entre la *silameya* et la *mogoya*. Promouvoir un islam authentique, c'est tenir compte, selon Haïdara, de ce rapport délicat à établir avec les autres – c'est là aussi une autre définition de la *mogoya*.

Dans la vision religieuse de Haïdara, chaque érudit musulman a la responsabilité de transmettre l'enseignement prophétique en prenant en considération les singularités du public auquel il s'adresse⁴⁷. Raison pour laquelle lorsqu'il fait la promotion d'un *adab* islamique, au sens de savoir-vivre et savoir-être, Haïdara ne le présente pas comme totalement antithétique de l'*adab* bambara traditionnel, également caractérisé selon lui par le respect de la vie humaine, des parents et des aînés, l'honnêteté, etc.

Il s'ensuit que dans son conflit avec les wahhabites, Haïdara élabore un discours théologique qui, à y regarder de près, nous renvoie à la période formative de la théologie musulmane. Puisque, en effet, dans sa période formative des II^e-IV^e et VIII^e-X^e siècles, la théologie se caractérisait par des discours élaborés en fonction d'enjeux locaux, de l'état des relations avec les communautés et les minorités religieuses, etc. Ainsi, il s'agissait de discours théologiques façonnés par des particularismes locaux ; Josef van Ess parle à ce propos d'« orthodoxies locales » où les discours des « savants de la province » étaient sensiblement distincts de ceux de Damas ou de Bagdad (Van Ess, pp. 14-15). La question reste de savoir si Haïdara, avec ce discours visant à élaborer une théologie locale, n'est pas en rupture avec son époque où les idéologies religieuses, mais pas seulement, tendent

⁴⁶ Étant devenu, lui-même, un guide religieux très riche.

⁴⁷ D'où ce nouveau défi auquel va être confronté le mouvement de Haïdara (qui se répand dans la sous-région et en Europe avec la diaspora malienne en particulier) : comment répandre son enseignement en tenant compte des singularités propres à chaque pays/continent ?

à remodeler les identités nationales, à ignorer les frontières politiques. Le Mali en a fait l'expérience en 2012 lorsque, à la suite de la chute du régime de Kadhafi, des groupes armés ont investi le nord du pays avec, pour certains, la volonté d'y appliquer la *charia* – telle qu'ils la conçoivent. Cependant, dans ce contexte, au lieu de renoncer à la construction d'un islam identitaire, Haïdara va dénoncer, à plusieurs reprises, ce qu'il considère comme un envahissement de l'islam arabe. Or, disait-il, l'islam malien n'avait rien à apprendre de l'islam de ces Arabes « qui prétendent vouloir appliquer la *charia*. Qu'ils commencent par l'appliquer dans leurs pays. » Et, s'en prenant aux « complices locaux », il déclare :

« Notre islam n'est pas un copier-coller. Notre islam n'est pas le fruit d'un voyage à La Mecque où on aurait reçu de l'argent. Non. Notre islam nous vient de nos aïeux ici. Nous n'avons pas d'intérêt à défendre. Ainsi, jamais nous ne baisserons la voix par crainte [...] » (Van Ess, pp. 14-15)

Le discours conquérant de certains groupes armés constitue, pour Haïdara, un argument en faveur de la nécessité de préserver un islam autochtone non affilié à des intérêts étrangers et respectueux des codes de la *mogoya*⁴⁸.

Lors de notre intervention à la conférence organisée par Al Mowafaqa à Rabat, il nous a été demandé si, finalement, un tel discours n'était pas la revendication d'un « islam noir » ? Notre réponse a été affirmative. Bien évidemment, il s'agit là, comme l'a déjà décrit Jean-Louis Triaud, d'un « islam noir » conçu par un érudit d'Afrique subsaharienne et non par les agents coloniaux. Ainsi s'agit-il d'un islam qui revendique « sa négritude » pour mieux sortir du déni d'historicité dont il a été l'objet – de la part d'orientalistes, mais aussi d'auteurs arabo-musulmans (Triaud, 2010, p. 907).

⁴⁸ L'opposition de Haïdara aux mouvements armés et au courant wahhabite s'inscrit dans le contexte singulier de 2012, dans le « cas d'école » de la situation au Mali (Conesa, pp. 174-179).

Conclusion

Le présent article n'est pas une étude sur l'évolution de la pensée religieuse de Haïdara depuis les années 1970, lorsque débute sa carrière de prédicateur, à nos jours. Nous avons volontairement choisi de revenir sur une période importante, celle des années 1990, où commence véritablement, chez ce prédicateur, la construction d'une théologie morale islamique qui ne renie pas les valeurs traditionnelles de la société malienne. Dans un contexte de fin de la dictature militaire, ouvrant la voie à une compétition pour le leadership religieux, le guide d'Ançar Dine a cherché à se distinguer des wahhabites au travers d'un discours mariant théologie et identité culturelle. Ici se trouve un des éléments clés ayant participé à la popularité de Haïdara auprès d'une population, majoritairement analphabète, attachée aux valeurs traditionnelles. Car, en effet, ses prédications, d'un côté, apportaient des réponses à des interrogations théologiques (sur Dieu, le Prophète, l'Au-delà, etc.) – dans ce cadre, elles visaient à faire comprendre le message de l'islam sur tel ou tel sujet – et, de l'autre, comportaient un volet identitaire (en réplique à ceux qui tissaient un lien étroit entre islamité et arabité, voire arabisation culturelle). Ce lien entre la construction d'un discours théologique et la défense d'une identité n'est en rien spécifique à l'Afrique subsaharienne ni même à l'islam. Aux VIII^e et IX^e siècles, sous les Abbassides, la *shu'ūbiyya*, mouvement à majorité perse, mettait déjà en lumière la problématique de l'adhésion à une religion universaliste et de la défense d'une singularité culturelle, d'une identité⁴⁹. Une étude récente met en lumière cette même problématique dans le contexte marocain où, par exemple, pour certains fidèles,

⁴⁹ Voir par exemple Roy P. Mottahedeh.

Cette *shu'ūbiyya* réapparaîtra d'ailleurs dans le contexte des nationalismes arabes au XX^e siècle, ce que Leonard C. Biegel a appelé la *néo-shu'ūbiyya* (Gardner & Sami ; Biegel).

accomplir la prière canonique les bras le long du corps n'est plus simplement une question normative, mais une posture de résistance identitaire face au wahhabisme (El Ayadi *et al.*).

Si le discours religieux de Haïdara connaît des évolutions de nos jours, en particulier sur le rapport au politique, à la richesse, etc., la mise en avant d'un islam proprement autochtone se trouve reprise par ses disciples. Lorsque, par exemple, Ladjji Ahmad Tidiane Sangaré⁵⁰, sur la chaîne de télévision d'Ançar Dine⁵¹, évoque ses maîtres en sciences islamiques, il finit par cette formule en bambara : « L'Afrique noire n'est pas un étranger dans cette religion » (*farafina te dounan-yé ni dinai kono*), insistant ainsi sur l'idée qu'il a été formé entièrement auprès de figures locales et que leurs sciences n'ont rien à envier au savoir islamique de pays arabes. De cette manière, cet islam subsaharien, mis en périphérie (Triaud, 2010, p. 910) par l'orientalisme et l'administration coloniale, tente d'exposer et d'affirmer ses richesses propres et sa centralité en matière de savoir religieux.

Les déclarations de Ladjji Ahmad Tidiane Sangaré témoignent aussi du fait que la lutte pour un islam autochtone, initiée par Haïdara, est loin d'être gagnée aujourd'hui alors que la tension avec les mouvements néo-wahhabites prend de nouvelles formes, en particulier sur les médias sociaux. Si l'analyse de ces évolutions en cours n'est pas l'objet de notre article, nous réaffirmons la nécessité de ne pas balayer d'un revers de main⁵² le discours théologique de Haïdara, ou d'autres figures dans la sous-région, pour uniquement retenir les questions politiques et sociales qu'il suscite. La traduction de l'œuvre de Haïdara, essentiellement un

⁵⁰ Disciple de Haïdara et une des figures montantes de son organisation.

⁵¹ En février 2019.

⁵² Comme nous en avons fait l'amère expérience lors du colloque international organisé par l'institut Al Mowafaqa, à Rabat les 21 et 22 novembre 2019.

corpus oral et en langue locale, serait déjà un premier pas vers l'analyse de ces évolutions et permettrait son accès à un public de chercheurs plus large, en particulier les islamologues.

Enfin, pour finir, notons que, malgré son opposition au wahhabisme, assumée et déclarée, Haïdara demeure un érudit conservateur dans sa conception de la société et de ses valeurs, particulièrement en ce qui concerne les femmes. Sa réhabilitation de valeurs traditionnelles a pour corollaire la conception d'une société où la femme, si elle souhaite accéder au Paradis, doit une obéissance stricte à son époux. S'il s'oppose, par exemple, au port du *niqāb*, sa conception patriarcale de la société est loin d'être en rupture avec la rhétorique wahhabite sur les femmes. Pour illustrer cette vision conservatrice, il suffit de se rappeler ici qu'il a été, dans les années 1990⁵³, un promoteur et défenseur zélé de l'excision. Haïdara ira jusqu'à décrire la campagne d'organisations civiles maliennes contre l'excision comme une politique coloniale orchestrée par la France. Il a affirmé dans ce contexte : « L'excision n'est pas prescrite par l'islam. C'est une tradition de chez nous et, en tant que telle, nous y souscrivons. »⁵⁴ Haïdara, jusques aujourd'hui, n'est ainsi pas un rénovateur des mœurs ni des rapports de domination homme-femme dans la société.

Bibliographie

Al-Qurṭubī Muḥammad b. Aḥmad (XIII^e siècle), *Tafsīr al-jāmi' li-ahkām al-Qur'ān*, vol. 4, rééd. 1964, Aḥmad al-Bardūnī, Ibrāhīm Aṭfayyash (éd.), Le Caire, Dār al-kutub al-miṣriyya

⁵³ Prêche de 1990 qui n'est plus disponible en ligne.

⁵⁴ Article intitulé « Dieu n'aime pas l'excision », Maliactu.net, 22 février 2017, en ligne, consulté le 10/11/2019, URL : <https://maliactu.net/mali-mgf-dieu-naime-pas-lexcision/>.

Amar Émile (1911), « Prolégomènes à l'étude des historiens arabes par Khalîl Ibn Aibak aṣ-Ṣafadî, publiés et traduits d'après les manuscrits de Paris et de Vienne », *Journal Asiatique*, série 10, tome 18, pp. 5-48

Biegel Leonard C. (1972), *Minderheden in het Midden-Oosten. Hun betekenis als politieke factor in de Arabische wereld*, Deventer, Van Loghum Slaterus

Conesa Pierre (2016), *Dr. Saoud et Mr. Djihad. La diplomatie religieuse de l'Arabie saoudite*, Paris, Robert Laffont

Demiri Lejla (2013), *Muslim Exegesis of the Bible in Medieval Cairo. Najm al-Dīn al-Ṭūfī's (d. 716/1316) Commentary on the Christian Scriptures. A Critical Edition and Annotated Translation with an Introduction*, Leyde, Brill

Diallo Mamadou Diarafa (2018), *Le Mali contemporain. Fragilités et possibilités*, Paris, L'Harmattan

El Ayadi Mohammed, Rachik Hassan & Tozy Mohamed (2007), *Al-islām fī l-hayā al-yawmiyya. Baḥth ḥawla al-qiyam wa-l-mumārasāt al-dīniyya bi l-Maghrib*, Casablanca, al-Markaz al-maghribī fī l-'ulūm al-ijtimā'iyya / étude également publiée en français : *L'Islam au quotidien. Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc*, Casablanca, Éditions Prologues

Gardner Georg H. & Sami Hanna (1969), « Al-Shu'ubiyah Updated », *Arab Socialism. [al-Ishtirakīyah al-'Arabīyah] A Documentary Survey*, Leyde, Brill, pp. 80-97

Glissant Édouard (1990), *Poétique de la Relation. Poétique III*, Paris, Gallimard

Gomez-Perez Muriel (2005), « Trajectoires de l'islam en Afrique de l'Ouest », *Esprit*, août-sept. 2005, pp. 128-147

Haïdara Chérif Ousmane Madani (1987), prêche, en ligne,

consulté le 02/11/2019, URL : <https://www.youtube.com/watch?v=WYKM3qDaeAg>

Haïdara Chérif Ousmane Madani (1990), prêche enregistré sur cassette analogique : « Haïdara – Al Kiyama » (*Le jour du jugement*) dont le contenu est en ligne, consulté pour la dernière fois le 02/08/2021, URL : <https://youtu.be/WuraSr44Fw>

Haïdara Chérif Ousmane Madani (1993), prêche enregistré sur cassette analogique : « Haïdara – *Silameya* » dont le contenu est en ligne, consulté pour la dernière fois le 02/08/2021, URL : <https://youtu.be/sl91p8ezDCI>

Haïdara Chérif Ousmane Madani (1993), prêche, en ligne, consulté le 02/11/2019, URL : <https://www.dailymotion.com/video/x6gupax>

Haïdara Chérif Ousmane Madani (2012), entretien avec la presse, en ligne, consulté le 02/11/2019, URL : <http://bamada.net/interviewcherif-ousmane-madani-haidara-une-voix-captivante-sur-la-voie-de-dieu>

Holder Gilles (2012), « Chérif Ousmane Madani Haïdara et l'association islamique Ançar Dine. Un réformisme malien populaire en quête d'autonomie », *Cahiers d'études africaines*, n° 206-207, pp. 389-425

Kane Ousmane & Triaud Jean-Louis (dir.) (1998), *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris, Karthala-IREMAM-Maison des Sciences de l'Homme (MSH)

Mottahedeh Roy P. (1976), « The Shu‘ûbîyah Controversy and the Social History of Early Islamic Iran », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 7, n° 2, pp. 161-182

Piga Adriana (2006), *Les voies du soufisme au sud du Sahara. Parcours historiques et anthropologiques*, Paris, Karthala

Roy Olivier (2004), *L'islam mondialisé*, Paris, Seuil

Seesemann Rüdiger & Soares Benjamin (2009), « 'Being as Good Muslims as Frenchmen': On Islam and Colonial Modernity in West Africa », *Journal of Religion in Africa*, vol. 39/1, pp. 91-120

Triaud Jean-Louis (1979), « Le mouvement réformiste en Afrique de l'Ouest dans les années 1950 », In : Collectif (1981), *Mémoires du Centre d'études sur les relations entre le monde arabe et l'Afrique (CERMAA)*, Paris, Publications Langues'O, pp. 195-212

Triaud Jean-Louis (1998), « L'Islam vu par les historiens français », *Esprit*, oct. 1998, pp. 110-132

Triaud Jean-Louis (2010), « L'Islam au sud du Sahara. Une saison orientaliste en Afrique occidentale. Constitution d'un champ scientifique, héritages et transmissions », *Cahiers d'études africaines*, n° 198-199-200, pp. 907-950

Van Ess Josef (2002), *Prémices de la théologie musulmane*, Paris, Albin Michel

SYNCRÉTISME OU APPROPRIATION DES ÉCRITURES ? TENSIONS DANS LA TRADUCTION DU NOUVEAU TESTAMENT EN LANGUE DII AU CAMEROUN

Jean KOULAGNA ; théologien et bibliste ; institut Al Mowafaqa (Maroc)

En guise d'introduction

Le concept d'inculturation/contextualisation fait partie du vocabulaire théologique contemporain, en particulier depuis que les missions chrétiennes d'Occident ont fait (re)naître le christianisme dans les régions du monde qui n'étaient pas traditionnellement chrétiennes. Bien vite, on s'est aperçu de la nécessité pour les nouveaux chrétiens de dépasser le christianisme missionnaire qui se confondait bien trop souvent avec le projet colonial et civilisateur (Koulagna, 2007, pp. 162-172), d'autant plus que le christianisme a rapidement évolué dans l'hémisphère sud où il est devenu majoritaire par rapport à l'Europe et l'Amérique du Nord. Le christianisme, comme l'islam, est devenu une religion africaine, avec des modes d'appropriation variés, mais aussi, parfois, avec des procédés de transformation et de monothéisation des traditions religieuses locales. Entre christianisation des traditions locales et africanisation des dogmes et pratiques chrétiens, le monothéisme chrétien connaît des fortunes diverses et des trajectoires complexes. La traduction de la Bible apparaît comme un des lieux d'expression de ces rapports qui peuvent être conflictuels ou, en tout cas, ambigus.

La présente étude tente d'illustrer, à partir de la traduction du Nouveau Testament dans la langue *dii* (le *yqg dii*), au Nord-Cameroun,

une tension entre un besoin d'appropriation du message chrétien et une résistance à ce qui est perçu comme du syncrétisme au sens missiologique traditionnel du terme. Elle s'articulera en cinq points. Le premier partira des généralités sur l'histoire de la traduction de la Bible comme mode d'appropriation depuis l'Antiquité. Le deuxième présentera les Dii du Cameroun avec leur spiritualité et l'histoire de leur rencontre avec le christianisme (et l'islam). Les deux points suivants s'intéresseront aux difficultés et aux tensions liées, dans la traduction du Nouveau Testament en langue dii, à l'adaptation du vocabulaire religieux traditionnel aux dogmes chrétiens et au sentiment d'une double allégeance religieuse. Le dernier point abordera de façon générale ce qui apparaît comme une invention rétrospective, par historicisation et reconversion de la catéchèse chrétienne, d'un monothéisme artificiel attribué à la tradition ancestrale.

Mon approche de la situation est simplement factuelle et descriptive et n'entend pas porter un quelconque jugement de valeur sur quelque aspect que ce soit. En d'autres termes, il n'est aucunement question, ici, d'établir une hiérarchie des valeurs entre les monothéismes et les autres formes de spiritualité et/ou de religiosité, ni de dire si le fait d'esquiver des concepts dans la traduction ou de réinventer un sens à d'autres est bien ou moins bien. Il peut être difficile d'assumer une neutralité méthodologique à partir de ma propre position de pasteur, donc comme acteur d'un monothéisme. Mais le pasteur que je suis est aussi un Dii élevé dans la tradition dii avant son contact avec la civilisation occidentale et le christianisme, et qui entend assumer cette identité et la vivre pleinement en essayant de gérer au mieux, conscient que ce n'est pas chose aisée, les conflits potentiels entre les deux cultures et entre les deux formes de spiritualité.

La traduction des Écritures saintes comme mode d'inculturation et d'appropriation

Dès le III^e siècle avant J.-C., la traduction fait partie de l'histoire de la Bible. Les juifs hellénophones d'Égypte, qui n'avaient plus la pratique de la langue hébraïque, avaient besoin, pour s'approprier la Torah puis les autres livres de notre Ancien Testament, d'une traduction grecque des Écritures. Cette première traduction, c'est la *Septante*, nom issu d'une tradition⁵⁵ qui rapporte que soixante-dix savants auraient traduit en soixante-dix jours l'ensemble du texte qui leur avait été soumis à cet effet. Elle a permis aux juifs de la diaspora de se réapproprier ces Écritures dans leur nouvel environnement culturel. À côté de cela, les manuscrits araméens d'Éléphantine, toujours en Égypte, témoignent d'une activité importante liée à la traduction et à l'appropriation, dans un contexte étranger, de l'héritage juif. D'autres traductions suivront, soit à partir de l'hébreu (la *Peshitta*, version syriaque, II^e siècle après J.-C.), soit à partir du grec (la *Vieille latine*, vers le I^{er} ou le II^e siècle après J.-C.), réalisées plutôt dans les milieux chrétiens, dans un contexte missiologique.

L'histoire de l'expansion du christianisme s'est accompagnée, assez souvent, de la traduction totale ou partielle de la Bible, et l'enracinement local et durable du message chrétien dépend en grande partie de ce fait. Des exemples l'illustrent. En à peine un siècle, le christianisme nord-africain a presque entièrement disparu en partie parce qu'il était resté latin et sans ancrage réel au sein des populations berbères, tandis que du côté de l'Égypte où la Bible a été traduite en langue copte, il a pu subsister en dépit de la déferlante musulmane aux VII^e et VIII^e siècles.

⁵⁵ Cette tradition est celle de la *Lettre d'Aristée* (un pseudépigraphe du II^e siècle av. J.-C.) reprise plusieurs fois par des auteurs du I^{er} siècle ap. J.-C. : Philon d'Alexandrie et Flavius Josèphe par exemple.

Mais au-delà de son intérêt missiologique, la traduction biblique est aussi une rencontre, à la fois linguistique et culturelle. Celle-ci peut non seulement infléchir ou remodeler la théologie du texte source en fonction de la langue cible, mais aussi attribuer de nouveaux sens à des mots, concepts et expressions de la langue source tout en enrichissant la langue cible de mots, concepts et expressions qui lui sont tout à fait étrangers. Cela peut se passer dans un cadre banal de jeu d'équivalences lexicales, par exemple la traduction des concepts « sacrifice », « autel » ou « péché » dans une langue dans laquelle ces concepts sont inexistantes ou comportent des connotations étrangères à la Bible, ou dans des constructions plus complexes, par exemple la réponse donnée par Dieu à Moïse près du buisson ardent dans le Livre de l'Exode (3, 14) (אֲנִי הוּא אֲשֶׁר) – littéralement « je serai qui/ce que je serai », rendue en grec par εἶμι ὁ ὢν – littéralement « moi je suis celui/ce qui est (l'étant) ». Cette traduction, tout en étant une des meilleures possibles⁵⁶, n'en modifie pas moins la perception de Dieu. Dans un cas comme dans l'autre, les glissements sémantiques sont rarement banals, et les traducteurs se retrouvent souvent face à des décisions difficiles et quelquefois conflictuelles⁵⁷ à prendre qui, si elles sont acceptées, peuvent orienter la théologie des utilisateurs ou réinventer leur langue.

Aussi rencontre-t-on assez régulièrement, dans la traduction de la Bible dans les langues africaines, des situations de tension entre, d'une part, une tentative d'évitement de certains concepts traditionnels par crainte de syncrétisme et, d'autre part, un effort d'inculturation et

⁵⁶ Grammaticalement il ne pouvait en être autrement. L'hébreu biblique n'a pas de présent dans le sens du français. Le présent est compris dans l'accompli ou l'inaccompli, en fonction du contexte, ou est exprimé par le participe actif. C'est ce que le grec a rendu ici. Pour le verbe « être » (היה), le présent peut simplement être exprimé par l'absence du verbe.

⁵⁷ Les conflits peuvent être linguistiques, culturels ou théologiques, en particulier au regard du rapport des chrétiens à leurs traditions religieuses ancestrales, notamment par crainte du syncrétisme religieux ou de ce qui pourrait être perçu comme tel.

de réinvestissement de ces mêmes concepts dans la Bible et dans la catéchèse ecclésiale. La traduction du Nouveau Testament en langue dii illustre assez bien ces tensions.

Une présentation sommaire des Dii du Nord-Cameroun

Les Dii, auxquels les colons peuls musulmans ont attribué l'ethnonyme péjoratif de Duru⁵⁸, estimés à un peu plus de 60.000 âmes (Joshua Project, en ligne)⁵⁹, sont présents dans les régions administratives de l'Adamaoua et du Nord au Cameroun, en particulier dans les hauts plateaux de Ngaoundéré et ses environs, ainsi que dans la vallée de la Bénoué. Les principales études sur ce peuple sont celles de l'anthropologue canadien Jean-Claude Muller essentiellement axées sur l'organisation sociale et les rites traditionnels (mariage et circoncision) (Muller, 1997, 1998, 1999, 2002, 2006), celles du pasteur linguiste

⁵⁸ Une étymologie populaire fait dériver ce nom d'une affirmation peule (en dialecte adamaoua) : *Kambe, be duuri haa do* (« ceux-ci ont mis long ici » – le verbe *duuri* est lui-même issu vraisemblablement d'une déclinaison du verbe français « durer » –, tandis qu'en fulfuldé on utilise le verbe *fabbugo* [conjugué : *fabbi*] ou *neebugo* [conjugué *neebi*] pour exprimer cette idée de durée), indiquant ainsi leur ancienneté sur le site qu'ils occupent et à l'intérieur duquel des migrations de quelques groupes ont eu lieu du nord vers le sud. Mais il est plus probable que le nom *Duru* vienne plutôt du verbe *durugo* [conjugué *duri*] qui signifie « paître » et véhiculerait l'idée méprisante que les Foulbé verraient les Dii comme un troupeau à faire paître. Les rapports souvent tendus sur le plan politique encore aujourd'hui, en particulier dans l'Adamaoua, tend à conforter cette lecture.

⁵⁹ Il s'agit d'un projet de cartographie et d'estimation des populations (*Global Mapping International*), en ligne.

américain Lee Bohnhoff plutôt orientées vers le système linguistique⁶⁰, et celles de l'historien et archéologue camerounais dii Innocent Abdoul Sardi sur la métallurgie (Sardi, 2014 et 2017). À ces études on peut ajouter celle de l'historien norvégien Tomas Sundnes Drønen sur l'histoire de la mission norvégienne en pays dii (Drønen, 2009).

On ne sait pas grand-chose de l'origine de ce peuple. Faute de documentation écrite remontant au-delà du XX^e siècle, on en est souvent réduit à raccorder des morceaux d'histoire présentés par les différents groupes dii pour essayer de construire une histoire linéaire (Sardi, 2018, pp. 61-98). Des sources occidentales du XX^e siècle affirment que les Dii seraient venus du « Soudan français » à partir du XV^e siècle, et du Baguirmi tchadien, et se seraient installés au nord du Cameroun, dans le Mayo Rey et plus à l'ouest, jusqu'à Yola au Nigeria, avant de se répandre plus au sud, dans l'Adamaoua, pour échapper aux exactions du *lamido* (sultan peul) de Rey-Bouba (Tessmann, cité par Salasc)⁶¹. Mais c'est à peu près tout ce que nous savons, et nous ne possédons aucun détail sur ces mouvements migratoires ni sur le style de vie et de religiosité caractéristiques de cette époque. Au niveau linguistique, les Dii se répartissent globalement en deux grands groupes : les Yağ dugun

⁶⁰ Sans les intégrer à la bibliographie, nous signalons ici les principales études de Lee Bohnhoff :

- 1971, *Introduction à la phonologie et à la grammaire duru*. 2 vol., Yaoundé, université fédérale du Cameroun ;
- 1986, « Yağ Dii (Duru) pronouns », In : Wiesemann Ursula (dir.), *Pronominal systems*, Tübingen, Gunter Narr, pp. 103-29 ;
- 1993, « Décalages entre cultures, illustrés par la traduction en langue dii », In : Adala Hermenegildo & Boutrais Jean (dir.), *Peuples et cultures de l'Adamaoua (Cameroun)*, Paris-Ngaoundéré, ORSTOM-Anthropos, pp. 235-246 ;
- 2003, avec Boyd Raymond, « Les marqueurs de proposition en langue dii (yağ dii) », *Journal of African Languages and Linguistics*, n^o 24, pp. 1-29.

⁶¹ Günter Tessmann est cité dans plusieurs travaux de mémoire, par exemple Djidjiwa Yacoubou (1998), *Pratique évolutive de la circoncision et processus éducatif chez les Dourou*, mémoire pour le diplôme de conseiller d'orientation scolaire, universitaire et professionnelle (DIPCO), Yaoundé, École normale supérieure (ENS), p. 10 ; Salasc L. (1936), *Notes sommaires sur les habitants de la région de la Bénoué*, inédit, p. 2.

et les Yag dii, qui eux-mêmes sont constitués de plusieurs groupes dialectaux⁶².

Dans un article précédent dont nous reprenons ici quelques éléments, nous avons montré que les Dii ont une existence profondément pénétrée par le religieux. Il n'y a, pour ainsi dire, aucun aspect de la vie courante qui ne soit empreint de religieux (Koulagna, 2014, p. 137), même s'il faut se garder de vouloir faire correspondre cette spiritualité aux canons religieux conventionnels en termes de monothéisme ou de polythéisme, cette conventionnalité ayant une connotation impérialiste et coloniale. Le vocabulaire dii du religieux fait en effet assez peu de place à l'idée d'un dieu unique ou même de divinités au sens théologique et abstrait habituel d'êtres ou d'esprits supérieurs auxquels le sujet ferait allégeance.

Aujourd'hui les Dii sont partagés entre le christianisme et l'islam, à peu près à égalité. La source du *Joshua Project* indique 45% d'adhérents au christianisme, mais ne dit rien des adhérents à l'islam (Joshua Project, en ligne). Le pourcentage est sans doute à peu près le même. En général, l'ensemble des populations se définit par rapport à ces deux appartenances (chrétienne et musulmane), même si les croyances et pratiques religieuses traditionnelles demeurent omniprésentes (Koulagna, 2020). Le contact avec l'islam s'est opéré au cours du XIX^e siècle, d'abord par le fait des Foulbé nomades, ensuite et surtout par le djihad islamique d'Ousman Dan Fodio. Le christianisme, lui, est introduit par les missions chrétiennes au cours du XX^e siècle (les luthériens de la *Sudan Mission* américaine et de la *Société des missions norvégiennes* au milieu des années 1920, d'une part, et les catholiques des Oblats de Marie Immaculée vers les années 1930-1940, d'autre part) (Lode, pp. 43-45 et 88-90 ; Plumey).

⁶² Le yag dugun est constitué des Ságzee, des Pąan, des Naan, des Sąan et des Hąun, et le yag dii des Mam na'a, des Mam be', des Gąum et des Mgbang (Sardi, 2018).

Depuis lors, hormis dans les moments de circoncision et de rites associés ou parallèles (comme le *séw* des femmes), la pratique de la religion traditionnelle dans la vie quotidienne se fait séparément et de façon informelle, presque dans la clandestinité. Le caractère clandestin des pratiques religieuses traditionnelles est dû au double fait d'une occidentalisation qui les présente comme surannées et de l'islamisation ou de la christianisation – et surtout dans le cadre de cette dernière, le christianisme les condamnant comme du paganisme, voire du fétichisme. Ce facteur aura des répercussions sur les procédés de traduction de la Bible (la traduction du Coran n'étant pas encore, à ma connaissance, au programme dans cette communauté), et donc d'adoption et d'appropriation du monothéisme.

Traduction de la Bible en yag dii et tension entre contextualisation et résistance au syncrétisme

L'histoire de la traduction de la Bible en yag dii a officiellement commencé avec la naissance de l'Église évangélique luthérienne du Cameroun (EELC) au début des années 1960. Le dialecte *mam be'* de la région de Mbé a été choisi pour cette opération en raison de sa position géographique par rapport à l'espace occupé par les Dii. Mbé apparaît, en effet, comme le centre naturel des Dii du Cameroun. C'est en 1962 qu'un comité de langue dii a été mis en place et qu'un projet d'alphabétisation, qui suppose un travail de standardisation préalable, a été initié avec quelques difficultés dues à des conflits stratégiques entre les sociétés missionnaires responsables techniques et financiers du projet. En 1966, les premières portions du Nouveau Testament ont commencé à être traduites, en l'occurrence l'*Évangile selon Marc*, mais aussi le *Petit catéchisme* de Luther dans une version abrégée et adaptée en Afrique du Sud, et des cantiques issus des Églises luthériennes américaines. En 1970, tout le Nouveau

Testament était achevé (Lode, pp. 213-214), mais il n'est finalement publié et dédié⁶³ qu'en 2001.

Une des premières questions qui a secoué les chrétiens dii à cette époque-là et jusque dans les années 1990 a été de savoir si Dieu devait être vouvoyé ou pas. Les langues bibliques et celles par lesquelles le message de l'Évangile a été apporté en pays dii tutoient ordinairement Dieu, alors que dans la culture dii le vouvoiement est plus naturel pour une personne que l'on respecte, à plus forte raison s'il s'agit de Dieu. Une des causes de ce problème est la conception même du divin, sur lequel nous reviendrons plus loin. Les missionnaires et une partie des croyants dii de l'époque estimaient que le vouvoiement prêterait le flanc à une sorte de polythéisme, donc à un retour à la spiritualité traditionnelle, ou à du syncrétisme. Le non-dit de ce débat repose sur la perception de cette spiritualité traditionnelle considérée comme diabolique ou soupçonnée de l'être, comme tous les rites et manifestations culturels. Devenir chrétien, dans ces conditions, impliquait donc l'abandon de sa culture (excepté la langue – encore qu'à l'école coloniale il était interdit de parler la langue locale) au profit d'un mode de vie conforme à celui de l'évangéliste. Aujourd'hui le tutoiement de Dieu s'est imposé à la faveur de cette traduction du Nouveau Testament.

En matière de traduction proprement dite, des choix lexicaux illustrent bien cette tension. Un des cas les plus frappants est la traduction des concepts « sacrifice », « temple » et « autel ». Les Dii ont l'habitude d'offrir des sacrifices, non pas à un dieu ni même à des dieux, mais plutôt aux esprits des ancêtres. Dans la langue courante, le terme employé pour

⁶³ Une dédicace est une cérémonie religieuse qui accompagne la présentation au public d'une traduction de la Bible dans une langue locale.

exprimer cela est *hən pʰi*⁶⁴. Ces sacrifices consistent le plus souvent en de simples libations ou dépôts d'aliments à des endroits indiqués pour apaiser les esprits des ancêtres, les *yəqb*. Dans le Nouveau Testament en *yəg dii*, ce concept n'est jamais utilisé pour rendre le verbe « sacrifier » (ou « offrir/faire un sacrifice »). Il est remplacé par l'expression *hən ha"i* (littéralement « chose poser/placer ») (Bohnhoff, p. 95) (exemples d'occurrences dans la traduction de la Bible : *Évangile selon Luc* - 2, 24 ; *Actes des Apôtres* - 7, 41 ; 14, 13-18 ; *Épître aux Hébreux* - 10, 18 ; etc.) qui, dans le sens de sacrifice, appartient exclusivement au vocabulaire biblique du Nouveau Testament, l'idée de poser ou de placer une chose n'appartenant pas ordinairement au vocabulaire du sacré. C'est la même expression qui est employée pour parler des offrandes, c'est-à-dire de la collecte le jour du culte. Cette substitution lexicale a été effectuée pour éviter d'associer le sacrifice offert à Dieu ou celui du Christ aux pratiques traditionnelles, donc à du paganisme.

Il en est de même pour le temple et l'autel. Pour commencer, les *Dii* ne sont pas familiers des temples au sens d'une maison dédiée à une divinité puisque, de toute façon, il n'y a pas en tant que tel, dans leur spiritualité, de dieu auquel on rende un culte. Il n'y a donc pas de temple non plus, qu'il s'agisse d'un édifice construit ou simplement d'un lieu (arbre, rocher, etc.).

Cela ne représente pas un problème majeur dans la mesure où la Bible (l'Ancien Testament notamment) désigne le temple comme « maison de Dieu », expression qui a été simplement adoptée en *yəg dii*. Les bâtiments d'église sont ainsi désignés.

En revanche, les endroits dédiés et ayant une fonction d'autel leur sont bien connus. Ces endroits peuvent être improvisés (pieds d'arbre,

⁶⁴ Mais l'expression a parfois aussi le sens de « bénir en aspergeant de salive ». Dans ce cas l'expression est une onomatopée qui reproduit la manière de le faire et qui peut se transcrire *pʰi*.

rochers, carrefours, etc.) ou expressément construits. Les lieux de culte – ou plus exactement de rite de type sacrificiel – construits, ce sont des *gbaa* (Bohnhoff, p. 84 : « lieu de sacrifice aux esprits des ancêtres »). Le terme sert à désigner tantôt l'autel (*hɛn ha''í gbaalí* ou plus ordinairement *hɛn pɛ''í gbaalí* = « poser quelque chose ou offrir un sacrifice sur le *gbaa* »), tantôt l'offrande (*gbaa ménné* = « asperger le *gbaa* » – souvent d'une sorte de soupe d'oseille), tantôt le rituel (*gbaa kólí* = « faire/pratiquer du *gbaa* »). Dans le contexte biblique, il pourrait désigner l'autel. Mais, là encore, le terme est presque systématiquement remplacé par les mots *ya hɛn ha''í* (littéralement « lieu/endroit chose poser » = lieu où l'on pose quelque chose) (exemples d'occurrences dans la traduction de la Bible : *Évangile selon Matthieu* - 5, 23-24 ; *Évangile selon Luc* - 11, 51 ; *Épître aux Hébreux* - 9, 13 ; etc.), lui aussi propre au vocabulaire biblique comme « lieu sacré ». La tendance ici aussi est d'éviter le syncrétisme ou ce qui pourrait être perçu comme un retour au paganisme. D'autres cas pourraient être mentionnés, par exemple les concepts de divination, d'enchantement, de prophétisme, d'anges, de démons, etc.

Il existe cependant des cas, assez rares certes, où des termes ou concepts religieux traditionnels sont exprimés dans le contexte biblique en langue dii. C'est le cas dans les *Actes des Apôtres* (17, 23), où le terme *gbaa* désigne le temple dédié à un dieu inconnu et auquel Paul fait allusion dans son discours à l'aréopage d'Athènes. Mais l'esprit reste le même : le *gbaa* est associé au paganisme, puisqu'il s'agit ici d'un temple païen. Néanmoins, il existe des cas d'emploi furtif, presque clandestin, d'un concept traditionnel pour rendre un concept biblique. Par exemple, dans l'*Évangile selon Luc* (1, 11), l'expression *ya zugɔ uulí* (littéralement « lieu/endroit herbe aromatique faire fumer » = « autel d'encens ») est employée, mais encore une fois pour désigner une forme de sacrifice. Ces cas témoignent de la tension entre une tendance à la table rase et le besoin d'une inculturation qui pourrait impliquer une christianisation, ou

en tout cas un réinvestissement sémantique de certains termes et concepts religieux traditionnels. Le vocabulaire biblique lui-même, aussi bien dans l’Ancien Testament que dans le Nouveau, n’est-il pas le produit de ce mécanisme ?

Traduction biblique et processus de monothéisation

Pour mieux saisir ce qui va suivre, il est important de comprendre le comportement religieux dii qui résiste à entrer dans les catégories de monothéisme et de polythéisme (Koulagna, 2014, pp. 143-144 et 146). L’espace religieux est dominé par les ancêtres (*ī nii v#*) ou les mânes des ancêtres (*yq̄b v#*) et les « choses » (*h̄en*). L’idée de « dieu », au sens d’être supranaturel et objet de déférence auquel on l’entend habituellement, est, comme nous l’avons indiqué au début de cette communication, assez étrangère à la spiritualité traditionnelle dii. En effet, ni les ancêtres, ni leurs mânes, ni même les « choses » (objets ou rites sacrés) ne sont considérés comme des divinités. Pour le dire sèchement, les Dii ne se définissent fondamentalement ni comme monothéistes ni même comme polythéistes.

Les comportements et rituels religieux dii répondent davantage à des questions de la vie quotidienne (subsistance, santé, besoin communautaire) qu’à celles touchant à une vision théorique et abstraite de l’univers. Cela n’a rien de dépréciatif (ce n’est pas la question) et n’est d’ailleurs ni nouveau ni exclusif aux Dii. C’est juste une manière d’être et de penser le monde. Les polythéismes antiques mésopotamiens, égyptiens, grecs ou romains n’ont été à l’origine que des tentatives de réponses à des questions de survie (fécondité, guerre, santé, etc.) avant de se constituer éventuellement en religions monothéistes et nationales. Comme ces anciennes religions, celles de l’Afrique subsaharienne reposent, dans une large proportion, « sur le

pragmatisme, sur l'efficacité [*plutôt*] que sur des considérations de philosophie savante et de dialectique étrangère à leur type de pensée » (Dia, p. 31)⁶⁵.

Cette situation, comme on pouvait s'y attendre, a posé des problèmes à la traduction du concept de « Dieu » en tant qu'être personnalisé et transcendant, ainsi qu'à l'adoption par les Dii des religions monothéistes : l'islam, puis le christianisme. Le mot *Tayii* que l'on utilise pour traduire le mot « Dieu » comme nom propre, et qui est presque devenu usuel dans la langue, s'emploie dans les milieux chrétiens et subsidiairement musulmans. Le mot *tayii* existait sans majuscule avant le christianisme, signifiant en quelque sorte « dieu », et a été pourvu d'une majuscule pour désigner Dieu en tant qu'entité unique et individualisée. Il y a cependant quelque chose d'assez étrange dans l'étymologie couramment donnée à ce mot. On dit qu'il est composé de deux verbes : *taa* (« penser ») et *yib* (« créer, faire exister ») ou *yīb* (« être créé, apparaître, venir à l'existence »). Cette étymologie donnée *a posteriori* trahit la volonté de justifier l'usage de ce mot pour désigner Dieu, comme une christianisation du vocabulaire. Une autre remarque sur le mot *Tayii* allant dans ce sens : il est davantage employé par les chrétiens et appartient essentiellement au vocabulaire biblique et ecclésial. Les musulmans lui préfèrent en général le mot *Allah* adopté de l'arabe au travers du fulfuldé (j'y reviendrai plus loin).

⁶⁵ Il n'est guère question de reprendre ici ce que l'auteur appelle « les vieilles thèses sur l'inaptitude congénitale de l'esprit africain à l'abstraction et à la synthèse ». Les religions et théologies des Dogon, des Bantou ou des Yoruba, par exemple, démentent à suffisance ces thèses. La question n'est pas là, mais bien sur les orientations et les finalités du religieux. Les religions africaines sont tournées avant tout vers les situations et l'environnement immédiats, et vers la recherche de solutions aux problèmes locaux plutôt que vers la construction d'un système et d'une philosophie. D'où l'intérêt porté de façon préférentielle aux ancêtres et aux divinités secondaires plutôt qu'à un dieu universel.

Sur le plan linguistique, cette étymologie est problématique, même si le mot existe bien dans la langue dii, dans l'expression *tayih waa v#* (littéralement « les petits dieux » ou « les enfants de dieu »)⁶⁶. Cette construction a tôt fait d'être interprétée comme supposant l'existence d'un grand dieu ou d'un père (ou d'une mère) des dieux. Dans la langue dii, le composé *waa v#* renvoie fréquemment à quelque chose d'innombrable et parfois d'indéfini. On a par exemple *nóg waa v#* (« les [petits] oiseaux »), *náa saa/gíb waa v#* (« les [petits] jeunes »), *í nii waa v#* (« les [petits] anciens/grands »). Dans cette logique, les *tayih waa v#* seraient donc des êtres, nombreux et parfois inconnus, auxquels on prête des pouvoirs et qui sont censés influencer le cours de la vie des humains. Ces êtres sont souvent évoqués sans que des rites particuliers leur soient consacrés, sauf lorsque l'expression est employée comme synonyme des *yqob* (« mânes des ancêtres ») comme indiqué plus haut, et des *mgbaa waa v#* (« esprits territoriaux considérés comme malfaisants »).

On rencontre aussi l'expression *tayih bíd* (littéralement « mauvais dieu ») pour désigner la malchance (Bohnhoff, p. 123), sans que ce *tayih* (« dieu ») soit nécessairement identifié comme un être supérieur. Il n'est donc guère utile de s'y attarder plus longtemps.

Le concept *Tayih* ou *Tagel*, comme nom propre désignant un dieu unique et personnalisé, ne semble pas avoir existé dans la langue dii avant l'avènement du christianisme et de l'islam. Il apparaît donc comme une invention due au christianisme et peut-être à l'islam, l'étymologie courante étant issue, selon toute vraisemblance, du récit biblique de la création dans la Genèse (1, 26-27 au sujet de la création

⁶⁶ Lee Bohnhoff les définit comme « certains personnages dans les contes folkloriques, mais aussi assimilés un peu aux esprits des ancêtres ; ils ont la forme de petits hommes de 60 centimètres de hauteur ; ils habitent la forêt et rendent malades les hommes qui les offensent en jetant des cailloux, etc. » (Bohnhoff, p. 243).

Les Dii n'accordent cependant pas d'attention à ces êtres qui appartiennent en général à la fiction folklorique.

des humains), où l'on voit Dieu créer par la parole, celle-ci étant remplacée par la pensée. On voit ainsi une influence de la catéchèse chrétienne sur l'évolution récente du vocabulaire dii.

Cet état de choses n'est d'ailleurs pas exclusif à la langue dii. Bien des langues africaines manquent en effet d'un terme désignant Dieu dans ce sens-là, comme par exemple la langue peule ou le fulfuldé dans sa version adamaoua. Dans cette dernière, c'est le mot Allah qui a été adopté comme nom propre de Dieu. Il vient de la langue arabe, par le biais de l'islam, et a fini par s'imposer dans le vocabulaire chrétien à partir de la traduction de la Bible dans les communautés du Nord-Cameroun et chez les Peuls du Nigéria ou du Bénin. En yağ dii, ce nom est d'ailleurs utilisé, dans le langage courant, davantage par les musulmans que par les chrétiens qui lui préfèrent Tayiï, même si Allah est aussi employé.

On se retrouve ainsi devant un cas de monothésiation d'une spiritualité traditionnelle suite surtout à la mission chrétienne, même si l'on ne saurait exclure de façon catégorique l'hypothèse de l'existence d'une forme inconsciente de monothéisme. La situation actuelle, en tout cas, semble bien résulter d'une influence durable du monothéisme judéo-chrétien, ou du moins de l'évolution sémantique d'un concept qui n'avait pas forcément, à l'origine, le sens qu'il a aujourd'hui. Cette évolution lexicale et sémantique, qui a l'air d'un bricolage théologique, reflète pourtant la force d'appropriation et d'intégration d'une spiritualité étrangère dans la langue et la culture dii. La traduction de la Bible joue un rôle déterminant dans ce processus en dépit des conflits linguistiques et cosmogoniques dont elle porte les marques.

Remarques conclusives

L'Afrique subsaharienne est aujourd'hui majoritairement chrétienne ou musulmane⁶⁷. Les Dii du Cameroun ne font pas exception à cette situation. Le christianisme et l'islam, religions monothéistes d'origine moyen-orientale, se sont imposés et ont tenté de se substituer aux religions traditionnelles africaines, dont certaines connaissent des formes de monothéisme, d'autres étant polythéistes, d'autres encore refusant de se ranger dans l'une ou l'autre forme. La substitution est totale ou partielle, profonde ou superficielle. Mais, dans leur nouvel environnement, ces monothéismes connaissent des fortunes diverses, parfois étonnantes.

L'adoption de l'un ou l'autre monothéisme se fait au travers des dialogues parfois improbables entre des modes de pensée et de spiritualité différents. Entre rejet des traditions, crainte de syncrétisme et désir d'inculturation, les rapports sont tantôt conflictuels, tantôt de pratiques parallèles, souvent ambigus, et les nouveaux croyants semblent fréquemment perdus dans les dédales des concepts théologiques de ces grandes religions devenues universelles.

La traduction de la Bible est souvent révélatrice de ces rapports ambigus. Au travers des choix des équivalents pour rendre certains concepts qui oscillent entre rejet et récupération sémantique, au travers des réinvestissements théologiques entre bricolage et appropriation originale, les chemins des monothéismes restent toujours à réinventer pour que ceux-ci s'incarnent véritablement en Afrique. C'est en tout cas ce que suggère le cas de la traduction de la Bible, en particulier du Nouveau Testament, en langue dii. Ce que l'on nomme inculturation

⁶⁷ Il y a certes des régions ou pays qui présentent des religions traditionnelles élaborées, comme par exemple au Bénin avec le vodun ou au Cameroun, en pays bamiléké. Mais, dans bien des cas, même les adeptes de ces religions sont aussi chrétiens ou musulmans.

ou contextualisation depuis quelques décennies passe aussi, et nécessairement, par une réinvention lexicale dans les projets de traduction.

Bibliographie

Bohnhoff Lee (2014), *Dictionnaire dii (dourou) - français avec index français et anglais*, Cologne, Rüdiger Köppe

Dia Mamadou (1980), *Islam et civilisations négro-africaines*, Dakar, Nouvelles éditions africaines

Drønen Tomas Sundnes (2009), *Communication and Conversion in Northern Cameroon. The Dii People and Norwegian Missionaries, 1934-1960*, Leyde, Brill

Joshua Project, “Dii, Yag dii in Cameroon” (Global Mapping International), en ligne, consulté le 10/11/2019, URL : https://joshuaproject.net/people_groups/print/11558/CM

Koulagna Jean (2007), *Le christianisme dans l'histoire de l'Afrique*, rééd. 2019, Yaoundé, Éditions CLÉ

Koulagna Jean (2014), « Des esprits et des dieux. Le divin dans la religiosité dii », In : Adama Hamadou (dir.), *De l'Adamawa à l'Adamawa. Histoire, enjeux et perspectives pour le Nord-Cameroun*, Paris, L'Harmattan, pp. 137-150

Koulagna Jean (2020), « Identité confessionnelle, identité africaine et dialogue interreligieux. Réflexions sur les héritages théologiques et culturels dans le christianisme africain », In : Falna Taubic & Koulagna Jean (dir.), *Dialogue interreligieux, médiation et laïcité au Cameroun. Perspectives actuelles et logiques multinationnelles*, Yaoundé, Monange

Langlois Olivier, Sambo Hassima & Sardi Innocent Abdoul (2017), « Quelles étaient les fonctions des plateformes de Djaba-Hosséré (Nord-Cameroun) ? Éclairages archéologique et ethnographique sur une question restée sans réponse », *Varia*, n° 13, pp. 59-76

Lode Kåre (1990), *Appelés à la liberté. Histoire de l'Église évangélique luthérienne du Cameroun*, Amstelveen, IMPROCEP Éditions

Muller Jean-Claude (1997), « Circoncision et régicide. Thème et variations chez les Dii, les Chamba et les Moundang des confins de la Bénoué et du Tchad », *L'Homme*, tome 37, n° 141, pp. 7-24

Muller Jean-Claude (1998), « Le mariage chez les Dii de Mbé (Adamaoua, Cameroun). Un système semi-complexe inhabituel », *L'Homme*, tome 38, n° 148, pp. 47-78

Muller Jean-Claude (1999), « Du don et du rite comme fondateurs des chefferies. Marcel Mauss chez les Dii du Nord-Cameroun », *Cahiers d'études africaines*, n° 154, pp. 387-408

Muller Jean-Claude (2002), *Les rites initiatiques des Dii de l'Adamaoua (Cameroun)*, Nanterre, Société d'ethnologie

Muller Jean-Claude (2006), *Les chefferies dii de l'Adamaoua (Cameroun)*, Paris, CNRS Éditions-Maison des Sciences de l'Homme (MSH)

Plumey Yves (1990), *Mission Tchad-Cameroun. Documents. Souvenirs. Visages. L'annonce de l'Évangile au Nord-Cameroun et au Mayo-Kebbi (1946-1988)*, Lyon, Éditions Oblates

Sardi Innocent Abdoul (2014), « La circulation du fer depuis le pays dii au début du XX^e siècle : systèmes techniques, organisations socio-économiques et réseaux d'échanges », In : Baldi Sergio & Magrin Géraud (dir.), *Les échanges et la communication dans le bassin du lac Tchad*, Naples, L'Orientale-Università degli Studi di Napoli, pp. 133-159

Sardi Innocent Abdoul (2018), *La métallurgie du fer en pays dii : systèmes techniques, organisations sociale, économique et réseaux d'échanges de la fin du XIX^e au début du XX^e siècle*, thèse de doctorat en archéologie et histoire, Ngaoundéré, université de Ngaoundéré

Tessmann Günter (1913), *Les Pangwé*, Berlin, Wasmuth

LIEUX CULTUELS ET COHABITATIONS DANS LES VILLES CAMEROUNAISES

Maud LASSEUR ; docteure et professeure agrégée de géographie en classes préparatoires aux grandes écoles à Montpellier (France)

L'ancrage dans des territoires apparaît comme le corollaire des mobilités et des trajectoires spatiales des monothéismes en Afrique. En d'autres termes, les groupes et courants religieux, plus ou moins anciens et dynamiques dans leur diffusion, s'ancrent dans des espaces socialisés singuliers. Ils y établissent des lieux de culte et bien d'autres signes sensibles ; ils y recrutent et y encadrent leurs fidèles ; ils se partagent ces territoires, y cohabitent, s'y observent, parfois se les disputent ou s'y trouvent en compétition. À ce titre, les espaces urbains, carrefours des migrations et lieux de la diversité sociale maximale, posent la question de la cohabitation d'acteurs religieux de plus en plus variés.

Cette question semble d'autant plus importante à soulever que nous vivons un basculement vers une Afrique majoritairement urbaine⁶⁸. Pour ce qui est du Cameroun, pays d'Afrique centrale sur lequel nous proposons d'appuyer nos réflexions, il comptait autour de 320.000 urbains en 1950 ; en 2015, ils sont 12,7 millions (avec un taux d'urbanisation de 55%)⁶⁹. L'urbanisation accélérée depuis un demi-siècle s'est alimentée de flux migratoires qui ont projeté vers les

⁶⁸ Selon la base de données Africapolis, 20% de la population du continent vivait en ville (1 personne sur 5) il y a 50 ans. Aujourd'hui, c'est près de 50% (1 personne sur 2). Les projections estiment qu'il y aura 60% d'urbains en 2050. Africapolis, consultable en ligne (<https://africapolis.org/fr>), est produite par le Club du Sahel et de l'Afrique de l'Ouest (CSAO) de l'Organisation de coopération et de développement économiques (OCDE) et l'institut E-geopolis.

⁶⁹ Source : base de données Africapolis.

espaces urbains des migrants d'origines, de cultures, d'appartenances religieuses diverses. En cela, la ville est devenue un laboratoire du pluralisme religieux.

La ville, et surtout la grande ville, introduit ainsi la problématique de la coprésence, du voisinage quotidien de groupes religieux qui ont pu vivre, auparavant, à distance les uns des autres. Que signifie cette cohabitation ? Elle nous apparaît d'abord comme la possibilité pour un acteur religieux, d'une part, d'être intégré au territoire et à la société urbaine englobante et, d'autre part, de vivre avec l'autre dans cet espace de pluralité religieuse (c'est le sens littéral de *co-habiter*). Une cohabitation dans l'espace urbain de groupes religieux divers nécessite donc que chacun trouve une place, une position, dans cet espace commun qu'est la ville. Nous nous interrogerons ici sur la manière dont cette cohabitation s'opère par le truchement de l'établissement de lieux de culte. Certains groupes religieux minoritaires restent invisibles dans les espaces urbains. D'autres occupent, au contraire, des *megachurches*, des cathédrales, leur présence est ostentatoire. Cette visibilité n'est en rien neutre : elle informe d'une position (sociale, politique), et elle suscite en retour des pratiques et des imaginaires.

Il sera donc ici question d'observer comment les villes camerounaises ont incorporé une pluralité de groupes religieux en leur sein, en permettant des ancrages et des agencements de lieux de culte plus ou moins marqués par la cohabitation. Nous partons de l'hypothèse que cet ancrage des lieux de culte dans la ville doit peu au hasard, mais rend compte d'arbitrages et de manières diverses d'être en relation pour les acteurs religieux mais aussi non religieux (habitants, autorités administratives et politiques) qui, en quelque sorte, fabriquent conjointement l'espace culturel urbain. Nous l'observerons en analysant, dans une perspective géohistorique, les cas de trois villes camerounaises, dans lesquelles cette inscription spatiale des groupes socio-religieux varie assez nettement. La première

est Yaoundé, une grande ville, métropole pluri-millionnaire et, en outre, capitale nationale. Les deux autres sont Foumban et Maroua, des villes moyennes ayant un rang régional.

Yaoundé, la construction d'une capitale politique et religieuse

Yaoundé est la capitale politique d'un État officiellement laïc dont la population se caractérise par sa grande diversité religieuse. Le Cameroun appartient à tout un ensemble d'États situés à l'interface géographique entre un domaine sahélo-soudanais, où la présence de l'islam est ancienne et a produit, au cours de l'histoire, des formations étatiques durables, et un domaine guinéen côtier qui a été christianisé par les missionnaires protestants et catholiques à partir du XIX^e siècle. On a souvent insisté sur cette distinction géo-religieuse entre « un Nord musulman » et « un Sud chrétien ». Cette grille de lecture est bien trop schématique et figée. Elle est, depuis un demi-siècle, largement remise en cause par les migrations, l'urbanisation, la diffusion de nouvelles religiosités, dont les grandes villes sont les portes d'entrée privilégiées. L'évolution de la capitale politique camerounaise et de son espace culturel rend compte de ces bouleversements.

Dans les représentations courantes, l'image qui prévaut de Yaoundé est celle d'une ville du pouvoir, dominée par l'Église catholique, même si la population urbaine a toujours présenté un pluralisme religieux notable qui n'a cessé de s'enrichir au fil de la croissance urbaine. Le site de la ville de Yaoundé – d'abord simple poste militaire – a été fixé en 1889 par le colonisateur allemand en pays ewondo, dans le Centre. La première mission catholique date de 1901 et a eu pour tâche de convertir les Ewondo, le catholicisme devenant alors l'Église des autochtones. La ville s'est construite autour du poste militaire, de cette mission

catholique et d'un quartier haoussa qui a été déplacé à la Briqueterie dans les années 1930, auxquels s'est rapidement ajoutée, dans les années 1920, la mission presbytérienne américaine. Chaque culte s'est d'abord fixé sur une colline : Mvolyé pour les catholiques, la Briqueterie pour l'islam, Djoungolo pour la mission presbytérienne.

Devenue capitale politique, Yaoundé est désormais une importante agglomération de plus de 4 millions d'habitants (en 2019) et le siège des principales institutions. C'est aussi vrai des institutions religieuses : l'Église catholique en a fait son centre national (avec notamment le siège de la Conférence épiscopale nationale), mais bien d'autres dénominations ayant essaimé un peu partout dans le pays y ont aussi établi leur siège, y compris lorsque leur foyer initial était localisé ailleurs. La croissance urbaine rapide après 1950 a entraîné la pluralisation religieuse de la cité et bouleversé le paysage des lieux cultuels de plusieurs manières.

Diffusion spatiale des marqueurs religieux minoritaires : le cas de l'islam

L'islam, longtemps conçu comme la religion du grand Nord, a trouvé, à Yaoundé, un nouveau centre de gravité national. Les mosquées sont sorties très largement du quartier qui leur était assigné depuis la période coloniale, la Briqueterie. La mosquée la plus ancienne encore en place à Yaoundé date de 1936 et se trouve localisée dans ce quartier nordiste. À notre connaissance, il n'y a pas eu d'autre mosquée du vendredi hors de la Briqueterie avant 1990 – époque de relative ouverture où le régime autoritaire permet la création de nouvelles associations et le multipartisme. Depuis 1990, des mosquées du vendredi ont été édifiées dans quasiment tous les quartiers de Yaoundé, donnant une visibilité et un rayonnement à l'islam qu'il n'avait guère tant qu'un quartier historique et une étiquette ethno-régionale lui était assignés.

La localisation de ces nouvelles mosquées du vendredi et leur multiplication répondent à plusieurs logiques. Pour commencer, la croissance de la population urbaine globale s'accompagne proportionnellement de la croissance du nombre de fidèles musulmans à Yaoundé, ce qui nécessite la construction de nouveaux lieux cultuels. Les musulmans de Yaoundé ne sont pas uniquement d'origine nordiste et ne résident plus seulement dans le vieux quartier de « la Briqu' » ; le coût du foncier et de l'immobilier, les aménités des quartiers, les moyens des ménages redistribuent largement la localisation des familles musulmanes dans l'espace urbain, les logiques de regroupement ethnique n'étant plus totalement opérantes dans une métropole de 4 millions d'habitants. Les nouvelles mosquées du vendredi répondent ainsi à une logique de desserte de leurs fidèles : elles sont construites là où résident des musulmans qui parviennent à s'organiser pour acquérir un terrain et financer la construction. D'autres facteurs interviennent également : la relative dérégulation en matière de contrôle du plan d'urbanisme et d'implantation des groupes religieux, opérée par les autorités administratives et politiques ; les revendications identitaires de groupes musulmans qui affirment leurs particularismes ethniques (en particulier ceux qui ne sont ni haoussa ni nordistes : anglophones, bamoun, bafia, etc.) ; l'éclatement de la communauté musulmane sur des lignes doctrinales (certaines mosquées sont d'orientation soufie, d'autres wahhabites) ; la politique de construction active des pays du golfe Persique qui financent les édifices grâce, souvent, aux liens tissés par d'anciens étudiants, responsables d'associations islamiques qui ont elles-mêmes souvent leur siège à Yaoundé ou à Douala.

Le temps des cathédrales

La pluralisation religieuse à Yaoundé rime donc avec la montée en visibilité de l'islam et de beaucoup d'autres religions qui sortent de

leurs réduits spatiaux pour affirmer leur existence dans l'espace urbain *via* la construction de lieux de culte parfois nettement visibles. Dans la capitale politique, le catholicisme a été la première religion à acquérir une centralité urbaine avec la construction de la cathédrale Notre-Dame-des-Victoires (1956), au rond-point de la Poste centrale, en plein centre-ville. Mais la construction, ces dernières années, de temples et mosquées monumentaux marque une rupture dans le régime de visibilité (Lussault, p. 217) des religions sociologiquement minoritaires.

1997 marque, pour l'islam, un tournant important avec l'érection d'un complexe islamique à la mesure d'une capitale, le complexe islamique de Tsinga. Il s'agit d'une véritable mosquée-cathédrale qui confère à l'islam de Yaoundé et même à l'islam national une forte visibilité, et qui le fait sortir de sa marginalité spatiale et sociale. Les musulmans en sont d'autant plus fiers que c'est le fruit d'un combat. Promis par l'ancien président Ahmadou Ahidjo, ressortissant du Nord, dans les années 1970, cet édifice a tardé à être réalisé. Les jeunes musulmans de Yaoundé ont manifesté, au moment des grandes mobilisations du début des années 1990 liées à la transition démocratique, pour obtenir cet édifice dont le lieu de construction a dû être déplacé. Intégralement financé par le royaume d'Arabie saoudite, l'édifice, qui porte le nom de complexe islamique du Serviteur-des-Deux-Saintes-Mosquées, a finalement été inauguré en 1997. Ce lieu, élevé en altitude bien qu'excentré, apporte à l'islam la visibilité qui lui manquait. Autre élément qui accroît le rayonnement de cette grande mosquée : l'édifice n'a pas de dominante ethnique. Les imams et les enseignants qui y officient sont sélectionnés au sein de groupes ethniques très divers, du nord comme du sud du pays. Cette ouverture du leadership affirme l'existence d'un véritable islam national sur le plan ethno-régional plus que doctrinal, puisque dominant, à Tsinga, les anciens étudiants du Golfe et, notamment, de l'université de Médine.

Un essaimage religieux contrôlé

Le maillage urbain cultuel s'est très rapidement pluralisé à Yaoundé. Lors d'une enquête déjà ancienne qui nous avait poussé en 2006, à effectuer un relevé assez fin des lieux de culte dans l'espace urbain de la capitale, nous avons pu décompter 388 lieux de culte, relevant de 119 dénominations différentes (Lasseur, pp. 364 et s.). 57 % de l'ensemble des établissements religieux étaient alors liés à de « nouvelles » Églises, pentecôtiste, charismatique et millénariste (dénominations ne relevant pas des grandes Églises historiques). Pourtant, suivant la loi de 1990 qui affirme au Cameroun la liberté d'exercice d'un culte si celui-ci obtient une reconnaissance par décret officiel de la Présidence, seules 48 dénominations religieuses étaient officiellement autorisées. Ainsi, un certain nombre de lieux de culte existaient et existent sur le terrain sans pour autant posséder ce décret de reconnaissance.

Ces lieux de culte sont visibles et vivent sous un régime de tolérance qui signifie aussi une certaine précarité spatiale. En août 2013, plusieurs dizaines de lieux de culte pentecôtistes ont été fermés dans plusieurs grandes villes du pays, cette « opération d'assainissement » répondant aux dérives de certaines Églises du Réveil et rappelant aussi, aux acteurs religieux, les limites à ne pas franchir⁷⁰. La précarité socio-spatiale de bon nombre de dénominations se lit aussi souvent dans leur logique d'implantation et dans leur architecture. Traditionnellement, les édifices religieux sont construits sur des dépendances du domaine national, par le biais de concessions octroyées par l'État. C'est presque toujours le cas pour les Églises établies. Ce sont souvent les décideurs locaux qui attribuent ces terrains, parfois en concertation avec les autorités nationales

⁷⁰ Article intitulé « Le Cameroun ferme des dizaines d'églises pentecôtistes », *La Croix*, 24 août 2013, en ligne, consulté le 24/08/2013, URL : <https://www.la-croix.com/Actualite/Monde/Le-Cameroun-ferme-des-dizaines-d-Eglises-pentecotistes-2013-08-24-1034653>.

– comme pour le terrain de Tsinga qui a été octroyé par le délégué à la communauté urbaine de Yaoundé. On a là, en quelque sorte, la « ville religieuse légale ». Les nouveaux mouvements religieux passent plus souvent par d'autres procédures pour acquérir un lieu de rassemblement : ces acteurs religieux préfèrent acheter ou louer des terrains à des propriétaires privés. De nombreux lieux de culte de petite taille sont donc édifiés dans des maisons et des appartements, ou sur des terrains privés sur lesquels on bâtit ensuite un temple. Elles sont ainsi établies un peu partout dans la ville et en plein cœur des quartiers d'habitation. Certaines dénominations sont connues pour récupérer des lieux profanes à usage collectif déjà aménagés, comme des cinémas. D'autres églises sont des églises-maisons et même des « églises portatives », expression que j'ai proposé d'utiliser pour qualifier des lieux de culte en mouvement, qui s'organisent, disparaissent et se relocalisent au gré des mouvements migratoires (Lasseur, p. 204).

Au début du XXI^e siècle, la métropole de Yaoundé, qui draine des migrants de l'ensemble du pays, est logiquement devenue, à l'image de ce dernier, une grande cité multireligieuse, mais dont on voit qu'elle n'assure pas un égal régime de localisation et de visibilité à toutes les tendances.

Urbanisme cultuel de cohabitation dans deux villes moyennes camerounaises

Foumban, centre versus périphéries

Foumban (86.000 habitants) est la capitale historique du royaume Bamoun et la sous-préfecture du Noun, dans l'Ouest. Sur le plan géohistorique, le pays bamoun présente l'originalité d'avoir accueilli et intégré presque simultanément les opérations de conversion menées par des acteurs musulmans et chrétiens exogènes, au tournant du XIX^e et

du XX^e siècles. Bien que le roi des Bamoun et une forte majorité de la population (environ 80%) soient musulmans, presque toutes les familles comptent également des protestants (fidèles de la dénomination historique de l'EEC : Église évangélique du Cameroun) et parfois des catholiques. Le roi actuel, le sultan Ibrahim Mbombo Njoya, se doit d'assurer les équilibres à l'intérieur de ce qui peut être qualifié de théocratie multiconfessionnelle, laquelle a connu de nombreuses périodes d'émulation et d'apparition de nouveaux courants religieux dès les années 1950-1960 (implantation de la Tijaniya puis du mouvement kun kunu ou coraniste) et surtout dans les années 1980 avec les « wahhabites » d'une part et les « nouvelles Églises » pentecôtistes de l'autre. Le sultan est resté l'organisateur des centralités et des territoires religieux dans la ville, grâce à son autorité spirituelle, mais aussi à son pouvoir d'attribution des terrains aux communautés religieuses.

Concernant l'islam, la grande mosquée centrale de Foumban fait face au palais. Sous l'ancien sultan Seidou (avant 1992), la tendance tijanite l'emportait à la mosquée centrale, comme dans plusieurs grandes écoles des différents quartiers de Foumban, autour de lettrés reconnus. Dans les années 1980, l'apparition de la mouvance wahhabite se signale par la création, dans la ville, de plusieurs mosquées dissidentes, en position excentrée. C'est là la réponse à la montée en puissance du courant Izala qui gagne le Cameroun depuis le Nigeria, et au retour de formation de fils de marabouts partis en étude à Médine ou au Soudan. Les jeunes musulmans rompent avec les imams de l'islam établi et innovent dans des mosquées en rupture idéologique et spatiale.

Le nouveau sultan, à partir de la fin des années 1990, ouvre la mosquée centrale à ces lettrés wahhabites, aux côtés des tijanites. Cette bifurcation a rapproché les wahhabites du cœur politico-religieux traditionnel du pays bamoun, mais elle a aussi engendré la formation de deux réseaux parallèles et concurrents de mosquées et d'écoles dans la ville, et parfois même de mosquées dédoublées, c'est-à-dire

immédiatement voisines et alors en situation de très vive concurrence pour la captation des fidèles d'un quartier. Ce changement s'est opéré sur fond de violents conflits qui ont laissé des traces profondes et se sont politisés en pays bamoun. Le sultan a cherché à intégrer ces mouvances opposées, tandis que le chiisme restait à la porte de la capitale bamoun et établissait son centre, au début des années 2000, près de Koutaba, à Koumbouo, à une vingtaine de kilomètres.

Dans le champ chrétien, l'opposition centre/périphérie suit des logiques comparables. Les Églises historiques, l'EEC et l'Église catholique, conservent leurs territoires locaux d'implantation, à distance du cœur de la cité mais dans la vieille ville. La colline de Njissé avait par exemple été laissée par le sultan Njoya aux missionnaires allemands à l'époque coloniale, à bonne distance du palais mais intra-muros. Aux logiques centre/périphérie se combinent des logiques topographiques : les parties hautes de la ville incarnent le pouvoir et aucun lieu cultuel ou profane ne peut être bâti plus haut que l'altitude du palais. Depuis trois décennies, le pouvoir a laissé s'implanter de nouvelles Églises, mais dans des quartiers périphériques où elles occupent plutôt des terrains privés, en particulier dans le quartier de Nkounga tout juste à la sortie de la vieille ville, où vivent de nombreux Non-Bamoun (Bamiléké et Nso en particulier). Ces Églises sont couramment présentées comme des « Églises de migrants », des « Églises d'étrangers », bien qu'elles soient fréquentées également par des Bamoun.

On voit ainsi se dessiner des logiques différenciées d'intégration des acteurs religieux à la cité par le pouvoir local, dont ne rend pas compte une lecture simpliste opposant musulmans et chrétiens. C'est bien plutôt les logiques d'autochtonie qui prévalent, ainsi que les choix de cooptation de certains acteurs religieux, opérés par le pouvoir local. Ces logiques déterminent pour une large part la capacité des mouvements religieux à accéder à la visibilité et à la centralité ou, à

l'inverse, à rester cantonnés dans une relative marginalisation sociale et spatiale. Cette géographie, très liée aux équilibres politiques locaux et nationaux, est dynamique dans le temps et dans l'espace.

Maroua, ville duale

Maroua (240.000 habitants) est une ville ancienne, située dans l'Extrême-Nord, qui reprend un plan idéal-typique des villes soudanaises signalé par l'historien Jean-Louis Triaud : une ville originellement dédoublée, opposant la ville des marchands et lettrés musulmans à la ville du roi animiste, d'origine guiziga à Maroua (Triaud, pp. 135 et s.).

Cette ville, guiziga jusqu'au XVIII^e siècle, a en effet été conquise ensuite par les Peuls et s'est islamisée, avec l'appui de l'administration française. Pendant un temps, deux villes se sont trouvées accolées : celle du *kaygamma* à l'Ouest et celle du *lamido*, la ville d'islam, à l'Est⁷¹. C'est sur la ville du *kaygamma* que l'administration française fera construire les quartiers administratifs, tandis que le *lamido* gardera toute maîtrise de l'urbanisation islamique à l'Est. Jusqu'aujourd'hui, et en dépit d'une croissance urbaine forte, Maroua reste organisée sur le modèle d'une assez nette ségrégation socioreligieuse. L'implantation des principaux lieux de culte musulmans et chrétiens dessine encore deux villes. Les quartiers musulmans, au centre et à l'est, correspondent à la ville peule historique (autour du palais du *lamido*, de la grande mosquée et du marché) et à des quartiers musulmans récents, peuplés de Peuls et de foubésisés, desquels les édifices chrétiens et les bars à bil-bil (la bière de mil) sont quasiment absents. C'est dans la partie occidentale de la ville

⁷¹ Dans le lamidat de Maroua, qui s'organise dans le contexte des migrations peules et du jihad d'Ousman Dan Fodio (XIX^e siècle), le *lamido* est le chef politique et religieux, tandis que le *kaygamma* est un important notable qui a joué, jusqu'aux colonisations allemande puis française, un rôle éminent à Maroua : il nommait le *lamido*, avait une charge militaire et possédait toute la partie occidentale de la ville. Le *lamido* de Maroua reste aujourd'hui chef traditionnel de premier degré au Cameroun.

que l'on trouve les quartiers résidentiels des groupes païens et chrétiens des monts Mandara et du Diamaré, ou encore des Sudistes chrétiens, mais aussi le quartier administratif, de nombreuses églises, des bars et des « circuits »⁷².

Maroua ne peut plus guère être présentée comme une ville d'islam. C'est une ville multiconfessionnelle. Cependant, si par ses lieux de culte l'islam est présent dans toute la ville de Maroua, les édifices religieux non musulmans ne sont établis que dans certains quartiers occidentaux. Ce modèle s'est perpétué du fait d'un contrôle social et foncier très étroit mené par les autorités politico-religieuses locales. Ainsi, les quartiers qui constituent la ville peule sont restés sous maîtrise religieuse. Leur croissance s'est enrichie de tous les groupes musulmans, en particulier non peuls, sans pour autant connaître de pluralisation religieuse.

En conclusion, la réduction de la distance propre à la vie urbaine implique une certaine cohabitation, un voisinage des acteurs et des communautés religieux. Cet article a tâché d'interroger les modes d'intégration de ceux-ci dans la ville, au travers de leur capacité à bâtir des lieux de culte dans tout ou partie des villes en croissance. Un lieu de culte traduit bien l'inscription spatiale d'un groupe religieux. Il marque de manière visible la présence sociale d'une communauté, son intégration, son ancrage, parfois sa puissance et sa reconnaissance ou, au contraire, son rejet.

Un peu partout en Afrique subsaharienne, la pluralisation religieuse a entraîné des enjeux d'intégration pour de nouveaux groupes religieux dans les espaces urbains. Cette dynamique est souvent présentée comme porteuse d'anomie urbaine, d'une multiplication non régulée des acteurs religieux sur fond de laisser-faire. L'étude géohistorique de quelques-

⁷² Débits d'alcool/restaurants informels (*note de l'éditeur*).

unes de ces villes au Cameroun laisse cependant voir l'existence de régulations, *via* notamment le contrôle du foncier par les autorités locales. On ne peut douter qu'un véritable urbanisme cultuel est même parfois mis en œuvre sur certains territoires. Des choix sont faits et disent beaucoup sur la manière dont la cohabitation multireligieuse est envisagée par les acteurs publics, lesquels, en quelque sorte, expérimentent des modèles de ville multiconfessionnelle. Les questions de la pluralisation religieuse des grandes villes sous l'effet des migrations et de la création de lieux de culte divers concernent de très nombreuses aires culturelles. Ces modèles d'urbanisme cultuel, construits sur le temps long, peuvent ainsi servir à une réflexion sur les enjeux de cohabitation dans les villes multiconfessionnelles des Nords comme des Suds.

Bibliographie

Adama Hamadou (2004), *L'islam au Cameroun. Entre tradition et modernité*, Paris, L'Harmattan

Lasseur Maud (2008), *Religions et territoires au Cameroun. Les dimensions spatiales du pluralisme confessionnel*, thèse de doctorat en géographie, Paris, université Paris I-Panthéon-Sorbonne

Lasseur Maud & Mayrargue Cédric (2011), « Le religieux dans la pluralisation contemporaine : éclatement et concurrence », *Politique africaine*, 2011/3, n° 123, pp. 5-25

Lussault Michel (2007), *L'Homme spatial. La construction sociale de l'espace humain*, Paris, Seuil

Messina Jean-Paul & van Slageren Jaap (2005), *Histoire du christianisme au Cameroun. Des origines à nos jours*, Paris-Yaoundé, Karthala-Éditions CLÉ

Pew Research Center (2014), *Global Religious Diversity*, en ligne, consulté le 25/08/2019, URL : <http://www.pewforum.org/2014/04/04/global-religious-diversity/>

Séraphin Gilles (dir.) (2004), *L'effervescence religieuse en Afrique. La diversité locale des implantations religieuses chrétiennes au Cameroun et au Kenya*, Paris, Karthala

Triaud Jean-Louis (2003), « L'islam en Afrique de l'Ouest. Une histoire urbaine dans la longue durée », In : Piga Adriana (dir.), *Islam et villes en Afrique au sud du Sahara. Entre soufisme et fondamentalisme*, Paris, Karthala, pp. 129-148

LES NOUVEAUX ACTEURS POLITICO-RELIGIEUX DU MALI

Beatriz MESA ; professeure, université internationale de Rabat (UIR) (Maroc) ;
chercheuse associée au Laboratoire d'analyse des sociétés et pouvoirs / Afrique -
Diasporas (LASPAD), université Gaston-Berger (Sénégal)

Au cours des dernières années, l'Afrique du Nord contemporaine a été un lieu privilégié pour observer les influences internationales et régionales dans les processus de changement de régime, dans les transitions et dans l'évolution des acteurs politiques. Cependant, une littérature académique insignifiante a été produite sur le Sahel en tant que nouvel espace d'observation des arènes nationales et internationale dans le domaine de l'islam politique. L'étude de l'évolution des acteurs religieux dans cette région nécessiterait aussi une rétrospective historique préalable du Maghreb en raison de l'interaction culturelle de deux géographies, l'Afrique du Nord et le Sahel, interaction qui commence avec la propagation de l'islam au travers d'échanges commerciaux dans les deux sens avant le Moyen Âge.

La présente intervention vise à mettre en lumière le rôle significatif de la dimension internationale des principaux mouvements musulmans dans l'évolution des acteurs politico-religieux du paysage malien. En effet, une rivalité entre les confréries traditionnelles, le wahhabisme (tendance réformiste) et le chiisme a favorisé une émergence de ces acteurs religieux, ce qui a permis un nouveau débat sur le modèle futur de l'islam politique. Au-delà de la rivalité entre ces trois tendances prédominantes au Mali, leurs dirigeants respectifs ont trouvé, dans l'éclatement de la crise dans le nord du Mali en 2012 et dans la dégradation de la sécurité au centre du pays en 2016, une nouvelle fenêtre d'opportunité pour accumuler plus de pouvoir et être plus influents.

La compréhension des interconnexions entre les arènes nationale et internationale dans l'évolution de l'islam politique au Mali permet d'en analyser l'impact sur les acteurs religieux nationaux, au niveau de leurs stratégies et de leurs comportements. En d'autres termes, la montée du wahhabisme et l'escalade de l'idéologie chiite éclairent la connexion entre politique et religieux au Mali au travers d'acteurs locaux soutenus par des acteurs internationaux. Bien que l'évolution de ces deux tendances religieuses (dans un pays à forte tradition soufie) soit largement due à l'influence de l'Iran et de l'Arabie saoudite depuis les années 1970, cette influence ne devient visible que dans les années 1990 lors du régime Alpha Oumar Konaré qui est devenu plus tolérant envers l'islam, lui permettant de jouer un rôle plus pertinent dans les affaires politiques, sociales et culturelles. De plus, l'incapacité du gouvernement à résoudre des crises complexes – telles que l'insurgence séparatiste dans le nord du pays en 2012 ainsi que la montée des insurrections djihadistes en 2016 – a laissé un vide d'autorité que les acteurs politico-religieux ont su combler. De plus, le fossé entre d'un côté le système en place et de l'autre la politique et la citoyenneté a fait que la population s'est sentie attirée par des acteurs religieux perçus comme crédibles, à la fois porteurs d'un discours religieux et témoignant d'empathie pour les problèmes quotidiens des citoyens.

L'intervention forte et progressive des trois courants religieux susmentionnés dans l'espace public du Mali et, par conséquent, dans la vie des Maliens a provoqué un changement de paradigme de l'islam politique. Les trois principaux acteurs politico-religieux au Mali sont Mahmoud Dicko, un wahhabite soutenu par l'Arabie saoudite ; Ousmane Madani Haïdara, un traditionaliste soufi ; et Chouala Bayaya Haïdara, un chiite soutenu par l'Iran. Nous considérons que l'utilisation de l'expression hybride « acteur politico-religieux » est plus adaptée que celle d'« islamiste » en raison de l'hétérogénéité de ces représentants du spectre religieux et politique du Mali. Deux d'entre eux, Madani Haïdara et Bayaya Haïdara, estiment que la laïcité est la solution pour le Mali,

pour garantir le *vivre-ensemble* dans un pays aux pratiques religieuses différentes. Il y a des musulmans qui suivent les saints (soufisme), d'autres qui rejettent le soufisme en faveur du wahhabisme et d'autres encore qui sont chiites. Seul Mahmoud Dicko déclare ouvertement que le Mali doit « redevenir » un État islamique, sur la voie du wahhabisme, et que la doctrine islamique doit guider l'action politique, par des préceptes religieux et une religiosité personnelle sources pour l'élaboration des orientations publiques.

Pour comprendre l'évolution d'acteurs politico-religieux tels que Mahmoud Dicko, Ousmane Madani Haïdara et Chouala Bayaya Haïdara, ainsi que l'impact de la dimension internationale sur l'émergence d'organisations, d'associations et de nouveaux mouvements à appartenance religieuse, nous avons adopté une approche empirique pour analyser les interactions entre ces trois leaders politico-religieux clés de l'islam politique malien et avec d'autres acteurs étatiques. En utilisant une approche hypothético-déductive, nous nous sommes appuyé sur la recherche ethnographique qui consiste en l'observation et l'interaction avec les leaders politico-religieux afin de capturer leurs récits dans leur environnement réel (Gobo, 2008 ; Jourde, 2009).

Si la présence de l'islam est ancienne dans la société malienne, elle n'a acquis que récemment un nouveau statut en occupant des espaces publics pertinents, en partie grâce à la présence de ces trois leaders politico-religieux, chacun représentant sa propre version de l'islam. Depuis la transition démocratique du Mali au début des années 1990, l'islam a gagné du terrain grâce à la diffusion d'associations religieuses et de journaux indépendants. Une centaine d'associations islamiques nationales, internationales et transnationales ont été enregistrées sous le premier président démocratiquement élu, Alpha Oumar Konaré (de 1992 à 2002), et elles étaient 150 au tournant du XX^e siècle (Nassoko, 2009 ; Holder, 2012).

Wahhabisme

Les sympathisants wahhabites au Mali, avec le soutien financier de l'Arabie saoudite, ont cherché à « réislamiser » la population malienne par l'ouverture de mosquées et la création d'associations motivées par leur idéologie (Holder, 2012). À la tête de cet effort se trouve Mahmoud Dicko⁷³. La propagation rapide du wahhabisme dans un pays en développement riche en ressources naturelles a été réalisée grâce au soutien financier saoudien, et non pour des raisons idéologiques ou politiques (Gilardi, 2012). Des travaux empiriques récents au Mali permettent d'observer la transnationalité de ce courant idéologique externe au travers d'acteurs locaux qui ont reçu des sommes considérables après avoir passé du temps en Arabie Saoudite.

Soufisme

Certains décrivent Chérif Ousmane Madani Haïdara comme le prédicateur le plus célèbre et le plus influent du Mali actuel (Soares, 2007 ; Holder, 2012). Son charisme et sa popularité se sont épanouis grâce à la diffusion de ses sermons sur cassettes audio et à l'utilisation de différentes langues nationales pour élargir sa base (Soares, 2007 ; Holder, 2012). Ce chef est devenu si populaire que des centaines de « pèlerins » se sont rendus auprès de lui pour lui demander sa bénédiction. Un dispositif de sécurité protège l'entrée de la zone où il réside avec ses coreligionnaires. Une imposante mosquée a été construite dans la même zone, ainsi qu'une *madrassa* islamique qui sert également de lieu de rassemblement social. Des blocs de logement sont disponibles pour les visiteurs et les voyageurs qui décident de faire un voyage spirituel

⁷³ En novembre 2019, Mahmoud Dicko a annoncé la création d'un mouvement politique basé sur des valeurs religieuses, appelé *Coordination des mouvements, associations et sympathisants* (CMAS), et plus récemment il a pris la tête du mouvement social M5 qui a renversé la présidence de Ibrahim Boubakar Keita.

à Bamako lors des fêtes sacrées comme le Ramadan. Sa dénonciation régulière de la dégradation sociale et économique a renforcé sa popularité dans le pays. Son association Ansar Dine fait partie des organisations qui ont eu un impact sous le régime de Touré sur la mise à disposition de services de base aux personnes dans le besoin. Des associations comme Ansar Dine ont comblé le vide laissé par la médiocrité des services gouvernementaux face aux programmes d'ajustement structurel imposés de l'étranger (Nievas, 2017). Elles ont joué un rôle caritatif et social qui a amélioré la santé, l'éducation, la situation des femmes, les droits de l'Homme, le développement et la paix sociale de nombreux Maliens, remplaçant même l'État dans de nombreux cas.

Par conséquent, Chérif Ousmane Madani Haïdara ainsi que son principal rival, l'imam wahhabite Mahmoud Dicko, ont pu se relocaliser dans l'espace public au-delà de la sphère religieuse. Il en va de même, mais dans une moindre mesure, pour Chouala Bayaya Haïdara, qui incarne le leadership du courant chiite au Mali, dont le prosélytisme est plus modeste.

Chiisme

De son côté, le leader chiite Chouala Bayaya Haïdara utilise également les réseaux sociaux et les médias de masse conventionnels pour diffuser ses sermons et ses enseignements religieux. Son action de prosélytisme repose principalement sur les analogies existant avec le soufisme traditionnel malien. Il nous a confié : « Il n'y a pas une grande différence entre le soufisme et le chiisme. Ni en pratique, ni en comportement ou en croyance. Les deux courants adorent les saints, mais, dans notre cas, ce sont les saints reconnus par le Coran. C'est pourquoi la conversion à l'islam chiite depuis le soufisme traditionnel est plus facile pour les Maliens. »

Bien que cela ne soit pas confirmé, il est de notoriété publique que la stratégie de Chouala Bayaya Haïdara nécessite un acteur international : l'Iran. Cette affirmation est constamment niée par le prédicateur qui fait valoir qu'il a fait fortune grâce à l'association qu'il dirige, *Hizbourahamane*, et dont il gère les flux d'argent. Lors d'un entretien avec la presse malienne en 2016, il a déclaré que ses prières « sont financées par l'association qui reçoit de l'argent des amis et des fidèles. Je gère également d'autres activités professionnelles telles que l'aviculture et l'autofinancement. » (Le Progrès, 2012)

En conclusion, l'islam est divisé en de multiples tendances au Mali. Dans ce contexte, l'argent et l'influence d'acteurs internationaux (comme l'Arabie saoudite et l'Iran) ont un impact profond sur la puissance au niveau national des chefs religieux – et des courants qu'ils représentent. Ce pouvoir se mesure aux sommes d'argent et aux ressources sur lesquelles ils peuvent compter, au nombre de personnes qu'ils sont capables de mobiliser lors de leurs discours officiels et à l'espace dont ils disposent dans les médias et autres espaces publics.

La pénétration du wahhabisme dans le scénario malien, qui a commencé par des objectifs de réaction au système colonial puis est devenu un élément de lutte contre les confréries soufies, les marabouts et le traditionalisme, a divisé le champ religieux du Mali.

L'importance croissante des chefs religieux au Mali, ainsi que leur capacité à monopoliser le terrain politique et à affronter les autorités de l'État – le gouvernement et l'Assemblée nationale – sont palpables au XXI^e siècle. En ce sens, chacun de ces acteurs locaux est passé d'une visibilité progressive à une participation directe dans le domaine non seulement religieux, mais aussi politique, influencée par l'étranger.

La dépendance des dynamiques nationales à la construction de relations avec les acteurs internationaux ou aux développements internationaux en matière doctrinale est évidente, sur le plan de l'évolution du phénomène wahhabite, chiite ou soufi traditionnel.

Il est intéressant de voir que, même si tous ces dirigeants revendiquent la séparation de la religion et de la politique en théorie, ils n'hésitent pas à intervenir dans l'espace politique. Ils le font au travers de leurs discours et de leurs sermons qui incluent les préoccupations de la démocratie au Mali, la question du pouvoir d'achat des Maliens ou encore le thème de l'insécurité surtout depuis la crise de 2012. Cette crise marque un avant et un après dans l'hybridité des acteurs étudiés, devenus plus que des leaders religieux, et ce, au détriment de la puissance du régime.

La dimension politique des acteurs religieux, qui à leur tour ont tissé des réseaux économiques avec des acteurs étatiques étrangers et le secteur privé, peut être interprétée comme un changement paradigmatique des groupes religieux dans le scénario sahélien. La force des chefs religieux grâce au soutien reçu d'agents étrangers, les transformations domestiques au Mali, ainsi que la dérive du pays vers l'insécurité et un plus grand appauvrissement ont permis une progression de la religion dans les affaires publiques comme forme de conduite et comme référence pour la population malienne. De plus en plus politisés et favorables aux médias, les acteurs religieux se présentent comme des concurrents incontestables de la classe politique. Leur activisme et leur plus grande légitimité populaire en ont fait des acteurs incontournables du jeu du pouvoir. Cette situation pose une problématique majeure : est-ce que la laïcité au Mali est en crise ?

Bibliographie

- Gobo Giampietro & Molle Andrea (2008), *Doing ethnography*, Los Angeles, Sage Publications
- Gilardi Fabrizio (2012), « Transnational diffusion: Norms, ideas and policies », In : Carlsnaes Walter, Risse Thomas & Simmons Beth (dir.), *Handbook of International Relations*, Londres, SAGE Publications, pp. 453-477
- Holder Gilles (2012), « Chérif Ousmane Madani Haïdara et l'association islamique Ançar Dine. Un réformisme malien populaire en quête d'autonomie », *Cahiers d'études africaines*, n° 206-207, pp. 389-425
- Jourde Cédric (2009), « The Ethnographic Sensibility: Overlooked Authoritarian Dynamics and Islamic Ambivalences in West Africa », In : Schatz Edward (dir.), *Political Ethnography. What Immersion Contributes to the Study of Power*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 201-216
- Le Progrès (2012), « Promotion du chiisme au Mali: qui finance Seid Chouala Bayaya
- Haïdara ? », en ligne, consulté le 15/09/2019, URL : <https://www.maliweb.net/societe/religion/promotion-chiisme-mali-finance-seid-chouala-bayaya-haidara-1655262.html>
- Mesa Beatriz (2017), *Le rôle transformateur des groupes armés du nord du Mali : de l'insurrection djihadiste et sécessionniste au crime organisé (1996-2017)*, thèse de doctorat en sciences politiques, non publiée, Grenoble, université de Grenoble (France)
- Nassoko Issa (2009), *L'État et la religion au Mali de 1969 à nos jours*, Bamako, Éditions Jamana
- Nievas Bullejos David (2017), *Islam y política en Mali. Islamización y participación política*, thèse de doctorat en anthropologie et sciences politiques, non publiée, Madrid, université autonome de Madrid

Soares Benjamin (2007), « Islam in Mali in the Neoliberal Era », In : Otayek René & Soares Benjamin (dir.), *Islam and Muslim Politics in Africa*, New York, Palgrave Macmillan, pp. 211-226

TROISIÈME PARTIE

**RELIGION, POUVOIR ET
ENJEUX SÉCURITAIRES**

L'ÉTAT ET L'ISLAM AU CAMEROUN : LES DIFFÉRENTS MODES DE RAPPORTS DEPUIS LE XIX^E SIÈCLE

Hamadou ADAMA ; historien des religions ;
université de Ngaoundéré (Cameroun)

L'islam se définit fondamentalement comme religion et État (*dîn wa dawla*). De ce fait, le gestionnaire de la vie sociale en pays musulman intègre cumulativement les fonctions du politique et celles du religieux. Ce n'est pas un hasard si les religieux ont, de tout temps en terre d'islam, occupé les deux fonctions.

L'arrivée des Allemands sur le sol camerounais à la fin du XIX^e siècle impose cependant un regard nouveau sur l'interprétation donnée jusque-là au double rôle reconnu au chef de la cité musulmane. L'adoption d'une nouvelle approche dans les rapports de l'islam à l'État sera progressive et parsemée de nombreux obstacles tout au long de la période coloniale et contemporaine.

Dans ses manifestations pratiques, l'islam ambitionne de légiférer « totalement » dans tous les domaines de la vie quotidienne du croyant, tant dans les sphères communes que dans les espaces privés. De ce point de vue, la définition et le rôle de l'État deviennent diffus et difficiles à décloisonner. Face à cette concentration des pouvoirs et du pouvoir entre les mains du chef musulman, et devant la difficulté à déterminer la frontière qui les sépare, nous avons choisi de revenir sur la genèse des rapports liant l'islam à l'État colonial et les différentes formes d'expression et de négociation entre « le Marabout et le Prince » – pour reprendre le titre d'un ouvrage célèbre de Christian Coulon – des années 1960 jusqu'à l'avènement du processus démocratique au Cameroun au début des années 1990.

L'islam sous le protectorat allemand (1884-1916)

Avant l'arrivée des Allemands, la loi islamique, érigée en système de gouvernement dans les zones à majorité musulmane, avait permis une ébauche d'uniformité plus administrative qu'ethnique ou religieuse et celle-ci imposait l'obéissance envers les autorités politiques, garantes de la légitimité islamique. Cette situation favorisait l'émergence d'une administration et d'un commerce efficaces, et les commerçants itinérants musulmans pouvaient également se consacrer au prosélytisme pour tenter de convertir davantage de personnes. Cette relative renaissance de l'islam a suscité une sorte d'intérêt de la part des autorités coloniales. Si certains administrateurs estimaient que l'islam était une forme de religion plus éclairée que la religion traditionnelle, d'autres ont considéré les institutions musulmanes comme des institutions sociales avancées à utiliser au service des intérêts de l'administration coloniale.

Dans la foulée de cette « sympathie » à l'égard de l'islam, des tribunaux islamiques ont eu le droit de siéger, et l'on a donné des pouvoirs étendus aux chefs musulmans dans certaines zones (Lugard, pp. 193-229). Le prosélytisme des musulmans s'est trouvé ainsi renforcé sous administration coloniale par le recrutement et l'utilisation des musulmans par celle-ci à des postes stratégiques (guides, agents, clercs, interprètes, etc.). Ce qui du même coup les a mis en contact étroit avec les populations non musulmanes. Comme l'a fait remarquer Trimingham, cela stimulait le prosélytisme islamique et familiarisait les non-musulmans « avec les caractéristiques extérieures de l'islam, rehaussait le prestige de la conversion à une religion favorisée, et fournissait aux agents islamiques des facilités pour l'exercice de leur propagande et diverses formes de pression » (Trimingham, p. 226).

Dans le nord du Cameroun par exemple, les deux systèmes d'administration coloniale (directe et indirecte) ont été alternativement instaurés et expérimentés par les deux puissances colonisatrices qu'étaient

l'Allemagne et la France. Les relations politiques entretenues par les populations musulmanes avec celles-ci ont varié en fonction du contexte sociopolitique, de la conjoncture et de la personnalité des acteurs.

Vaincus cependant par la puissance militaire allemande dès la fin du XIX^e siècle, les musulmans se sont rapidement rendu compte de tout l'intérêt qu'ils pouvaient tirer de la présence du colonisateur européen pour asseoir leur suzeraineté sur les populations « rebelles » dites *kirdi*, réfugiées dans les zones montagneuses et dans l'arrière-pays. D'ennemis, ils sont devenus très vite des collaborateurs soumis et intéressés du « Blanc ». ⁷⁴ Tous les *laamiibe* ⁷⁵ et les chefs religieux n'ont toutefois pas adopté cette position de compromis, voire de compromission avec les Allemands. Goni Waday a animé une insurrection violente à tendance mahdiste contre la présence du conquérant européen. Au nom de l'islam, de la justice sociale et de l'égalité des hommes, il a entrepris de chasser les « mécréants » allemands hors de l'Adamawa. Malgré la victoire allemande contre les insurgés, la révolte mahdiste a marqué le processus politique au Cameroun et frappé la conscience collective. Nombreux sont les chefs musulmans collaborateurs du conquérant européen qui ont été déposés ou passés par les armes, accusés de complicité ou soupçonnés de sympathie à l'égard du mouvement mahdiste (Mohammadou, 1992).

Pour l'essentiel, l'instauration du système d'administration indirecte par le colonisateur allemand a eu pour conséquence première de renforcer, d'affermir et de consolider la puissance des musulmans au détriment des populations animistes. Ainsi, puisque l'organisation sociopolitique mise

⁷⁴ Selon le rapport du capitaine Pithion, chef de la circonscription de Garoua, dans sa *Monographie de Garoua* (1921).

⁷⁵ Chefs traditionnels de degrés supérieurs (*note de l'éditeur*).

en place par les théocraties musulmanes avant l'arrivée des Allemands n'avait pas été remise en cause, « les populations païennes » ont continué, comme par le passé, à dépendre des *laamiibe* qui pouvaient désormais compter, au besoin, sur la force armée allemande pour sauvegarder leur autorité et la consolider dans les nombreux cas où elle venait à être défaillante.

Au vu de ces rapports de force nouveaux, incontestablement en faveur des musulmans collaborateurs, les situations d'insubordination signalées, constatées et manifestées notamment par le refus de s'acquitter de nombreuses obligations fiscales ont été suivies de représailles, voulues exemplaires, destinées à prévenir d'éventuelles récidives.

En dépit de ses graves imperfections, la politique d'administration indirecte mise en place présentait, pour les Allemands, l'avantage d'administrer tant bien que mal une région très peuplée et fort mal connue, avec des effectifs européens considérablement réduits, le tout dans des régions rendues inaccessibles une bonne partie de l'année à cause des crues à chaque retour de la saison des pluies. Son application se justifiait, dans une certaine mesure, puisque l'objectif à réaliser, à l'époque, n'était pas l'exploitation du territoire conquis, mais plutôt la recherche de voies de communication intra-coloniales avec les autres territoires allemands et notamment avec la République centrafricaine. Pour les musulmans, en dehors du fait que l'application du système d'administration indirecte enrayait l'éventualité d'une confrontation armée avec les Allemands, elle consolidait leur suzeraineté sur les *kirdi* et contribuait, indirectement certes, à promouvoir l'expansion de la religion islamique chez ces derniers.

Au total, loin de calmer les tensions ethniques préexistantes, la politique administrative allemande a eu pour conséquence d'envenimer davantage les relations déjà tendues entre les musulmans (*julbe*) et les non-musulmans (*haabe*), et de susciter chez ces derniers une hostilité exacerbée qui s'est manifestée tant à l'encontre du colonisateur que du

musulman. Le repli des populations animistes sur elles-mêmes, leur refus de tout contact avec l'extérieur, la situation de violence qu'elles ont contribué à entretenir jusqu'à une date récente ont été autant d'obstacles inhibiteurs et d'éléments défavorables au développement économique du Cameroun septentrional et sont, partant, autant d'indices sous-jacents de cette dichotomie conflictuelle. Ce sont, en revanche, autant d'atouts que la colonisation française ne manquera pas d'exploiter, à moyen terme, pour asseoir son administration.

L'islam et l'administration française (1916-1960)

La chute de Mora (février 1916) marque la fin de la présence allemande au Cameroun et le début de la colonisation française. La situation politique héritée de la période allemande, qui permettait aux musulmans de conserver leur ascendance sur les non-musulmans, s'est trouvée momentanément consolidée par la multiplication des opérations de police dites « de pacification », opérations conjointement menées par les armées françaises assistées de la cavalerie musulmane.

Cette alliance circonstancielle n'a pas duré bien longtemps. Devant la persistance, voire l'accroissement de la violence dans le pays *kirdi*, l'administration française, s'appuyant sur les rapports des tournées régionales effectuées par ses officiers⁷⁶ et face à la nécessité de la redéfinition d'une véritable politique musulmane, s'est progressivement démarquée des *laamiibe*. Avec la nomination du haut-commissaire Théodore Paul Marchand en 1923, la France coloniale a décidé de mettre en place une nouvelle politique d'approche moins violente qu'elle a qualifiée d'« apprivoisement » (Abwa, p. 76 ; Bah & Taguem Fah, 1993),

⁷⁶ Documents consultés aux Archives nationales de Yaoundé – Archives provinciales de l'Adamaoua (ANY/APA/12367), notamment les rapports de Lissande (1916), Fourneau (1918) et Guibert (1927).

initiée par Jules Gaston Carde et dont l'objectif était de « pacifier » les populations insoumises à l'autorité administrative coloniale.

À partir de cette année-là, l'administration française a cessé de considérer l'islam comme un instrument et un intermédiaire du pouvoir colonial. Cette attitude n'était pas désintéressée et elle ne peut être dissociée de la situation qui prévalait alors en Afrique de l'Ouest où la peur de « l'islamisme » continuait à alimenter bien des passions et contribuait à la mise en place d'un Service des affaires musulmanes. Aux idées « islamisantes » de Faidherbe, pionnier et organisateur de la colonisation française au Sénégal au milieu du XIX^e siècle, ont succédé les positions nettement tranchées de William Ponty qui n'hésitait pas à qualifier la « propagande maraboutique » de « façade hypocrite » et de « dernier obstacle au triomphe complet de notre œuvre civilisatrice » (Marty, p. 56). Entre ces deux bornes, les administrateurs français nommés à différents postes de responsabilités dans des colonies préalablement administrées par des musulmans ont plutôt tenté d'appliquer, avec des résultats parfois mitigés, une politique réaliste inspirée directement du contexte de leur environnement sociopolitique (Triaud, 1992).

D'une manière générale, il faut relever que, tout au long de la période coloniale, les Français ont essayé, en usant de tous les moyens possibles, d'imposer leur culture aux colonisés, estimant – à tort ou à raison – qu'ils avaient l'obligation d'élever le niveau de la population colonisée en lui offrant les « bénéfices » de la culture française. À la différence des Britanniques, dont la politique vis-à-vis des entités territoriales musulmanes était fondée sur le principe que l'on pouvait s'assurer la coopération des chefs musulmans, les Français ont d'abord tenté de limiter les zones sous contrôle musulman et ont même aidé, par la suite, ceux qui n'acceptaient pas le prosélytisme musulman, en s'assurant que des chefs musulmans ne seraient pas désignés pour diriger les non-musulmans.

Dans leurs relations avec les autorités musulmanes, les Français ont aussi voulu, au vu des circonstances et de la nature des intérêts à préserver, renforcer la religion traditionnelle et codifier le droit coutumier afin d'en faire un contrepoids sérieux. Mais, malgré leur crainte et leur hostilité envers les musulmans, les Français étaient plus familiarisés avec l'islam qu'avec la religion traditionnelle. C'est donc tout naturellement qu'ils ont fini par traiter avec les chefs religieux musulmans et par permettre la création d'instituts islamiques et d'écoles franco-arabes destinés à assurer une transition harmonieuse vers des écoles publiques laïques.

Ce n'est donc qu'ultérieurement que l'administration coloniale française en est venue à encourager l'islam confrérique et non plus seulement à le tolérer. Bien entendu, elle préférerait avoir affaire à des Africains islamisés plutôt qu'à des Africains animistes, voire christianisés. L'influence moderniste de l'islam et en particulier de l'islam populaire, respectueux des autorités administratives coloniales, était également appréciée par les Français qui considéraient ce dernier comme « un pont entre le particularisme étroit de la société traditionnelle et les vastes impulsions et exigences de la vie moderne et des intérêts économiques » (Last, 1974).

Les chefs musulmans étaient encouragés à joindre l'acte à la parole, pour étendre leur influence hors de leurs frontières initiales, et jouissaient souvent des faveurs officielles, comme des honneurs et des récompenses au niveau national. On leur a construit des mosquées et des écoles franco-arabes, on les a aidés dans l'organisation du pèlerinage et de voyages d'études (Bah, 1996). Mais, en même temps, les musulmans « *non-compromising* » (Njeuma, p. 5), c'est-à-dire ceux qui ne suivaient pas la ligne officielle, qui montraient de l'opposition et un esprit frondeur, ont été mis au pas et fréquemment harcelés.

Néanmoins, malgré la réticence et la résistance de certains adversaires les plus déterminés à la pénétration européenne dans le Nord-

Cameroun – Goni Waday et Rabah pour ne citer que ceux-là –, l'islam a paradoxalement prospéré sous cette domination, et ce, d'une part, grâce à de nombreux avantages qu'il avait sur un christianisme imposé par les missionnaires et, d'autre part, grâce à la désintégration de la vie traditionnelle provoquée par la colonisation.

Ailleurs sur le territoire camerounais, exception faite du pays bamoun, les musulmans ont collaboré avec les autorités coloniales, notamment françaises. Leur statut d'étrangers, cantonnés dans des zones périphériques des centres urbains et employés dans des exploitations agricoles, les excluait de fait du débat politique. Leurs représentants se contentaient d'enregistrer et d'appliquer les instructions de l'administration coloniale, en veillant notamment au maintien de l'ordre public au sein de la communauté musulmane et à la régularité des rentrées fiscales.

Dans l'ensemble, les musulmans ont adopté partout la position prudente et délicate du loyalisme à l'égard de l'autorité politique. Il y a eu certes des îlots de résistance et de contestation animés par des religieux et certains mouvements d'inspiration religieuse, mais ils ont été durement réprimés et ont dû se résoudre à se soumettre à l'autorité coloniale.

Au sortir de la période de mise en place de la colonisation, le rapport des forces était inégal et, progressivement, le pouvoir colonial s'est assuré le contrôle des structures traditionnelles qui fonctionnaient globalement à son profit. Pour assurer son maintien, le chef traditionnel a dû devenir un auxiliaire du commandement européen. L'impact de la modernité a parfois pris une tournure imprévisible et favorisé l'accès au pouvoir traditionnel d'éléments issus de l'école française.

L’islam et l’État postcolonial

Chronologiquement, deux périodes correspondant à deux approches sensiblement différentes doivent être distinguées. Le régime d’Ahmadou Ahidjo (1960-1982) a gouverné le Cameroun en adoptant, à l’égard de l’islam et des musulmans, une politique de cantonnement. Quant à celui de Paul Biya (1982-...), qui a vu s’instaurer le multipartisme et le libéralisme dans le champ politique camerounais, il évolue dans un contexte différent avec des acteurs nouveaux.

Sous le régime d’Ahmadou Ahidjo (1960-1982)

Sur le plan religieux, l’islam a bénéficié de nouveau de l’appui implicite des autorités politiques. Il a continué à attirer un nombre important de fidèles indistinctement de leur passé religieux ou ethnoculturel. L’accroissement, voire la multiplication des croyants issus d’horizons divers a dès lors nécessité la mise en place de structures d’accueil susceptibles de préparer leur intégration dans la communauté musulmane.

Pour ce faire, les autorités politiques et administratives ont, avec le concours des pays arabes, engagé un vaste programme de construction de lieux de prière communs dans plusieurs endroits de la région du Nord-Cameroun. Parallèlement, les écoles coraniques traditionnelles (*janguirde*), rénovées ou franco-arabes (*madrassa*), ont accru leur audience en intégrant progressivement un personnel qualifié, formé pour l’essentiel dans les universités du Nord-Nigeria et dans des pays arabes. Le prosélytisme culturel de ces agents religieux a été relayé et amplifié par des émissions religieuses radiodiffusées en langues locales. La production et la diffusion de cassettes audio, l’impression, l’importation et la vulgarisation de prospectus religieux, le plus souvent illustrés et sous-titrés en langues locales (*ajami*), sont autant de moyens qui ont été et sont encore mis au profit de l’expansion de l’islam dans

l'ensemble régional. L'action des autres partenaires religieux, tels que les commerçants hausa, les marabouts kanuri et les éleveurs peuls, sans oublier bien sûr celle, encore plus ostentatoire, des administrateurs civils ont été déterminantes dans bon nombre de conversions.

Sur le plan politique, deux attitudes ont ponctué le régime d'Ahidjo dans ses rapports avec la religion en général et l'islam en particulier. Il s'agit de la politique dite de « générosité », héritée de la période coloniale, et de celle du « cantonnement ».

Le régime s'est montré volontiers généreux à l'égard des autorités musulmanes en multipliant les actes symboliques destinés à marquer son ancrage en faveur de l'islam. Au nombre des actes posés, il y a incontestablement la création par décret en 1963 de l'Association culturelle islamique du Cameroun (ACIC) dont l'objet était de gérer les lieux de culte et d'organiser l'enseignement confessionnel islamique, suivie de l'adhésion effective, en 1974, du Cameroun à l'Organisation de la conférence islamique (OCI). De plus, l'administration octroyait des bourses d'études pour aller dans les pays du golfe Arabo-Persique, accordait des titres de transport pour des pèlerinages et invitait les dignitaires musulmans aux cérémonies officielles.

Pour ce qui est de la politique dite du « cantonnement », Ahidjo a signé en 1977 un décret subordonnant les autorités traditionnelles au représentant local de l'administration politique. Les chefs traditionnels, les *laamiibe*, sont désormais devenus des auxiliaires de l'administration, subordonnés au sous-préfet ou au chef de district de leur localité de résidence avec obligation formelle de rendre régulièrement compte.

La publication de ce décret portant organisation des chefferies traditionnelles a marqué la rupture dans le régime du président Ahidjo. En devenant de simples auxiliaires de l'administration publique, les *laamiibe* ont perdu leurs prérogatives domaniales, tribunitiennes, fiscales

et protocolaires. Le monarque est devenu de ce fait un simple agent d'exécution, salarié et révocable en cas d'insubordination constatée. Du coup, la marge de manœuvre du chef traditionnel musulman s'est réduite comme peau de chagrin. Le tribunal coutumier, institution autrefois reconnue et respectée par les autorités coloniales, est devenu en conséquence une simple chambre d'enregistrement des dépositions des plaignants, en transit vers une juridiction administrative.

La légitimité islamique des chefs traditionnels musulmans étant désormais battue en brèche par la mise en place de nouvelles procédures de gestion de la cité inspirées du droit positif camerounais, ceux-ci se sont alors accrochés à leurs fonctions honorifiques, en espérant des jours meilleurs. L'arrivée de Paul Biya en 1982 sera vécue avec espoir, comme une promesse de lendemains plus cléments.

Sous le régime de Paul Biya (1982-...)

Deux dates méritent, là aussi, de retenir notre attention : 1984, qui marque la tentative avortée de renversement du régime par des insurgés, pour la plupart des fidèles de l'ancien régime d'Ahidjo, et 1990, qui symbolise le début d'une idylle entre le régime de Paul Biya et les chefs musulmans.

En 1984, la tentative de prise de pouvoir par la force a eu pour conséquence des dommages collatéraux en vie humaine, en influence, en estime et en respectabilité. Au sortir de ces événements, le musulman est apparu suspect aux yeux de l'opinion publique, peu démocrate ; il a été sommé de se justifier. L'amalgame a fait son chemin et l'irruption du musulman sur la scène politique a entraîné des réactions d'hostilité, de méfiance, de suspicion.

Cette première période a été difficile tant pour le religieux que pour le politique. Discrètement cependant, le dialogue s'est rétabli entre le régime de Paul Biya et les chefs traditionnels issus de la communauté

musulmane. Mais nul ne pouvait imaginer que la nouvelle donne politique impulsée par le vent de libéralisme venu de l'est bouleverserait irrémédiablement les rapports entre le politique et le religieux au Cameroun.

Sur cette lancée, la loi n° 90/053 sur la formation et le fonctionnement des associations a été votée et promulguée en décembre 1990. Conformément à cette loi, des associations corporatistes et communautaristes ont été créées un peu partout sur l'étendue du territoire national. Certaines d'entre elles ont été récupérées et se sont muées en partis politiques pour servir de rampe de lancement pour des destinées politiques, alors que d'autres ont disparu d'elles-mêmes, exclues de la compétition. Dans la foulée de la nouvelle législation, des partis politiques ont essaimé par dizaines.

Partout, on a observé des signes annonciateurs d'un réchauffement des relations entre le politique et le religieux, marquant le grand « retour des rois » et des chefs traditionnels sur la scène politique nationale. Les autorités religieuses musulmanes sont devenues tout naturellement la cible des stratèges de l'ensemble des partis politiques engagés dans une course électorale. Dans un contexte de libéralisation politique et de multipartisme, la compétition s'est voulue désormais ouverte. Les alliances de toute nature et les revirements circonstanciels ont aussi fait partie du jeu politique. Sur ce terrain, le parti au pouvoir a semblé avoir pris de l'avance sur ses principaux concurrents. La campagne du Rassemblement démocratique du peuple camerounais (RDPC), parti au pouvoir, a intégré l'adhésion des chefs musulmans dans le nord du pays. Les esplanades des palais se sont transformées en arènes politiques pour la caravane électorale. Les autorités administratives ont choisi, de manière plutôt ostentatoire, leur camp qu'on peut aisément deviner. Les chefs musulmans indécis ont été pressés de faire leur choix. Il fallait se soumettre ou prendre le risque de se voir démis de ses fonctions, si

jamais le choix opéré n'était pas celui du vainqueur. Telle a parfois été l'alternative laissée aux chefs de la communauté musulmane au nord du pays.

Certains chefs des localités jugées « sensibles » ont su négocier leur alliance avec le parti au pouvoir et tirer leur épingle du jeu. En recommandant à leurs sujets le vote pour ce dernier, ils se sont assuré implicitement une liberté de manœuvre dans leur circonscription administrative. Beaucoup ont piétiné la légalité républicaine et les droits individuels dans leur zone d'influence. Certains autres chefs musulmans situés dans des localités moins stratégiques ont été encouragés soit à se porter candidats lors des législatives afin d'éliminer un candidat de l'opposition comme à Fouban, soit à faire campagne en faveur du RDPC comme à Ngaoundéré, avec tous les risques inhérents à chacun de ces choix opérés.

Parallèlement aux nouvelles formes relationnelles centre-périphérie, développées par « le Marabout et le Prince », ont émergé des zones de contestation religieuse porteuse de projet politique dans la partie septentrionale du pays. La contestation de l'ordre musulman s'est focalisée sur des symboles fédérateurs comme la *kirditude*. Son émergence a traduit l'échec intégrationniste du modèle musulman au nord du Cameroun, dont les origines remontent aux années sombres des conquêtes musulmanes et de l'asservissement des populations locales.

L'ethnisation de l'islam ou sa « confiscation » (Lewis, pp. 32-44) a progressivement conduit à un processus de dé-islamisation engendré de l'intérieur de la communauté musulmane. Beaucoup de ceux qui s'étaient islamisés étaient restés culturellement intégrés aux structures traditionnelles. Il s'agissait d'une islamisation de façade par l'adoption de signes extérieurs comme le mode vestimentaire, la titulature ou l'organisation administrative des circonscriptions de commandement.

L'irruption de nouvelles identités culturelles dans l'espace public camerounais a été suivie de la mise en place de stratégies politiques permettant, d'une part, le regroupement et la proximité idéologique des communautés confessionnelles et, d'autre part, la redéfinition du rapport du religieux à l'État.

Les nouveaux défis

L'islam, en tant que religion totalisante, c'est-à-dire ne séparant pas distinctement les sphères politique et privée, permet de ce point de vue d'établir un diagnostic des modes relationnels avec le pouvoir étatique et de penser un futur. Le passage au politique des acteurs musulmans, lettrés et intellectuels, montre bien que ceux-ci ne se contentent plus des rôles traditionnels de moralisateur et de modérateur : ils veulent une participation accrue au jeu politique en espérant changer l'État de l'intérieur. Aussi les attaques contre le travestissement des valeurs islamiques et la marginalisation politique et professionnelle dont ils font l'objet sont-elles au centre de leurs discours politiques. L'émergence de cadres associatifs qui leur servent de tribune politique est, pour l'instant, le terrain privilégié des intellectuels arabophones. Les réseaux de relations entretenus avec l'islam globalisé, les échanges internationaux et le développement de la communication apportent l'énergie nécessaire au fonctionnement des associations islamiques et à la mondialisation de l'islam camerounais.

Dès lors, la participation effective aux débats contemporains, notamment ceux concernant la question démocratique, la laïcité, l'extrémisme violent et son instrumentalisation, entre autres, focalise toute l'attention des autorités musulmanes.

La question démocratique

Les expériences démocratiques sont souvent singulières et s'exportent difficilement dans la plupart des cas. Les formes primaires d'exercice collectif et participatif de la démocratie ont toujours existé au sein des populations musulmanes du Cameroun (Adama, 2003, pp. 173-190). Qu'elle soit politique ou idéologique, la démocratie est un processus, un mouvement, une dynamique qui se construit dans la durée, dans la confrontation des idées et dans la coopération pour la résolution des problèmes fondamentaux de la société. Elle est bien sûr incompatible avec la pauvreté, l'injustice et l'illettrisme.

Si le champ politique reste relativement hermétique au religieux qui y trouve difficilement ses marques, ce n'est nullement le cas en ce qui concerne le milieu associatif, où les groupes sociaux traditionnels exclus du débat politique, notamment les jeunes et les femmes, s'insèrent en y apportant un souffle nouveau. En ce sens, la prise de parole politique des cadres islamiques participe incontestablement à la modernisation du corpus religieux, pour l'adapter aux circonstances et aux réalités sociopolitiques de leur environnement. Le choix politique opéré au sein de la communauté musulmane ne se limite pas uniquement aux questions démocratiques. Le débat sur la laïcité et la sécularisation devient, lui aussi, inéluctable et s'impose, ici et maintenant, dans toutes ses complexités.

Laïcité et sécularisation

Les problématiques de laïcité renvoient inmanquablement à la logique étatique moderne qui suppose une individualisation des rapports sociaux, la déliquescence des allégeances traditionnelles, une communauté politique des citoyens et la sécularisation des relations publiques. Elles exigent aussi une différenciation du public et du privé, la constitution d'une société civile structurée et extérieure à l'État, des solidarités horizontales, l'universalité de la loi, l'égalité des droits et la production d'un système normatif acceptable par tous, capable de réguler les rapports sociaux.

Or, ces éléments ne sont ni constatés ni réunis au sein de la communauté musulmane camerounaise. Les pratiques d'appropriation privée de la chose politique, caractéristiques de la logique néo-patrimoniale, constituent autant d'obstacles à une réelle différenciation du politique, à la constitution et à la délimitation d'un espace politique, et à la reconnaissance de la distinction public-privé.

La définition de la laïcité, tout comme d'ailleurs celle de sa pratique, se trouve obscurcie par des considérations historiques propres à chaque société. Leur compréhension varie d'une culture à une autre, d'une religion à une autre. Elle est négation pour les uns et pluralité pour les autres. Dans les deux cas, la laïcité se définit à l'extérieur de la religion, à mi-distance entre religion et raison, entre Loi et bon sens.

Au Cameroun, les chefs musulmans entretiennent un rapport ambigu à l'islam, contraints d'y puiser une légitimité, mais soucieux de ne pas laisser s'y développer des forces contestataires. Depuis la colonisation, l'islam a joué le rôle de facteur identitaire puis, après l'Indépendance, celui de légitimation. Ces deux facteurs ont gêné la perception de la séparation du sacré et du profane, du religieux et du politique. C'est pourquoi la contestation politique aussi, telle qu'elle est incarnée par Goni Waday et Rabah dès les premières années du XX^e siècle, s'exprime dans un discours religieux qui seul permet la mobilisation sociale. À chaque fois qu'une opposition politique conteste un souverain en place, celui-ci mobilise également sur la base du thème religieux.

Dans ces conditions, la laïcisation devient un mot creux, un non-sens aux yeux des chefs musulmans dont la légitimité repose justement sur la maîtrise du corpus religieux. La laïcité, entendue comme négation du religieux, semble tout simplement difficile à mettre en pratique en pays musulman.

L'extrémisme violent et le vivre-ensemble

C'est au début des années 2000 que le radicalisme salafiste fait son apparition dans l'espace public camerounais. Ceci à la faveur de la diffusion du salafisme jihadiste (*as-salafiyya al-jihâdiyya*) qui impose une lecture littérale des textes coraniques, en refusant les acquis de la contextualisation qu'il qualifie d'innovations blâmables (*bid'a*). Depuis l'apparition de Boko Haram sur la scène publique nationale et sous-régionale, la question de l'extrémisme violent et celle de son instrumentalisation s'imposent, puisqu'elles remettent profondément en cause les valeurs communes, les fondements du vivre-ensemble entre les communautés religieuses, d'une part, et entre les populations et l'État, d'autre part. Les initiatives citoyennes prises par divers acteurs socioreligieux (pouvoirs publics, organisations non gouvernementales - ONG, religieux, etc.) afin de stopper la montée de l'extrémisme violent et de freiner son impact médiatique sont certes louables, mais demeurent insuffisantes devant la propagation du phénomène et la banalisation des discours haineux dans l'espace médiatique. De même, les solutions militaires et la stigmatisation ethno-religieuse ont montré leurs limites. Reste peut-être à interroger la gouvernance dans la gestion des hommes et des biens. Un tel changement d'approche et de paradigme permettrait de prospecter les véritables racines de la violence religieuse, d'atténuer ses effets médiatiques et de mieux travailler à la promotion du vivre-ensemble.

Conclusion

Dans l'ensemble, l'islam et l'État ont toujours entretenu des rapports compliqués, controversés et ambigus depuis le début XIX^e siècle au Cameroun. Les deux vont successivement coexister, se confronter et dialoguer dans un contexte fait de méfiance, de suspicion mutuelle, de compétition, voire de confrontation. Aux ambitions

hégémoniques des musulmans, l'expansion coloniale occidentale et l'État postcolonial opposent des moyens à la fois violents et pacifiques, pour gagner les faveurs et l'adhésion des théocrates musulmans, mais aussi pour contrôler et organiser le culte musulman afin de faire face aux extrémismes et aux fondamentalismes transnationaux. Mais l'émergence du radicalisme islamique incarné par Boko Haram, la longue crise économique que traverse le pays et la médiatisation, voire la banalisation des discours exclusivistes dans un contexte sociopolitique en ébullition obligent à questionner aujourd'hui autant l'islamité que la relation à l'État. Reste à espérer que les réflexions en cours sur les options politiques futures de l'État du Cameroun détermineront durablement les relations entre l'islam et les pouvoirs publics issus du consensus national.

Bibliographie

Abwa Daniel (1980), *Le Lamidat de Ngaoundéré de 1915 à 1945*, mémoire de master en histoire, Yaoundé, université de Yaoundé

Adama Hamadou (2002), « La *faada* et l'apprentissage démocratique dans les lamidats du Nord-Cameroun », In : Coulon Christian (dir.), *L'Afrique politique 2002. Islams d'Afrique : entre le local et le global*, Paris, Karthala, pp. 173-190

Adama Hamadou (2004), *L'islam au Cameroun : entre tradition et modernité*, Paris, L'Harmattan

Bah Thierno Mouctar & Taguem Fah Gilbert L. (1993), « Les élites musulmanes et la politique au Cameroun sous administration française : 1945-1960 », In : Boutrais Jean (dir.), *Peuples et cultures de l'Adamaoua (Cameroun) : actes du colloque de Ngaoundéré, du 14 au 16 janvier 1992*, Paris, Orstom, pp. 103-133

Bah Thierno Mouctar (1996), « Cheikhs et marabouts maghrébins prédicateurs dans l'Adamawa (Nord-Cameroun), XIX^e-XX^e siècles », *Ngaoundéré-Anthropos*, n° 1, pp. 7-28

Last Murray (1974), « Reform in West Africa: the Jihâd movements of the nineteenth century », In : Ajayi J. F. A. & Crowder M. (dir.), *History of West Africa*, vol. 2, Londres, Longman, pp. 1-29

Lewis I. M. (dir.) (1966), *Islam in Tropical Africa*, Londres, Oxford University Press

Lugard Frederick (1965), *The dual Mandate in British Tropical Africa*, rééd. Londres, Frank Cass & Co. Ltd

Marty Paul, (1915), *La politique indigène du gouverneur général Ponty en Afrique occidentale française : in memoriam*, Paris, E. Leroux

Mohammadou Eldridge, (1992), « Le soulèvement mahdiste de Goni Waday dans la Haute-Bénoué (juillet 1907) », *Senri Ethnological Studies*, n° 31, pp. 423-464

Njeuma Martin Zachary (1978), *Fulani Hegemony in Yola (Old Adamawa)*, Yaoundé, Centre d'édition et de production pour l'enseignement et la recherche (CEPER)

Triaud Jean-Louis (1992), « L'islam sous le régime colonial », In : Coquery-Vidrovitch Catherine & Goerg Odile (dir.), *L'Afrique occidentale au temps des Français. Colonisateurs et colonisés, c. 1860-1960*, Paris, La Découverte, pp. 141-155

Trimingham J. Spencer (1962), *A History of Islam in West Africa*, Londres, Oxford University Press

LA COMMANDERIE DES CROYANTS : LA PARTICULARITÉ MAROCAINE

Bouchra CHAKIR ; professeur ; université Al Qaraouiyyine (Maroc) ;
Dar El Hadith El Hassania (Maroc)

Introduction

Au moment où de nombreux pays arabes et africains baignaient dans des révoltes et des contestations populaires sanglantes, le Royaume du Maroc a su mener son chemin de réforme dans tous les domaines, dans la continuité et le prolongement des actions établies par le Roi Mohammed VI depuis son intronisation en 1999. Jusqu'à ce jour, le Maroc incarne la stabilité politique et la paix religieuse aux yeux des pays voisins.

Qu'est-ce qui fait sa particularité ? Comment a-t-il pu échapper à la contagion des révolutions et des tensions politiques déclenchées en 2010, partant de la Tunisie et touchant de nombreux pays tels que l'Égypte et la Libye ? Comment est-il sorti indemne des crises et des contestations populaires ? Comment veille-t-il à la sécurité spirituelle et religieuse contre les dérives extrémistes de tous bords ?

Quelques années après l'éclatement de ce qu'il est convenu d'appeler les « printemps arabes », ou bien le « réveil arabe », et qui a conduit à des changements de régime dans certains pays, à des guerres civiles dans d'autres et par conséquent à renforcer la crise migratoire en Europe, beaucoup de chercheurs – politologues, sociologues, historiens et autres – ont cherché à comprendre les raisons de cette particularité

marocaine. Pourquoi une « exception marocaine »⁷⁷ ?

Parmi ce qui fait l'exception marocaine, il y a le rapport particulier qu'entretient le pouvoir incarné par le Roi avec la religion au travers de l'institution de la Commanderie des croyants.

L'objectif de la présente communication est de rendre compte de la particularité marocaine concernant le lien tissé entre le pouvoir et la religion. Il y sera question de trois axes majeurs : 1. L'islam, religion officielle des Marocains dans la Constitution ; 2. La Commanderie des croyants, définition et évolution dans l'histoire du Maroc ; 3. Son déploiement, ses champs d'application dans le domaine de la religion et son impact à l'échelle internationale.

L'islam au Maroc

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il est intéressant de voir comment l'islam est parvenu au Maroc et comment il joue le rôle de légalisation et de légitimation sacrée du pouvoir monarchique et de la Commanderie des croyants.

L'avènement de l'islam au Maroc

Avant l'avènement de l'islam, le Maroc était constitué de tribus et de groupes ethniques amazighs. En 682-683, Oqba ibn Nafi, général arabe nommé par le calife de Bagdad Yazid, est arrivé jusqu'à l'océan Atlantique. Oqba est tué près de Biskra en Algérie. Après sa mort, Moussa ibn Noussair, un autre gouverneur et général sous le calife omeyyade Al-Walīd I^{er}, est nommé gouverneur de la province musulmane d'Ifriqiya. Ce dernier réussit à assimiler des tribus amazighes allant jusqu'à confier des

⁷⁷ Référence au titre de l'ouvrage collectif sous la direction de Frédéric Rouvillois et Charles Saint-Prot.

postes militaires à leurs chefs. En 711, Tarek ibn Ziyad, stratège militaire et lieutenant omeyyade d'origine berbère converti à l'islam, franchit le détroit entre le Maroc et l'Espagne⁷⁸. C'est ainsi que la civilisation islamique s'est répandue jusqu'en Espagne.

Idriss ibn Abdallah est le premier fondateur du Royaume chérifien marocain en 788. Petit-fils de Fatima, fille du prophète Mohammed, et d'Ali ibn Abou Taleb, il a épousé une Amazighe et reçu *al bay'a* (mot qui veut dire « le pacte d'allégeance ») en 789 de la part des tribus amazighes (en premier lieu la tribu d'Awraja, ensuite les tribus des Znata, Zouagha, Sdrata, Ghiata, Mknassa, Ghmara et tous les autres Amazighs)⁷⁹. D'autres dynasties suivront allant des Idrissides jusqu'aux Alaouites depuis le XVII^e siècle.

La doctrine malékite

Le Maroc a adopté la doctrine *malékite* (site du ministère des Habous et des Affaires islamiques, en ligne) depuis le XI^e siècle, de dogme *acharite*, d'Abou Hassan al Achaari (874-936), et d'enseignement spirituel soufi, d'Abou Qassim al Jounaid (830-910).

⁷⁸ Le rocher de Gibraltar porte d'ailleurs son nom : *jabal Tarek*, « la montagne de Tarek ».

⁷⁹ *La dynastie des Idrissides - L'Âge d'Or*, Saadoune abbass Nasr Allah, Éditions Dar Annahda al Arabia, première édition 1987.

دولة الأدارسة في المغرب-العصر الذهبي 223-172هـ/788-835م، سعدون عباس نصر الله، دار النهضة العربية للطباعة، ص. 69-71

Cf. également : *Rawd Al-Qirtas, dans l'actualité des rois du Maroc et l'histoire de la ville de Fès* d'Ibn Abi Zāraa, 1326 et *Alastqsa News Maghreb Countries* de Slaoui Ahmed Ben Khaled Slaoui, 1956.

الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، ابن أبي زرع (1326)
دار المنصور بالرباط - 1972م،

كتاب الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، سلاوي أحمد بن خالد سلاوي، أحمد بن خالد،
1835ء1897ناصرى، جعفر بن احمد، 1893ء1980ناصرى، محمد، مكان النشر: الدار البيضاء: الناشر:
دار الكتب، تاريخ النشر: 1954ء1956

L'école malékite est l'une des quatre principales écoles juridiques de l'islam (les trois autres étant *al hanbalia*, *al hanafia* et *al chafia*). L'imam Malik ibn Anas, juriste et savant musulman, est né dans la ville sainte de Médine en l'an 93 de l'Hégire et son école s'est distinguée par un certain nombre d'attributs. Malik ibn Anass a manifesté un important attachement au Coran, à la *Sunna*⁸⁰ et à la guidance des Compagnons. Il a confectionné la première vulgate du malékisme commanditée par le calife abbasside Jaâfar al Mansour. Dans *Al Mouwattae*, l'imam Malik a rapporté les dits du Prophète en s'assurant de leur authenticité par la chaîne de transmission. Son livre est considéré comme une référence de la *Sunna*.

Le malékisme a l'avantage d'être une doctrine modérée, du juste milieu, tolérante, qui encourage l'*ijtihad* (« interprétation évolutive de la *Sunna* ») et qui tient compte de la *maslaha* (« intérêt général »). Pendant douze siècles, l'islam malékite a permis au Maroc de rester uni⁸¹ :

« La doctrine malékite se décline à travers l'institution de *Machiakhate Al Oulema*, [chargée] des missions de la *fatwa* et de la codification des règles, de l'enseignement, de la recherche scientifique et des pratiques cultuelles [...]. [Celle-ci] trouve aujourd'hui son pendant dans l'institution des Conseils supérieur et locaux des Oulémas [savants musulmans], qui assument sous la haute autorité de *Amir al Mouminine*, le Commandeur des croyants, les missions qui leur incombent dans les différents domaines de protection de la religion. » (site du ministère des Habous et des Affaires islamiques, en ligne)

⁸⁰ Terme qui signifie « la tradition du Prophète, ses paroles et ses actes ».

⁸¹ Rappelons que le malékisme n'a pas été adopté par toutes les dynasties du Maroc, comme la dynastie fatimide chiite.

Les confréries

En plus des institutions officielles, les confréries (*zaouias* soufies) constituent un facteur d'équilibre politique et social de premier ordre (Saint-Prot, 2013, p. 58). Elles ont été introduites au Maroc au XI^e siècle par un savant de Fès, Abou Imran Moussa ibn Issa, intié à Bagdad à la doctrine d'Al Jounaid. Le soufisme représente un rempart contre les idées extrémistes et les dérives doctrinales de tous bords. Les confréries sont des centres, par excellence, de recueillement et d'enseignement religieux. Elles participent ainsi à l'encadrement spirituel et social des disciples. Par là même, elles ont joué des rôles politiques, sociaux et religieux à travers l'histoire.

La première confrérie au Maroc a été la *Chadiliya*, fondée par un savant de Sebta, Abou Hassan Chadli. D'autres confréries ont vu le jour comme la *Jazouliya* au XV^e siècle, la *Nassiriya* au XVII^e, et la *Darkaouiya* et la *Qadiriya boutchichiya* au XIX^e.

Cette dernière figure parmi les plus importantes voies soufies. Elle a été établie au Maroc au milieu du XIX^e siècle par Sidi Almoukhtar al Qadiri al Boutchichi (1853-1914). La *Boutchichiya* se présente depuis Sidi Abou Madyan Boutchich comme une synthèse de trois grandes écoles du soufisme (la *Qadiriya*, la *Chadiliya* et la *Tijaniya*), ce qui confère à son *cheikh* la qualification de « pôle de son temps ». La confrérie se trouve à Madagh, près de Berkane. Elle a des adeptes partout dans le monde, même en Europe et aux États-Unis.

La Commanderie des croyants, particularité marocaine

Le pacte d'allégeance et la reconnaissance de la légitimité sacrée du Roi

Dans l'ouvrage collectif intitulé *L'exception marocaine*, codirigé

par Frédéric Rouvillois et Charles Saint-Prot⁸², Philippe Lauvaux affirme que « le véritable acte fondateur de la nation marocaine fut l'intronisation d'un descendant du prophète de l'islam » (Lauvaux, p. 52). Et cette intronisation vient de l'acte d'allégeance.

Le pacte d'allégeance remonte loin dans l'histoire du Maroc et du *makhzen*, c'est-à-dire le gouvernement du *Sultan*. Comme le rappelle John Waterbury dans *Le Commandeur des croyants*, c'est ce pacte d'allégeance qui délimitait la frontière entre le *bled makhzen*, territoires soumis au pouvoir du Sultan, et le *bled siba*, pays de la dissidence qui se refusait à verser l'impôt à l'État central. « Ce n'est pas sans raison que le gouvernement du sultan s'appelait le *Makhzen* (au sens littéral d'entrepôt) car l'essentiel des tâches de son administration consistait dans la collecte des impôts en espèce et en nature. » (Waterbury, p. 37)

Le *makhzen* représentait ainsi l'autorité administrative. Autour de lui se regroupaient à la fois les services de cour et les services d'État. Au cours des années, les fonctions du *makhzen* sont devenues héréditaires. Le Sultan nommait ainsi un *khalifa* (un représentant), appartenant à la famille royale, à la tête d'une région. Ce dernier s'entourait d'une cour et disposait d'une armée. À cette époque, « le pouvoir du sultan n'était pas institutionnalisé [...] et la puissance du sultan dépendait de ses alliés du moment. » (Waterbury, p. 48)

La *bay'a* est un lien d'allégeance représentant l'adhésion et la reconnaissance de la communauté au souverain. De ce consensus découle sa légitimité. Elle lui est déclarée en tant qu'*imam*, c'est-à-dire le « tenant-lieu du Prophète », ce qui le dote de pouvoirs légitimes sacrés. En tant que chef religieux, il s'engage à faire triompher la justice d'Allah, et à garantir la paix et la souveraineté de ses sujets. La *bay'a* est ainsi l'un des socles de la

⁸² Directeur de l'Observatoire d'études géopolitiques (OEG) et spécialiste du monde musulman.

monarchie en terre d'islam. Charles Saint-Prot dit dans ce sens :

« C'est précisément cette consultation et cette recherche du consensus, de l'*ijmaâ*, que formalise la *bay'a*, laquelle correspond, dans son aspect temporel, "à un plébiscite ou à une élection portant sur le choix d'un seul candidat", dont l'absence impliquerait, de la part du Roi, une usurpation condamnable. » (Lauvaux, p. 45)

La *bay'a* figure ainsi comme un contrat politique et une reconnaissance de la légitimité sacrée, elle manifeste « le souci de consensus qui caractérise (jusqu'à nos jours) la monarchie marocaine » (Lauvaux, p. 45).

L'institution de la Commanderie des croyants

Le titre de Commandeur des croyants (*Amir al Mouminine*) a été porté pour la première fois par le calife Omar ibn al Khattab (634-644). Au Maroc, le fondateur de la dynastie almoravide, Youssef ibn Tachfine (m. 1107), portait le titre d'*Amir Al Mouslimine* (« prince des musulmans »), « reconnaissant ainsi l'autorité spirituelle du calife de Bagdad commandeur des croyants » (Saint-Prot, 2013, p. 55). Les Almoravides ont réalisé l'unité du pays depuis le fleuve Sénégal à la Méditerranée.

À la suite du déclin des Abassides, Abd al Moumin (1130-1163), souverain de la dynastie des Almohades, est le premier sultan au Maroc à prendre le titre d'*Amir al Mouminine*. Plus tard, c'est sous le règne de Hassan II que la Commanderie des croyants est réhabilitée. Et avec le Roi Mohammed VI, elle revêt d'autres attributs, surtout depuis 2011, où le Roi annonce une monarchie constitutionnelle.

Sur la trace de ses ancêtres donc, le Roi Mohammed VI est institué *Amir al Mouminine* dans une cérémonie d'allégeance, au Palais Royal de Rabat, le 23 juillet 1999. Pour la première fois dans l'histoire du Maroc, deux femmes figurent parmi les signataires de l'acte d'allégeance qui intronise le Roi.

Dès lors, la gestion du domaine religieux est exclusive au Roi qui a le pouvoir et la légitimité de veiller au respect de l'islam, et de le défendre contre les excès et les dérives de tout genre. Son autorité religieuse a également joué un grand rôle dans le renforcement de son pouvoir temporel. C'est ainsi que la coprésence d'un État gérant et d'une monarchie religieuse est une particularité marocaine.

À la fonction de l'institution de la Commanderie des croyants sont rattachées d'autres institutions de gestion et de contrôle des affaires islamiques au Maroc. Le Conseil supérieur des Oulémas est présidé par le Roi. Il élabore un programme annuel des tâches et des activités des conseils locaux des oulémas et coordonne ces derniers. L'article 41 de la nouvelle constitution affirme que seul le Conseil supérieur des Oulémas est habilité à émettre des *fatwas* (« avis juridiques »). Cette déclaration vise à contrer la prolifération de *fatwas* et l'anarchie religieuse.

Les champs d'application de la Commanderie des croyants

Chef religieux et chef d'État

La Commanderie des croyants rassemble à la fois la légitimité religieuse et la légitimité du monde d'ici-bas⁸³. Le Roi est chef spirituel et temporel. Grâce à sa légitimité religieuse, il détient les pouvoirs politique et religieux qui lui garantissent d'être à la fois le garant et le protecteur de la religion islamique sur les plans politique,

⁸³ « Comme ils descendent du Prophète, écrit Bernard Lugan, les Alaouites cumulent toutes les fonctions de la subtile et complexe hiérarchie musulmane. C'est ainsi que le souverain marocain est à la fois *Malik* (Roi), *Cherif* (car descendant du Prophète), *Sultan* (car il détient l'autorité), *Imam* (chef de la communauté religieuse nationale), *Emir* (car il est à la fois lieutenant et glaive de Dieu) et enfin *Amir al-mouminine* (Commandeur des croyants). » (Lugan, p. 327)

spirituel et culturel. Ainsi, le Roi est habilité à exercer l'*ijtihad* (« effort d'interprétation du texte sacré »). Sa qualité de chef religieux et premier imam lui permet de faire adopter des réformes profondes comme celle du Code du statut personnel marocain (*al Moudawana*), dit « Code de la famille », en 2004. Cet exemple est très significatif et donne un aperçu de l'imbrication du pouvoir temporel et du pouvoir religieux dans la personne du Roi au Maroc, ce qui lui permet de trancher sur les affaires délicates du Royaume.

L'un des points principaux de la *Moudawana* est entre autres de permettre à la femme majeure de choisir au moment du mariage soit de s'affranchir d'une tutelle, soit de rester sous la tutelle de son père ou d'un proche. D'autres thèmes sont abordés, comme l'égalité d'âge pour le mariage, l'égalité des droits et des devoirs de chacun des époux, le partage des biens entre époux, le divorce par consentement mutuel, l'encadrement de la polygamie par des conditions rigoureuses.

Certes, le projet de réforme du Code de la famille a suscité des controverses houleuses qui ont partagé le Maroc en deux mouvements : les conservateurs et les modernistes.

« Ce débat "à la marocaine", affirme Bérénice Murgue, montre que, pour comprendre le droit islamique de la famille, il convient de l'analyser en tant que phénomène politique. La famille représente un symbole politique puissant au Maroc et dans le monde musulman en général. Au sein de ces sociétés, il apparaît alors comme impossible de traiter du sujet de la famille, autre qu'en termes religieux. » (Murgue, p. 26)

De grandes manifestations à Casablanca et à Rabat ont eu lieu le 12 mars 2000. Celle de Casablanca, organisée par le mouvement Justice et Spiritualité, a réuni entre 600.000 et 1.000.000 de personnes. Celle de Rabat, du Réseau de soutien au Plan, a regroupé un nombre de manifestants estimé entre 60.000 et 100.000 personnes. Le nouveau Code de la famille a été promulgué par le Roi en 2004. (Ramirez, pp. 23-34)

Pour faire passer la réforme, le Roi s'est appuyé sur son statut de Commandeur des croyants, lequel l'habilite à interpréter les textes sur l'égalité entre homme et femme, sur la polygamie et sur le divorce. La question de l'interprétation des textes est exclusivement réservée au Commandeur des croyants. L'article 41 de la nouvelle constitution marocaine de 2011 (qui reprend l'article 19 de la constitution de 1992, révisée en 1996) rappelle les principes suivants :

« Le Roi, *Amir Al Mouminine*, veille au respect de l'islam. Il est le Garant du libre exercice des cultes.

Il préside le Conseil supérieur des Ouléma, chargé de l'étude des questions qu'Il lui soumet.

Le Conseil est la seule instance habilitée à prononcer les consultations religieuses (*Fatwas*) devant être officiellement agréées, sur les questions dont il est saisi et ce, sur la base des principes, préceptes et desseins tolérants de l'Islam.

Les attributions, la composition et les modalités de fonctionnement du Conseil sont fixés par dahir.

Le Roi exerce par dahirs les prérogatives religieuses inhérentes à l'institution d'*Imarat Al Mouminine* qui Lui sont conférées de manière exclusive par le présent article. » (Constitution du Royaume du Maroc, art. 41)

Le Maroc à l'épreuve du radicalisme

Alors que le Maroc baignait dans la stabilité, le 16 mai 2003 douze kamikazes, âgés entre dix-neuf et vingt-huit ans, adeptes du salafisme jihadiste, font exploser des charges dans cinq lieux différents de la capitale économique⁸⁴. Les conséquences sont lourdes : quarante-deux morts et des dizaines de blessés.

⁸⁴ La *Casa de España*, le consulat de Belgique, un hôtel de luxe, l'*Alliance israélienne* et un cimetière juif, à Casablanca.

Ces attentats constituent une date charnière dans la restructuration du champ religieux au Maroc sous la tutelle de l'institution de la Commanderie des croyants. Sa qualité de chef religieux et premier imam a permis au Roi de faire adopter des réformes profondes dans le champ religieux marocain.

Les autorités marocaines ont pris conscience de l'urgence de revisiter la gestion du champ religieux afin de faire face à la propagande jihadiste et à la montée d'un islam de la violence. Priorité a été donnée à la lutte contre l'idéologie jihadiste en maintenant la paix spirituelle et la sécurité religieuse du pays. On a assisté à un grand renouvellement du champ religieux dans le but de maintenir la sécurité spirituelle et la stabilité religieuse. Dans le cadre du contrôle de la religion par l'État, les imams et les prédicateurs ont été interdits d'exercice politique.

Dès lors, dans le cadre de la priorité donnée à la sécurité spirituelle et au maintien de l'unité du pays, le premier objectif a été d'affirmer une identité religieuse unie autour d'un islam « authentique » (Discours Royal, 2004). Ainsi, certaines écoles coraniques suspectes ont été fermées et un contrôle sévère des livres financés par des fondations extrémistes a été imposé.

Dans la même voie pour contrer l'influence des rites violents (importés de l'étranger), le 16 octobre 2004 voit le lancement de « radio Coran Mohammed VI », qui assure la production et la diffusion de programmes religieux dédiés à la promotion des valeurs de l'islam selon le rite malékite. Le 2 novembre 2005, la chaîne télévisuelle *Assadissa* (« la 6^e ») est lancée dans ce même but, pour toucher un grand nombre de gens susceptibles de chercher des réponses d'ordre religieux dans les chaînes satellitaires du Moyen-Orient ou sur des sites extrémistes.

Il convient de rappeler que, depuis les années 2000, le remaniement du champ religieux avait commencé sur le plan institutionnel par la refonte en 2002 du ministère des Habous et des Affaires islamiques, à la tête duquel Monsieur Ahmed Taoufiq a été nommé⁸⁵. Ce dernier défend une pratique enracinée dans l'histoire de l'expérience religieuse du Maroc.

Les conseils locaux des Oulémas ont été placés sous la tutelle directe du Roi. De nombreuses femmes ont été nommées dans ces conseils. Une commission a été créée au sein du Conseil supérieur des Oulémas : c'est la *Ligue mohammadienne des Oulémas*, en 2006. À partir de cette année-là, les mosquées de tout le Royaume ont accueilli des cours d'alphabétisation et d'enseignement religieux assurés par des prédicatrices. En 2009, on a assisté au lancement de la *charte des Oulémas* qui a permis la mise à niveau et la formation de 45.000 imams.

Une autre date importante a constitué un tournant dans la gestion des affaires islamiques au Maroc, c'est l'année 2011.

Les révolutions arabes, quel impact au Maroc ?

L'année 2011 est marquée par l'explosion des révolutions dans les pays arabes, créant ainsi un climat d'insécurité, de crise et de menace générales. Le Maroc, à l'exception des pays avoisinants comme la Tunisie et l'Égypte, est demeuré stable en dépit de mouvements et protestations éparpillés. Ces mouvements étaient constitués en majorité de diplômés chômeurs, de militants de gauche, d'ultra-fundamentalistes religieux et d'internautes occidentalisés (Rouvillois, p. 48). À cette date, le « mouvement du 20-Février » a pris naissance, a manifesté contre la Monarchie et a appelé au boycott des urnes en 2011, mais sans grand effet.

⁸⁵ Ahmed Taoufiq est un soufi boutchichi, universitaire, historien, écrivain et homme de lettres.

La même année, le Roi annonce une grande révision de la Constitution et accélère les processus de changement. La nouvelle constitution vise à conforter l'ancrage démocratique du système en maintenant son caractère monarchique.

Trois grands chantiers de réforme dans le champ religieux

Parmi les principales raisons de la stabilité du Maroc réside son système monarchique fondé sur la Commanderie des croyants. Toutes les réformes du champ religieux entreprises par le Roi visent à « prémunir le Maroc contre les velléités d'extrémisme et de terrorisme, et [à] préserver son identité qui porte le sceau de la pondération, de la modération et de la tolérance » (Discours Royal, 2004). Ces grands chantiers de refonte du champ religieux se déploient en trois grands axes : au niveau des institutions religieuses, au niveau de l'encadrement des *oulémas*, et au niveau de la formation et de l'enseignement religieux.

Au niveau des institutions religieuses, il s'agit de restructurer le ministère des Habous et des Affaires islamiques au travers de la création de deux nouvelles directions : l'une dédiée aux mosquées et l'autre à l'enseignement traditionnel.

Au niveau de l'encadrement des *oulémas*, en plus de la création du Conseil supérieur des Oulémas, seul habilité à émettre des *fatwas* sous la tutelle du Roi, en 2015 on assiste à la création du *Conseil supérieur de la fondation Mohammed VI des Oulémas africains*, dont le siège est à Fès.

« [Cette fondation] est un cadre pour la coopération et l'échange des expériences et la coordination des efforts entre les *oulémas* pour qu'ils puissent remplir le devoir qui leur incombe de faire connaître l'image réelle de la religion tolérante de l'islam et de promouvoir ses valeurs que sont la modération, la tolérance et la volonté de coexistence, et afin que la

Fondation soit au service de la sécurité, de la stabilité et du développement en Afrique. » (Discours Royal, 2016)

Au niveau de la formation des imams, un programme a été lancé en 2005. Des imams subsahariens, maliens au tout début, ont pu en bénéficier, étant observé que la majorité des populations du Mali, par exemple, est musulmane de rite malékite, soufi tijani.

Aujourd'hui, l'*institut Mohammed VI de formation des imams et des morchidines et morchidates* (« prédicateurs et prédicatrices »)⁸⁶ est chargé en premier lieu de la formation dans les domaines de l'imamat et de l'orientation religieuse. Il accueille, en plus des Marocains, des Subsahariens et quelques Européens.

La réforme de l'enseignement religieux a également touché l'université *Al Qaraouiyine* qui a :

« [...] pour vocation l'enseignement supérieur et la recherche scientifique dans les domaines des sciences de la *Charia*, des études, de la pensée et de la civilisation islamiques. Elle forme des oulémas, des imams, des prédicateurs et prédicatrices, et des chercheurs spécialisés dans les domaines des études coraniques, des sciences de la *Charia* et des études islamiques. Elle est sous la tutelle du ministère des Habous et des Affaires islamiques. » (site du ministère des Habous et des Affaires islamiques, en ligne)

Pour faire face aux idéologies extrémistes au nom de la religion, les manuels scolaires d'éducation islamique, du primaire jusqu'au baccalauréat, ont été révisés, en insistant sur les valeurs islamiques de tolérance, d'ouverture et de modération. L'enseignement originel et traditionnel est sous la tutelle du ministère des Habous et des Affaires islamiques depuis 2004, alors qu'avant c'était presque un

⁸⁶ Créé par le *dahir* n° 1-14-103 du 20 rejeb 1435 (20 mai 2014).

secteur désorganisé, archaïque et sans grande importance.⁸⁷

Les minorités religieuses au Maroc

Après cette synthèse des réformes du champ religieux au Maroc, deux questions demeurent en suspens, à savoir : comment les différences de croyances sont-elles vécues dans la proximité et quel traitement est accordé aux minorités religieuses ?

Il est significatif de rappeler que le Roi en tant que Commandeur des croyants est protecteur de tous les croyants, qu'ils soient musulmans ou non. Au Maroc, la communauté juive ne constitue pas une minorité. « L'affluent » hébraïque est reconnu dans la constitution marocaine de 2011. Malgré le nombre réduit des juifs marocains à cause du mouvement migratoire général depuis la fin du protectorat et surtout après la guerre des Six Jours de 1967, il n'en demeure pas moins que les juifs font partie de l'identité du pays.⁸⁸

Le patrimoine culturel juif est toujours présent au Maroc, les *mellahs* existent encore dans les médinas, les tableaux, les objets d'art, les costumes juifs sont exposés dans le musée du Judaïsme marocain, unique musée dédié à la culture juive dans le monde arabe. Un projet de rénovation et de réhabilitation des synagogues et des cimetières juifs a été lancé en 2015. Chaque année, des juifs du monde entier effectuent des

⁸⁷ Dans les années 1970, cet enseignement a été adopté pour faire face aux influences laïques et modernistes. À cette époque de grande effervescence politique au Maroc, l'enseignement de la philosophie dans les universités a même été remplacé par l'enseignement religieux dans les départements de la *charia* islamique. Aujourd'hui, l'enseignement traditionnel et l'enseignement religieux originel sont plus structurés et modernisés.

⁸⁸ À titre d'exemple, Monsieur André Azoulay, homme politique et culturel, figure de proue du dialogue interreligieux, est conseiller du Roi. Il est issu d'une famille juive marocaine.

pèlerinages, rendant hommage aux 1.200 saints rabbins dans les villes du Maroc (à Ouazzane par exemple, ville marocaine qui abrite le tombeau du rabbin Amrane ben Diouane, le plus vénéré, mort au XVII^e siècle).

En ce qui concerne la communauté chrétienne, du temps du protectorat les églises allaient de pair avec les universités marocaines. Elles accueillait les Européens chrétiens. Au lendemain de l'Indépendance, il y a eu un grand flux migratoire vers les pays d'origine. Aujourd'hui, la communauté chrétienne est représentée majoritairement par des jeunes subsahariens de passage au Maroc souvent pour leurs études, et par des expatriés orientaux qui travaillent dans des multinationales.

Si les chrétiens au Maroc jouissent d'une entière liberté de culte, le cas n'est pas le même pour les Marocains qui se sont convertis au christianisme. Ces derniers vivent leur culte dans la clandestinité, souvent dans la sphère intime. Ils ne peuvent pas être reconnus officiellement par la loi marocaine ni par la Constitution.

En janvier 2016, une grande rencontre portant sur *Les droits des minorités religieuses en terre d'islam : le cadre juridique et l'appel à l'action* a eu lieu à Marrakech. Organisée par le ministère des Habous et des Affaires islamiques et par le Forum pour la promotion de la paix dans les sociétés musulmanes (dont le siège principal est aux Émirats arabes unis), cette rencontre a accueilli des centaines de ministres, savants, universitaires et muftis, venus de 120 pays, de cultes différents, puisqu'on y retrouve des musulmans, des chrétiens, des juifs et même des bouddhistes.

Au cours de cette manifestation, la *charte de Médine*, qui remonte au temps du Prophète, a été considérée comme source pour asseoir les droits des minorités. Cette charte qui a reconnu la coexistence des différentes composantes des citoyens à Médine était basée sur la justice, la miséricorde et la sagesse. Au-delà du pluralisme ethnique et religieux,

le référentiel fondateur de cette charte est en concordance avec la Déclaration des droits de l'Homme et la Charte des Nations unies. Le Roi Mohammed VI, en sa qualité d'*Amir al Mouminine* et de protecteur de la religion et de la communauté des adeptes, se charge de préserver les droits des musulmans et des non-musulmans au Maroc.

Du rayonnement du modèle marocain de gestion du religieux

Les profondes réformes menées par le Roi en sa qualité d'*Amir al Mouminine*, chef spirituel et chef d'État, ont prémuni la société marocaine contre les risques liés à l'instrumentalisation idéologique de la religion et contre les courants subversifs, dans une conjoncture marquée par la montée du fanatisme et par le terrorisme religieux.

Le Maroc offre le modèle de l'islam du juste milieu, de la modération et de la tolérance. De l'Europe à l'Afrique subsaharienne, il demeure très sollicité pour sa philosophie en matière de gestion du champ religieux et figure comme un exemple à suivre pour ceux qui veulent établir la paix spirituelle dans leurs pays.

En Europe, la gestion de la population musulmane est le fruit de la question socio-économique liée à l'immigration du travail mise en œuvre à partir des années 1960. D'abord, celle-ci a pris la forme d'une immigration « utilitaire » pour pallier le manque de main-d'œuvre, ou pour pourvoir des emplois dont les citoyens ne voulaient plus. Puis la crise pétrolière de 1973 a mis fin à cette immigration économique. Entre-temps, les familles d'immigrés ont subi de grandes transformations : immigrations familiales, scolarisation dans la langue du pays d'accueil, accès à la nationalité pour les fils d'immigrés, revendication de la religion islamique comme religion de référence. Dès lors, une nouvelle catégorie de citoyens européens de religion musulmane s'est imposée. Comment

gérer cette nouvelle catégorie musulmane ? Comment l'encadrer sans tomber dans les dérives du fanatisme ?

La survenue de plusieurs événements violents partout dans le monde⁸⁹, perpétrés et revendiqués par des islamistes qui ont attenté à la vie d'innocents au nom de l'islam, a donné naissance à une logique sécuritaire qui vise à réguler les questions de la cohabitation et à encadrer la pratique religieuse. Les autorités se sont rendu compte que certaines mosquées étaient le lieu de diffusion de l'idéologie *jihadiste*. La priorité a été donnée dès lors à l'encadrement des responsables religieux et à la formation des imams. Le Maroc offre un modèle de formation dans cette optique, c'est pourquoi l'institut Mohammed VI de formation des imams et des morchidines et morchidates reçoit des apprenants venus d'Europe, surtout de France.

En Afrique, le Maroc joue un rôle capital dans le rayonnement de l'islam. Le religieux se conjugue à la géopolitique. Des fondements spirituels communs consolident la coopération diplomatique entre le Maroc et les pays subsahariens. L'islam marocain, basé sur les constantes de l'institution de la Commanderie des croyants, du malékisme et du soufisme, est présenté comme un modèle en Afrique. Les réseaux soufis ont joué un rôle clé dans la diffusion de l'islam subsaharien. Les deux confréries les plus présentes en Afrique sont la *Qadiriya* et la *Tijaniya*. Les adeptes de ces confréries reconnaissent les affiliations spirituelles avec le Maroc et, d'ailleurs, de nombreux musulmans subsahariens effectuent des pèlerinages dans ces *zaouias* marocaines, surtout la *Tijaniya* à Fès.

⁸⁹ Pour ne prendre que quelques exemples en 2015 : en France, une série d'attaques terroristes islamistes se déroule entre les 7 et 9 janvier en France, visant les journalistes de *Charlie Hebdo*, des policiers et des Français de confession juive ; au Nigeria, le 8 janvier, Boko Haram attaque la ville de Baga au nord du pays, tuant au moins 200 personnes.

En guise de conclusion

Si la vie au quotidien peut parfois être perçue comme une scène où s'affrontent les intérêts des différents groupes et modèles sociaux, au Maroc elle n'est pas vécue sous forme de crises. La Constitution déclare le Maroc comme un pays musulman. Les Marocains, nés musulmans, qui se sont convertis à une autre religion que l'islam ou qui sont athées ne sont pas reconnus officiellement à cet égard.

Le Maroc est un état religieux, qui a parfaitement su s'imposer comme un leader spirituel modéré et tolérant en parfaite harmonie avec ses traditions, ses valeurs et son passé multiculturel. Il a développé une tradition religieuse qui lui a permis de se forger une identité particulière, fondée sur la Commanderie des croyants et sur le rite malékite.

Le Roi est le seul à représenter à la fois le religieux et le politique : il est chef religieux et chef d'État. Il tient sa légitimité de la sacralité de l'origine de la dynastie alaouite descendant du Prophète. « Par l'investiture de la *Bay'a* – renchérit Jean-Yves de Cara –, le chef religieux devient mandataire de la communauté pour les affaires temporelles. » (Cara, p. 54) Ainsi, comme pour Christophe Boutin :

« La légitimité du souverain résulte d'abord classiquement de sa légitimité dynastique, fixée par l'article 43. Il dispose ensuite d'une légitimité constitutionnelle, puisqu'il est selon l'article 42 l'arbitre suprême qui "veille au respect de la Constitution, au bon fonctionnement des institutions constitutionnelles". [...] Mais il a encore cette particularité d'être *Amir al Mouminine*, Commandeur des croyants, ce qui nous entraîne bien loin des légitimités sécularisées des monarchies constitutionnelles occidentales. » (Boutin, pp. 73-74)

Bibliographie

Boutin Christophe (2013), « Le Roi », In : Rouvillois Frédéric & Saint-Prot Charles (dir.), *L'exception marocaine*, Paris, Ellipses

Cara Jean-Yves (de) (2009), « Le roi, garant de l'unité du Maroc », In : Cara Jean-Yves (de), Rouvillois Frédéric & Saint-Prot Charles (dir.), *Le Maroc en marche. Le développement politique, social et économique du Maroc*, Paris, CNRS Éditions

Cara Jean-Yves (de), Rouvillois Frédéric & Saint-Prot Charles (dir.) (2009), *Le Maroc en marche. Le développement politique, social et économique du Maroc*, Paris, CNRS Éditions

Constitution du Royaume du Maroc du 29 juillet 2011

Discours Royal devant les membres du Conseil supérieur et des conseils provinciaux des Oulémas, 30 avril 2004 à Casablanca

Discours Royal à l'occasion de la cérémonie de l'installation du *Conseil supérieur de la fondation Mohammed VI des Oulémas Africains*, 14 juin 2016 à Fès

Eraly Alain (2015), *Autorité et légitimité. Le sens du collectif*, Toulouse, Érès

Guisard Philippe & Laizé Christelle (dir.) (2011), *Le pouvoir : diriger, commander, gouverner*, Paris, Ellipses

Lauvaux Philippe (2013), « Stabilité et continuité constitutionnelles au Maroc », In : Rouvillois Frédéric & Saint-Prot Charles (dir.), *L'exception marocaine*, Paris, Ellipses

Lugan Bernard (1992), *Histoire du Maroc des origines à nos jours*, rééd. 2011, Paris, Ellipses

Ministère des Habous et des Affaires islamiques, site internet, consulté à plusieurs reprises, URL : <http://www.habous.gov.ma>

Murgue Bérénice (2011), « La Moudawana : les dessous d'une réforme sans précédent », *Les Cahiers de l'Orient*, 2011/2, n° 102, pp. 15 à 29

Ramirez Ángeles (2007), « Paradoxes et consensus : le long processus de changement de la *Moudawwana* au Maroc », *L'Année du Maghreb*, II, 2005-2006, pp. 23-34

Rouvillois Frédéric & Saint-Prot Charles (dir.) (2013), *L'exception marocaine*, Paris, Ellipses

Rouvillois Frédéric (2013), « Monarchie et consensus », In : Rouvillois Frédéric & Saint-Prot Charles (dir.), *L'exception marocaine*, Paris, Ellipses

Saghi Omar (2017), *Comprendre la monarchie marocaine*, Casablanca, La Croisée des Chemins

Saint-Prot Charles (2013), « L'islam au Maroc », In : Rouvillois Frédéric & Saint-Prot Charles (dir.), *L'exception marocaine*, Paris, Ellipses

Waterbury John (1975), *Le Commandeur des croyants. La monarchie marocaine et son élite*, Paris, Presses universitaires de France (PUF)

RELIGION ET POUVOIR POLITIQUE EN RÉPUBLIQUE DÉMOCRATIQUE DU CONGO : REPÈRES, ENJEUX ET PERSPECTIVES

KÄ MANA ; directeur de recherche, Institut interculturel pour la paix dans la région des Grands Lacs (Pole Institute) (RDC) ; professeur, université catholique La Sapientia de Goma (RDC), université Joseph Kasa-Vubu (JKV-Boma) (RDC), université libre des pays des Grands Lacs (ULPGL-Bukavu) (RDC), université de Kaziba (UNIKAZ, Sud Kivu) (RDC)

Kä Mana – paix à son âme – nous a quittés le 15 juillet 2021, peu de temps avant la publication du présent ouvrage.

Résumé

Au centre de l'histoire politique de l'actuelle République démocratique du Congo (RDC) trône la figure politique d'un dictateur cruel, sanguinaire et impitoyable : Mobutu Sese Seko. Pendant 32 ans, cet homme a soumis son pays à un régime fondé sur la terreur, la corruption, l'immoralité, la prédation économique, le tribalisme primaire et la médiocrité généralisée d'une élite sans scrupules. Face à lui l'Église a présenté plusieurs visages : le visage de la résistance et de la confrontation représenté par le cardinal Malula, de l'Église catholique ; le visage du soutien et de l'encouragement incarné par Monseigneur Bokeleale, de l'Église protestante ; et le visage des héritiers du prophète Simon Kimbangu qui avaient transformé le génie de ce messager du Christ en une Église que Mobutu a instrumentalisée en caniche commode. Pour les Églises, Mobutu a servi aussi de pilier

financier et leurs prélats ont bénéficié de toutes ses grâces. Mobutu a su jouer de son pouvoir économique pour soumettre les chrétiens pendant longtemps, même s'il a, à la fin de son règne, subi à son tour les forces de refus que les Églises sont progressivement devenues face à sa dictature. Entre le pouvoir politique et le pouvoir religieux au Zaïre, les rapports ambigus ainsi tissés constituent une rythmique de fond qui demeure jusqu'à ce jour la marque du couple État-Église.

Si l'on veut comprendre cette rythmique et en saisir toutes les dimensions, il est bon de remonter aux sources de l'histoire politique du Congo. Il faut analyser les formes que l'État et l'Église ont prises depuis que ce pays a été constitué en entité spécifique par le roi des Belges Léopold II au XIX^e siècle et géré par la Belgique qui a repris le flambeau de son roi. Il faut surtout voir ce que le Congo léopoldien et le Congo belge sont devenus sous Mobutu et ses prédécesseurs. Dans les mailles de cette histoire, on pourra voir comment s'est institué au Congo un système sanguinaire qui s'est auto-régénéré de décennie en décennie, avant d'être incarné par le génie du mal et du démoniaque qu'a été Mobutu.

La présente réflexion donne une vision philosophique du Congo dans les pathologies dont l'État et l'Église devront prendre conscience pour affronter le futur en dehors de l'esprit qui domine l'histoire du pays. L'enjeu ici, ce sont les nouvelles relations que l'Église et l'État devront mettre au cœur du nouveau Congo à construire.

Introduction

Un regard profond de philosophie politique sur la République démocratique du Congo (RDC) révèle des interrogations incessantes qui taraudent la conscience des forces vives de la nation, depuis l'indépendance de notre pays jusqu'à nos jours, au sujet de l'État

congolais dans son essence et dans ses manifestations, ainsi que du rôle que les communautés de foi devraient y jouer pour conduire le pays sur la voie de l'accomplissement de ses rêves les plus profonds et les plus fertiles.

Il y a d'abord des interrogations sur les fondements de cet État congolais du point de vue de ses sources historiques et de la solidité du socle sur lequel le Congo a pris son essor. Quelle a été la place de la religion dans ces fondements et quel essor a-t-elle donné à ses relations avec le pouvoir politique en ces temps-là, tant au moment de l'État léopoldien qu'au temps du Congo belge ?

Il y a ensuite des questions relatives au fonctionnement du Congo comme espace politique réellement existant après l'Indépendance, avec ses problèmes et ses préoccupations, ses pathologies et ses soucis, sa volonté de vivre et sa soif de construire son développement. C'est à cette époque que Mobutu a, et pour 32 ans, configuré l'esprit de ce qui est devenu le Zaïre, cœur d'une vision politique et d'une perception de la religion qui durent encore jusqu'à nos jours. Comment le pouvoir de l'État et celui des communautés de foi ont-ils noué et rythmé les harmoniques de leurs relations ?

Il y a également les débats sur le nouveau destin congolais dans les tourmentes et les vertiges de la géopolitique mondiale actuelle. Quel est le discours des forces politiques et quelle est l'idée qui anime les forces religieuses dans cette situation d'ensemble ?

Il y a enfin le rêve d'un Congo du futur, une nation perçue soit selon la vision à court terme d'un pays émergent, soit dans la perspective à long terme que permettent les atouts dont la RDC dispose en forces d'intelligence, d'imagination et de foi en l'avenir. Les forces religieuses ont-elles un souffle à proposer face à ce que l'on peut percevoir comme horizon ouvert par l'État ?

Je me propose de considérer toutes ces interrogations comme des enjeux et des exigences pour penser et réussir l'État au Congo ainsi que ses relations avec la religion, autour des quatre batailles indispensables que sont la bataille de la refondation, la bataille de l'organisation, la bataille du rayonnement mondial et la bataille du nouveau rêve congolais.

Chacune de ces batailles, je la saisis à l'intérieur d'une dialectique spécifique qui me permet d'en clarifier les enjeux et d'en définir les perspectives essentielles pour notre nation. Je mettrai ainsi en lumière :

- La dialectique du destin et de la destinée au sujet de la refondation de l'État congolais ;
- La dialectique de la puissance et de l'impuissance concernant l'organisation de cet État maintenant ;
- La dialectique de la mondialisation et de l'altermondialisation comme enjeu de la place du Congo dans l'ordre mondial ;
- Et la dialectique du sens et du non-sens comme cœur des choix à faire face au futur.

La construction du nouveau Congo, si on la conçoit dans les liens entre pouvoir politique et pouvoir religieux, je la situe dans la trame de ces dialectiques et des vraies questions qu'elle pose aux Congolaises et aux Congolais ici et maintenant.

La bataille de la refondation de l'État congolais : entre destin et destinée

Selon l'hymne national du pays et les justes intuitions qu'il a rythmées dès l'accession du Congo à son autodétermination en 1960, les communautés humaines qui composent la RDC aujourd'hui sont unies par une double dynamique : elles sont unies « par le sort » et elles sont unies « dans l'effort pour l'indépendance ». Si l'on prend au sérieux cette

double référence comme base pour penser l'État congolais et la place que la religion peut y prendre, l'on doit reconnaître avant tout que maîtriser le sort et réussir l'indépendance sont les exigences primordiales de la refondation de l'être-ensemble, du vivre-ensemble, de l'agir-ensemble et du rêver-ensemble de la communauté de destin que constitue l'idée même de l'État congolais et du souffle que peuvent lui donner les forces spirituelles.

On le sait : le sort est une réalité lestée d'une ambiguïté foncière. Celle-ci est bien rendue par les expressions du langage courant, qui parle autant de *mauvais sort*, de *sort funeste*, d'*ironie du sort* que des impératifs de *conjurer le sort* ou d'en changer l'ordre fatal. Dans ces occurrences du langage, la négativité du sort renvoie toujours aux visées du positif pour rendre l'Homme et la société maîtres de leur destin ou, plus exactement, pour les rendre capables de transformer leur destin en destinée, comme disait Malraux.

L'effort pour l'indépendance et l'exigence de réussite de l'autodétermination de l'État congolais s'inscrivent dans cette dynamique d'ensemble par laquelle un peuple transforme son destin en destinée, impose au sort qui s'est abattu sur lui une direction consciente, une volonté déterminée de *changer les choses* et une orientation nouvelle décidée de l'intérieur, en fonction de quêtes communautairement partagées et de valeurs perçues collectivement comme horizon de sens. La tension qui fait passer un peuple du destin à la destinée indique que la fondation de l'État est moins un fait qu'une conquête, moins un acquis reçu une fois pour toutes qu'un processus porté par des représentations communes et des décisions constantes d'être, de vivre, d'agir et de rêver ensemble.

Globalement parlant, l'État n'est pas une donnée immédiate de la conscience, encore moins un fait naturel éternellement identique à lui-même. Il est mortel, comme disait Valéry au sujet des civilisations humaines. S'il ne maintient pas en son sein la volonté et les exigences

de persévérer dans son être par des choix clairs et des raisons toujours renouvelées qui légitiment le désir et la décision des citoyens d'être une communauté de destin et de destinée, il sera inexorablement soumis à la loi d'entropie et aux risques d'effondrement.

Pour être une réalité solide dans ses fondations, l'État doit devenir un lieu vital où, de génération en génération, des hommes et des femmes *unis par le sort* et *unis dans l'effort pour l'indépendance* se donnent à chaque instant la tâche de répondre, consciemment ou inconsciemment, formellement ou informellement, aux questions suivantes, grâce auxquelles un peuple change son destin en destinée :

- Voulons-nous toujours être ensemble comme peuple, comme nation, comme pays, comme État ?
- Sur quel socle de visions, de représentations, de motivation et d'ambition notre volonté de persévérer dans la dynamique de l'être-ensemble se fonde-t-elle ?
- Quelles valeurs, quelles dynamiques de sens en irriguent le souffle dans notre être ?
- Quelles actions et quelles forces d'engagement en aiguissent l'aiguillon ?

Il est impossible de donner des réponses fructueuses à ces questions si les dynamiques éthiques et spirituelles que représentent la religion et son souffle ne sont pas prises en compte. Cela signifie que, dans les fondements mêmes de l'État congolais, le lien entre religion et État est intrinsèque, du moins il est censé l'être. Tout le problème est de le vivre avec fécondité ou de le pervertir.

Si l'on prend l'État congolais tel qu'il est défini, à savoir comme un espace d'hommes et de femmes *unis par le sort* depuis le temps du roi Léopold II en 1885 lors de la Conférence de Berlin et *unis dans l'effort pour l'indépendance* depuis 1960, on ne peut pas manquer de voir que

le « côté destin » a à ce jour plus de poids dans la construction de l'État congolais que le « côté effort pour bâtir une destinée ».

Le « côté destin » a d'ailleurs pris au cours de l'histoire du Congo une allure de *sort funeste* contre lequel les « efforts pour bâtir une destinée » ont souvent été insuffisants, ou spécieux, ou vains, ou illusoire, ou désespérants. (Kä Mana, 2010)

Le *sort funeste* a été l'essence de l'État léopoldien et de son système d'holocauste aujourd'hui oublié, pour reprendre une expression d'un célèbre journaliste américain. Contre lui, les forces de construction de la destinée n'ont pas été à la hauteur des enjeux de l'histoire : l'État indépendant du Congo (EIC) a été fondé sur la violence à l'intérieur et sur le mensonge au plan international, mensonge destiné à cacher la violence même de l'holocauste. Avec le sort vécu comme mensonge et comme violence, les hommes et les femmes unis par un destin aussi implacable ne pouvaient être considérés comme des citoyens, c'est-à-dire comme des êtres de droits, de devoirs et de pouvoirs, avec des prérogatives de liberté, d'organisation endogène et de créativité inaliénable, seuls atouts d'humanité pour fonder un État digne de ce nom. Ceux qui refusaient le système optaient pour la fuite au cœur des ténèbres de la forêt dense, se laissaient mourir pour échapper à une vie d'esclave ou devenaient martyrs en refusant les travaux forcés du système léopoldien. Sur de faux fondements, Léopold II a ainsi bâti un faux État. Nous sommes unis par cette fausseté historique, nous, Congolaises et Congolais.

Le *sort funeste*, cela a aussi été, globalement parlant, le Congo belge : un avatar de l'État léopoldien, qui a caché son essence sous les oripeaux d'un discours faussement humaniste et sous les dehors d'une insertion de l'espace colonial congolais dans un ordre international qui validait la colonisation comme projet de civilisation. De civilisation, il n'y en a d'ailleurs point vraiment eu, en matière de valeurs d'humanité. La vraie essence du Congo belge a été l'exploitation, la prédation d'État, l'ordre

de domination implacable, fondations d'une structure sociale spécifique, avec des hommes et des femmes autochtones pris plus comme des bêtes de somme que comme les acteurs de leur propre destinée.

Le phénomène le plus impressionnant de cette époque du Congo belge comme avatar du Congo léopoldien, c'est la naissance d'une dynamique de révolte contre le système grâce au messianisme local dont la figure emblématique a été Simon Kimbangu. Le phénomène mérite attention parce qu'il a une signification capitale : il est l'affirmation de la force de l'esprit et de la puissance de l'Esprit comme fondation d'une nouvelle idée de l'État. L'État vraiment indépendant parce qu'irrigué dans sa substance même par des valeurs éthiques et par des perspectives de transcendance spirituelle. S'il y a lieu de parler de pouvoir spirituel face au pouvoir de l'État dans les fondations du Congo, c'est au prophète Simon Kimbangu qu'il convient de penser. Plus que les missionnaires qui s'étaient lancés dans la campagne contre Léopold II au nom des droits humains et de l'Évangile, plus que les forces du catholicisme et du protestantisme qui ont ouvert le champ de l'éducation aux populations, c'est Kimbangu, pendant la colonisation belge, qui a compris qu'il fallait détruire la colonisation dans ses fondements mêmes, dans l'esprit de domination qu'elle cachait sous le nom de civilisation. Ce qu'il fallait, c'était comprendre le projet de l'Évangile et l'appliquer dans les colonies. Aux yeux de Kimbangu, le vrai choix était entre Évangile et colonisation.

Contre la barbarie coloniale émerge ainsi l'humanité anticoloniale : le rêve d'un autre État possible, le rêve de l'indépendance. Les missionnaires qui luttèrent contre le pouvoir léopoldien, tous ceux – compromis – qui vivaient des prébendes du roi Léopold II et de son système, n'avaient pas compris l'indépendance comme un enjeu de poids. C'est donc Kimbangu qui avait raison.

Malheureusement, la disproportion de moyens et de forces d'action entre l'État du destin colonial et l'impulsion de la volonté de libération

anticoloniale et d'indépendance étaient telles que le rêve de libération n'a pu se concrétiser tout de suite, même si sa puissance devenait désormais une lame de fond pour une destinée congolaise tendue vers l'indépendance.

La Belgique avait fondé un État du Congo belge purement illusoire et spécieux, prolongement du faux et mensonger État léopoldien. Contre l'illusion et les faux-semblants, le messianisme de Kimbangu a cherché à ouvrir la voie d'une destinée communautaire fondée sur un État éthique et un leadership spirituel. Nous autres, Congolaises et Congolais, nous sommes unis par le sort que représente cette lutte entre le destin colonial et la volonté d'une destinée communautaire contre la colonisation comme système de monde. Nous sommes surtout héritiers de la disproportion de forces entre ces deux visions, avec la primauté en nous du *côté sort colonial* sur le *côté libération anticoloniale*.

C'est cette disproportion qui a plombé l'indépendance du Congo et la construction de l'État postcolonial congolais. Normalement, l'avènement de l'indépendance du Congo en 1960 aurait dû être la revanche de la destinée sur le destin dans la fondation du nouvel État. On aurait dû sortir du *sort funeste* pour construire une communauté de destin consciemment choisie, « dresser nos fronts longtemps courbés et pour de bon prendre le plus bel élan dans la paix », comme dit notre hymne national. La visée était claire : reprendre en main notre initiative historique sur la base de notre propre volonté d'être ensemble, de vivre ensemble, d'agir ensemble et de rêver ensemble, pour bâtir un ordre de paix et aménager un espace de bonheur collectif à partager. La méthode aussi était claire : le labeur, la fierté, la dignité comme pratiques sociales et comportements destinés à forger un profil de personnalité capable de construire « un pays plus beau qu'avant ». Cette référence à l'esthétique n'est ni fortuite ni insignifiante. Elle fait partie du projet même de l'indépendance, non seulement comme lieu

des valeurs de liberté, du sens de l'initiative, de l'ambition de bâtisseurs et d'aspiration à une paix durable dans la dignité, mais aussi comme souffle pour faire tout cela selon l'exigence de la beauté. On dirait aujourd'hui : dans l'exigence d'une vision écologique durable, où l'économie et la politique s'intégreraient dans une gouvernance globale sensible aux impératifs d'une culture de l'esthétique vitale dont la pérennité des écosystèmes garantirait la durabilité du développement. Un développement dont le pays avait besoin en tant que poumon de la planète Terre, selon le vocabulaire actuel.

On comprend ici la place des valeurs éthiques et spirituelles dans les fondements de notre nation. On comprend aussi que les communautés de foi et leur pouvoir communautaire sont des atouts pour la construction du nouveau Congo, surtout depuis 1960, année de l'indépendance du pays.

Très peu de pays en Afrique pourraient se targuer de s'être donné des fondations aussi globalement solides dans la perception et la représentation de leur destinée dès leur accession à l'indépendance. Peu de nations africaines pourraient aujourd'hui affirmer avoir pris le tournant de 1960 avec un élan aussi chargé d'ardeur créatrice que celui qui était dans l'esprit des Pères de l'indépendance congolaise. C'est parce que l'élan était d'une telle intensité vitale que son échec dans la construction de la nation est significatif pour l'idée de l'État postcolonial au nom de laquelle le Congo voulait créer un ordre nouveau.

Que s'est-il concrètement passé ? Un déroutant, un bouleversant, un scandaleux *ratage de cible*, pour reprendre l'expression de Christian Arnspenger. Les pesanteurs de l'impréparation, de l'inexpérience, du contexte de la guerre froide et des identités ethniques exacerbées mises en lumière par le discours du roi des Belges, Baudouin, le jour même de l'accession du Congo à la souveraineté nationale, allaient ébranler l'État naissant dans ses fondations et instaurer l'ordre néocolonial.

Plus radicalement encore, l'ambition de l'ordre colonial de détruire l'indépendance dans l'œuf en la vidant de toute substance a créé au Congo un État d'un type spécial, dans une prestidigitacion politico-politicienne dont les Congolais n'ont pas vu qu'il s'agissait bel et bien d'une prestidigitacion.

Le prestidigitateur, on le sait, dit exactement ce qu'il fait mais ne fait pas du tout ce qu'il dit devant un public qui n'y voit que du feu. La Belgique disait ce qu'elle faisait : donner l'indépendance à un nouvel État. Mais dans la mesure où ce qu'elle disait relevait de la prestidigitacion, elle ne faisait pas du tout ce qu'elle disait. Elle enrobait seulement la phraséologie creuse de l'indépendance dans un nouveau système de domination dont certains Congolais allaient être les maîtres d'œuvre, consciemment ou inconsciemment. Cela a été le vrai fondement du nouvel État : l'aveuglement face à la prestidigitacion et l'asservissement librement consenti par certains leaders devenus des labradors féroces au service des maîtres néocoloniaux. L'aveuglement a été le lot de tout le peuple, ou presque. *La servitude volontaire* a été le lot de la nouvelle classe dirigeante dominée par des labradors et animée par des caniches qui soit savaient pertinemment ce qu'ils faisaient, soit jouaient un jeu dangereux dont ils ne connaissaient pas les règles, tellement les nouvelles lumières de la rampe de l'indépendance leur enlevaient toute capacité de réfléchir en profondeur.

Cette histoire est bien connue. S'il faut encore y revenir, c'est pour mettre en lumière le type d'État qui s'est réellement construit et ses mécanismes de fonctionnement aujourd'hui encore. L'État néocolonial de la prestidigitacion et de la servitude volontaire ne pouvait fonctionner comme État que dans la violence, l'aliénation, l'extraversion : dans une impuissance intérieure entretenue par l'ordre néocolonial et dans une soumission profonde aux règles et aux lois du nouveau système mondial. Il ne s'agissait pas seulement d'une impuissance et d'une soumission

politico-économique, mais d'une impuissance globale, profonde et radicale dans tout l'imaginaire du peuple et de ses élites, et dans toute la nouvelle culture néocoloniale qui allait être celle du pays. On devrait parler en fait d'un formatage désastreux du nouvel État et de son système socio-politico-économico-culturel.

Les forces religieuses ont été prises dans ce vertige. La nouvelle élite du pouvoir spirituel s'est engagée dans les batailles de l'indépendance. Mais elle n'a pas tardé à voir à quelle sauce le pays était mangé par les pouvoirs néocoloniaux.

Elle a vu jaillir Mobutu Sese Seko, véritable avatar tropical de Léopold II. Fallait-il le suivre dans sa voie dictatoriale ou conduire le peuple congolais dans la quête de la démocratie ? Le cardinal Joseph-Albert Malula a choisi le peuple et affronté le pouvoir politique. Monseigneur Bokeleale a choisi la soumission, lui et toutes les grandes tendances des Églises protestantes. Le chef des kimbanguistes, Diangienda Kuntima, a suivi les protestants pour bénéficier de la visibilité publique que Mobutu a accordée à ces Églises. Le pouvoir religieux a ainsi été divisé contre lui-même et Mobutu en a retiré tous les bénéfices.

Nous vivons aujourd'hui encore dans ce formatage et c'est sur ses significations de profondeur qu'il faut concentrer toute l'attention pour repenser, réimaginer, refonder et réussir l'État au Congo ainsi que ses rapports avec le pouvoir religieux.

Un tel travail ne peut se fonder que sur la puissance d'une conscience historique bien éclairée chez les nouvelles générations, sur l'éducation de leur imaginaire créateur et sur les initiatives nouvelles, nourries par une certaine idée des révoltes constructrices à imaginer, des mythes porteurs de vie à créer et des engagements concrets à promouvoir pour construire l'avenir. C'est là la première bataille de la

refondation de l'État congolais, ou plus exactement de la fondation du nouvel État congolais. La religion doit y jouer un rôle capital.

La bataille du fonctionnement de l'État congolais actuel : entre impuissance et volonté de puissance

La conscience historique telle que je viens d'en tracer le schéma général concernant les fondations de l'État en RDC exige que le regard soit maintenant tourné vers le fonctionnement actuel de la nation congolaise en tant que communauté de destin et nouvelle volonté d'espérance communautaire. La place du pouvoir religieux n'en sera que mieux éclairée.

Ce qui frappe à ce niveau, d'entrée de jeu, c'est l'expérience de l'impuissance que vit l'État congolais ici et maintenant face aux graves problèmes auxquels la nation fait face :

- L'impuissance devant les pesanteurs des identités meurtrières et des violences inimaginables qui ont fait d'une certaine partie du pays un brasier et un enfer ;
- L'impuissance devant le danger et les menaces de balkanisation sur lesquels une certaine conscience congolaise ne cesse d'attirer l'attention de toute la communauté nationale ;
- L'impuissance devant la misère devenue aujourd'hui structurelle dans un pays pourtant réputé pour son potentiel humain et naturel ;
- L'impuissance devant la culture de la corruption et de la décomposition morale, partout visible dans les structures de l'État comme dans la mentalité du peuple ;
- L'impuissance devant l'esprit de soumission à la fatalité et au pessimisme face aux possibilités réelles de changement politique et de transformation radicale de la société.

J'utilise ici le mot impuissance non pas seulement au sens d'expérience d'incapacité à agir face aux problèmes de la nation aujourd'hui, mais au sens, biologiquement terrifiant, d'impossibilité de féconder l'avenir et de faire naître de nouveaux êtres capables d'assurer le commencement d'une nouvelle destinée, comme dirait Hannah Arendt.

L'impuissance-infécondité de l'État congolais a donné plusieurs métaphores qui en disent long sur ce que la pensée politique congolaise dit du Congo comme communauté de destin et commune volonté d'espérance.

Certains penseurs ont parlé d'État vide pour souligner son inexistence en tant que force organisatrice des populations et dynamique d'impulsions d'initiatives pour répondre aux défis monumentaux de l'heure.

D'autres ont parlé d'État manqué, selon l'expression de Chomsky, pour décrire l'incapacité du système politique congolais à garantir la sécurité physique, mentale et morale des citoyens dans leurs capacités créatives et inventives.

D'autres encore ont parlé d'État mangeoire pour caractériser l'inénarrable degré de prédation interne atteint par les classes dirigeantes dans la gestion du pays.

D'autres parlent aussi de l'État lupanar, ou de l'État bordel pour indiquer que son essence est la jouissance, désordonnée et immorale, des avantages qu'offrent l'accaparement des richesses et l'insouciance par rapport à ce que le peuple veut vraiment.

D'autres parlent, enfin, de l'État meurtrier, qui tue son peuple en l'enfonçant dans la désespérance et le désarroi (Kā Mana, 2012).

Cet État, c'est celui de Mobutu Sese Seko, avec son système de gouvernance et de gouvernement délirant, dont le sang a été la substance de crimes innombrables.

Que l'on en soit arrivé à caractériser ainsi l'État congolais montre à quel point ce système étatique pose problème, si on le considère dans son cerveau même que constituent les dirigeants politiques dans leur système de gouvernance.

Ce système pose un problème de type anthropologique, lié à l'idéologie même qui en a été le fondement : l'idéologie de l'authenticité telle qu'elle a été théorisée du temps de Mobutu Sese Seko. Elle signifiait que l'homme congolais était devenu lui-même et avait cassé les ressorts de ses aliénations. Malheureusement, l'être-soi qui se dévoilait comme la substance du Congolais s'est vite révélé comme de la pourriture : une décomposition morale et un ordre de la violence dictatoriale validée par une phraséologie mensongère. Avec une telle personnalité « authentique », l'État, tout aussi « authentique », ne pouvait être que pourriture politique et décomposition morale. Il est devenu règne de l'irrationalité, échappant ainsi à la rationalité même qui doit être celle d'un État sérieux, c'est-à-dire la conformité des moyens que l'on utilise aux buts que l'on vise pour résoudre les problèmes du pays.

Qu'a pu faire réellement le pouvoir religieux ? Le catholicisme a fait le choix de la moralisation du peuple au travers des lettres pastorales permanentes de la Conférence épiscopale. Il a aussi fait le choix de s'adresser au sommet du pouvoir politique et aux animateurs politiques. Il a semé ainsi une nouvelle conscience politique dont les symboles éminents ont été la marche de chrétiens pour la réouverture de la Conférence nationale souveraine et d'autres marches citoyennes qui se sont pour la plupart achevées dans des bains de sang. Les protestants n'ont pas fait beaucoup de vagues : le pouvoir protestant soutenait Mobutu. Les kimbanguistes ont été littéralement inexistantes, préférant l'animation spirituelle dans les temples aux combats politiques dans la rue. Divisé, le pouvoir religieux congolais a sombré dans des incohérences qui sont les siennes jusqu'à ce jour.

Visiblement se pose toujours aujourd'hui, de longues années après la chute de Mobutu, le problème de la solidité du projet idéologique de l'État congolais et de la cohérence rationnelle des communautés de foi au Congo. La phraséologie idéologique a changé de tonalité en politique, tout comme les tergiversations des Églises pour unir leur projet pour le Congo changent souvent de tempo, mais l'essence et le sens du discours sont les mêmes dans l'ossature de leur dessein, pour l'État comme pour les Églises.

Il n'est en effet pas possible de légitimer le système étatique par une idéologie de la modernisation du pays, ou plus exactement par *la révolution de la modernité*, comme c'est le cas maintenant avec Joseph Kabila, quand on ne casse pas de manière radicale les ressorts d'un État que le peuple perçoit comme un État encore mobutiste dans son esprit. Un État irrationnel et immoral. Un État mangeoire pour ses élites et sans crédibilité profonde aux yeux des populations qu'il n'aide pas à résoudre leurs vrais problèmes du quotidien.

Une révolution de la modernité exige un système de rationalisation globale, de visée de progrès manifestes, de critique permanente des pathologies et des pesanteurs destructrices, de foi dans les capacités de transformation constante de l'ordre social, de développement de l'esprit scientifique et de promotion des valeurs de liberté et de démocratie. Au lieu de prendre cette direction, l'État congolais donne plutôt l'impression de jouir de sa propre rhétorique sans en mesurer toutes les conséquences en matière de décisions concrètes. Il centralise au lieu de démocratiser l'espace social. Il verrouille le jeu politique au lieu de l'ouvrir à partir de la vérité des urnes. Il compte sur la violence des armes pour se pérenniser au lieu de s'appuyer sur les aspirations et les quêtes profondes du peuple. Il s'emmure dans des chantiers qu'il décide unilatéralement sans mobiliser le génie inventif de tout le peuple et en sécurisant le territoire. Il joue ainsi avec le feu des révoltes qu'il suscite lui-même et devient ainsi un État suicidaire, à plus ou moins long terme.

Le pouvoir religieux est logé à la même enseigne. Il est empêtré dans ses divisions et englué dans ses incohérences, même si l'idéal éthique et spirituel qu'il porte demeure encore l'étoile et le phare qui indiquent la ligne à suivre pour la société congolaise.

Toutes ces incohérences logiques de l'Église et de l'État s'enracinent dans une profonde crise des valeurs de l'être-ensemble au sein de la communauté historico-sociale qu'est le Congo.

La plus forte, la plus fertile de ces valeurs, c'est la légitimité. Dans le monde actuel, il s'avère que cette légitimité n'est plus en profondeur celle des armes, mais celle des urnes. Elle s'appelle le jeu démocratique. C'est la base de la crédibilité du pouvoir politique et du système des institutions qu'il dirige et anime.

Au Congo aujourd'hui, cette crédibilité est chancelante et fragilisée. Dans l'imaginaire populaire, on ne sait pas si le pouvoir politique qui gouverne le Congo a vraiment une légitimité démocratique ou non. Comme l'a dit un membre de l'opposition politique congolaise depuis les États-Unis : « Au Congo on nous permet de voter mais on ne nous permet pas d'élire nos dirigeants. » Le pouvoir en place a beau balayer du revers de la main une telle affirmation au nom de son propre comptage des voix dans les dernières élections législatives et présidentielle, il n'en demeure pas moins que tout doute, tout soupçon de fraude massive au cours d'une élection fragilise un pouvoir issu des urnes, à moins que celles-ci ne soient que le masque d'une dictature et une manière élégante d'amuser la galerie des faiseurs de rois internationaux. Dans ce cas, l'État dans ses fondations n'est vraiment ni une communauté de destin ni une commune volonté d'espérance, de vision et d'action pour construire l'avenir.

Tant qu'on n'a pas levé l'hypothèque de la légitimité par la crédibilité des résultats des urnes, on ne peut pas du tout prétendre promouvoir les grandes valeurs de la démocratie moderne. Notamment :

- Les valeurs de la liberté et de la justice, idéaux sans lesquels l'État n'est qu'un repaire de violences destructrices et de sauvagerie dictatoriale ;
- Les valeurs de la solidarité et de la générosité collective, base de toute communauté de destin et de toute vraie destinée de bonheur national partagé ;
- Les valeurs de la promotion de tous les droits et de tous les devoirs des citoyens et des citoyennes, chemin pour l'épanouissement d'un être-ensemble paisible ;
- Les valeurs de la mobilisation de tous les pouvoirs des populations pour la construction d'une nation saine, conviviale et créative, socle de toute volonté de réussir le présent et l'avenir. (Kä Mana, 2012)

Au Congo, ces valeurs n'irriguent pas encore suffisamment l'État dans ses fondations et dans ses institutions. Ce manque, cette insuffisance du limon éthique est préjudiciable à la construction d'un nouvel ordre public à la hauteur des espérances nationales les plus profondes et les plus ardentes.

Tant qu'elle n'est pas encore clairement et puissamment structurée comme une révolution de la cohérence rationnelle dans l'éthique communautaire, la révolution de la modernité par laquelle les dirigeants actuels cherchent à légitimer leur présence au sommet de l'État risque de n'être qu'un slogan vide. Un slogan aussi vide que tous les autres qui ont jalonné l'histoire politique du pays comme d'étincelants mots d'ordre, mais sans consistance : *l'agriculture priorité des priorités, la Révolution comparaison, l'idéologie de l'authenticité, l'Objectif 80, le septennat du social*, pour nous en tenir à l'époque de la dictature mobutiste où l'on prenait la magie des mots pour la réalité du développement. On peut aussi, par souci d'équité, ajouter d'autres slogans postmobutistes : « Les Congolais doivent se prendre

en charge », clamions-nous avec Laurent Désiré Kabila ; nous devons réussir « les cinq chantiers de la République », proclamions-nous encore il n'y a pas longtemps tout au long de la première législature de la troisième République. Avec quels résultats ?

Nous ne pouvons pourtant pas ne pas le savoir aujourd'hui, nous, Congolaises et Congolais : on ne construit pas un État avec des slogans vides ; on le construit avec des choix positifs clairs, des décisions mûries dans leur consistance, des orientations fertiles proposées comme défis à relever et des actions nourries par des valeurs de rationalité agissante et d'éthique communautaire. Si nous tenons à fonder un État congolais digne de ce nom, il faut nous dé-formater par rapport aux irrationalités, aux incohérences, aux insuffisances éthiques et aux déficiences morales dont nous souffrons. C'est notre deuxième bataille à gagner, ici et maintenant, et la religion doit y jouer un rôle capital.

Nous ne pourrions gagner cette bataille que sur les mêmes bases dont j'ai parlé concernant la première bataille : en nous fondant sur la puissance d'une conscience historique bien éclairée chez les nouvelles générations, sur l'éducation de leur imaginaire créateur et sur les initiatives nouvelles nourries par une certaine idée des révoltes constructrices à imaginer, des mythes porteurs de vie à créer et des engagements concrets à promouvoir pour construire l'avenir.

Si le pouvoir religieux a un souffle à donner à la démocratie au Congo, c'est bien dans l'éducation éthique et spirituelle des citoyens qu'il doit fonder sa propre légitimité sociale. Il est bon de rappeler cette vérité en ce moment où le pays vit l'expérience d'une alternance qui patauge déjà dans les blocages politiques et dans les marécages des intérêts égoïstes issus de l'ère de la dictature mobutiste et de la soft-dictature de Joseph Kabila.

La bataille de la place du Congo dans l'ordre mondial : entre mondialisation et altermondialisation

Par rapport à tout ce que je viens d'affirmer, je connais par cœur toutes les objections que la virtuosité des doctes intelligences congolaises a l'habitude d'opposer à toute vision de la politique dans l'horizon de l'idéal et des valeurs d'humanité. Au nom du réalisme, on ne veut pas une politique rêvée, mais une politique pragmatique qui part du monde tel qu'il est et non tel qu'on aimerait qu'il soit. Or le monde tel qu'il est, c'est l'ordre ultralibéral dans lequel l'Afrique s'intègre et auquel le Congo ne peut pas échapper. La bataille consiste donc à savoir comment trouver sa place dans cet ordre, comment s'y ajuster et en mettre les logiques au service de ce que les populations peuvent y trouver comme profit.

Cette logique du « s'ajuster ou périr » à laquelle on veut condamner l'État en Afrique en général et au Congo en particulier, nombreuses sont les personnalités qui en voient les limites et remettent en question l'ordre ultralibéral, comme cadre de vie aujourd'hui et comme vision pour l'avenir.

La critique la plus vigoureuse est celle, existentielle, qui se développe à partir de l'anthropologie fondamentale. Selon cette critique telle que la développe Christian Arnsperger, l'ordre du capitalisme dans sa version ultralibérale confond dans ses présupposés *l'homme réel* et *l'homme possible* (Arnsperger, 2005 et 2009). Celui qu'il considère comme *l'homme réel* est celui dont il fabrique les envies et se propose de les satisfaire, comme dirait Maurice Bellet, dans un système d'*axiomes régulateurs* incapables de construire l'humain dans sa vérité. L'humain dans ses possibilités vitales de fond. L'humain dans ses potentialités de valeurs. L'humain comme rupture avec la barbarie meurtrière et la boulimie d'accumulation dont le mode de vie actuel, par sa consommation d'énergie, risque de mener l'humanité vers une catastrophe. Si l'humanité ne remet pas radicalement en cause les

axiomes régulateurs du capitalisme meurtrier dans son essence et si elle ne remplace pas ces axiomes par d'autres, plus conformes à *l'homme possible* dans ses quêtes d'humanité, le monde ira droit dans le mur.

Quels sont les axiomes régulateurs dont il faut à tout prix se débarrasser ? Arnsperger répond :

« Au plan collectif, nous obéissons globalement aux principes de la croissance, du travail salarié (rentable), de la concurrence comme facteur d'efficacité, de l'innovation au service du profit, de la propriété privée comme sphère inviolable, et de la consommation comme source de libération. Le capitalisme est plus qu'un système économique et politique : il est une culture qui engendre les organismes et les personnalités dont il a besoin. Au plan personnel, nous sommes régis par les principes de la possessivité ("ce que j'ai, je l'ai"), de la rivalité ("c'est l'autre ou moi"), de l'indépendance mutuelle, du savoir profitable et de la domination/élimination. Le capitalisme n'est pas seulement notre environnement économique et politique, il est aussi un ensemble de valeurs dont nous sommes porteurs et qui nous font nous regarder comme des "entrepreneurs de nous-mêmes" ainsi que comme des corps productifs et consommatifs. » (Arnsperger, 2010)

Nous voyons bien ici qu'un système d'être et de pensée est en jeu et qu'il faut le regarder avec une certaine lucidité pour comprendre ce dont il s'agit dans ses significations profondes. Arnsperger précise :

« Ces axiomes capitalistes qui nous régissent ont engendré de bonnes choses, mais aussi de l'aliénation. De la richesse a été créée, mais sans tenir ses promesses : l'opulence creuse nos inquiétudes au lieu de nous en libérer. Pourquoi ? Parce que nous avons confondu les axiomes du capitalisme avec leurs "visées fondamentales". Chacun des axiomes vise une liberté, mais, à cause des perversions introduites par la logique capitaliste, il la rate finalement. Au lieu d'être libérés, nous sommes asservis. Nous sommes des êtres en quête éperdue de liberté, mais nous sommes devenus des êtres capitalistes. » (Arnsperger, 2010)

Plus radicalement encore, Arnsperger définit l'enjeu de cette situation avec une extrême lucidité intellectuelle.

« Prendre conscience de ce "ratage de liberté" peut provoquer des crises existentielles personnelles, écrit-il. Deux issues sont alors possibles. Nous pouvons nous résigner et rentrer dans le rang ou devenir des militants existentiels. Si nous choisissons cette seconde option, nous entrons alors, avec d'autres (au sein de ce que j'appelle des "communautés existentielles critiques"), en recherche d'axiomes supérieurs que nous essaierons de vivre autant que possible à l'intérieur même de l'univers capitaliste, lequel nous entourera encore longtemps. » (Arnsperger, 2010)

On ne peut pas être plus clair : l'ultralibéralisme est un *ratage de cible*, un ratage de visée humaine que l'humanité ne peut promouvoir qu'en changeant d'axiomes régulateurs. La tâche est alors celle-ci, foncièrement :

« Au plan collectif, nous remplacerons alors la croissance par "l'élargissement-approfondissement", le travail capitaliste par la "réflexion concrète", la concurrence-efficacité par "l'organisation collective", l'innovation au service du profit par la "créativité fondamentale", la propriété inviolable par la "mutualité", et la consommation libératrice par la "simplicité volontaire". Au plan personnel, nous remplacerons la possessivité par le "détachement" et le "lâcher-prise", la rivalité par la "finitude partagée", l'indépendance-autosuffisance par la "dépendance acceptée", le savoir profitable par la "quête de la vérité ontologique", la domination/élimination par le "soin" et "l'aider-à-être". Il s'agit là d'une révolution spirituelle qui nous oblige, sans du tout renoncer aux aspirations de notre modernité, à combiner de façon inédite la lucidité existentielle personnelle et l'action politique collective. » (Arnsperger, 2010)

Au Congo, nous n'en sommes pas à l'exigence de ce changement d'*axiomes régulateurs*, ni en pensée ni en action. Nous sommes dans la nasse et le sarcophage d'un ultralibéralisme qui a mis notre État dans la

logique prédatrice et vampirique des institutions financières dont il ne fait pourtant aucun doute qu'elles sont à bout de souffle.

La critique purement économique de l'ultralibéralisme par Joseph E. Stiglitz est pourtant sans appel : « La mondialisation, décrète-t-il, ça ne marche pas. » (Stiglitz) Cela ne marche pas non pas seulement du point de vue éthique, mais du point de vue des exigences de rentabilité de la rationalité économique en matière de richesses financières. La crise du système bancaire aux États-Unis, l'effondrement de la Grèce et ses effets boomerang dont personne ne connaît les limites aujourd'hui même, le doute de plus en plus virulent sur la capacité des institutions financières internationales à impulser la dynamique du développement durable dans les pays pauvres, tout ceci devrait mettre la puce à l'oreille des dirigeants d'un État comme le Congo et leur faire comprendre que la vraie révolution à entreprendre ne se limite pas à une modernisation du pays au sens purement superficiel, mais devrait radicalement être la révolution de l'altermondialisation, c'est-à-dire la destruction des axiomes des institutions financières internationales au profit d'une autre logique économique de fond. Celle, par exemple, de l'économie sociale et solidaire dont parlent de plus en plus d'altermondialistes dans le monde actuel. (Sebisogo)

Sur ce point, Gérard Buakasa avait raison : on ne peut pas faire confiance à la logique de l'économie ultralibérale comme si elle constituait la vérité dernière sur la logique de l'économie et de ses exigences. L'Afrique a le devoir de creuser ses propres sillons de la théorie et des pratiques économiques à partir de sa propre trajectoire historique et de ses propres défis actuels, notamment le défi même de l'ultralibéralisme comme obstacle à la construction d'un État novateur.

Dans son livre *Réinventer l'Afrique*, Buakasa écrit, en effet :

« À bien considérer l'option ou la théorie de certains cadres africains [...], l'Afrique ne peut vraiment se développer que si elle s'engage résolument dans la modernité, autrement dit si elle adopte le modèle occidental. Ils pensent en effet que, dans le monde d'aujourd'hui, les sociétés qui ne marchent pas ou ne circulent pas à l'occidentale n'ont pas de place ; il ne reste donc aux Africains qu'à se mettre au pas s'ils ne veulent pas mourir. Une telle attitude apparemment réaliste, qui reconnaît effectivement que ce sont les Occidentaux qui dirigent le monde, est plutôt non seulement opportuniste, mais elle contient des bévues ; elle ignore en effet que les sociétés non occidentales sont en train de mourir aux contacts avec les Occidentaux et ne voit pas la capacité des autres peuples à inventer les limitations du modèle occidental lui-même. » (Buakasa)

Inventer, c'est là un mot d'ordre qui est aujourd'hui au cœur du paradigme de l'altermondialisation. Dans l'ordre de la politique comme dans l'ordre de l'économie, il est notre troisième bataille pour la construction d'un nouvel État congolais.

Cette bataille aussi, nous ne pouvons la gagner, nous, Congolaises et Congolais, qu'en fondant notre action sur la puissance d'une conscience historique bien éclairée chez les nouvelles générations, sur l'éducation de leur imaginaire créateur et sur les initiatives nouvelles nourries par une certaine idée des révoltes constructrices à imaginer, des mythes porteurs de vie à créer et des engagements concrets à promouvoir pour construire l'avenir.

Si j'ai mis en évidence ces vérités sur la mondialisation et l'altermondialisation, c'est pour montrer qu'il y a, en elles, l'enjeu de la relation entre État et religion au Congo, entre pouvoir politique et pouvoir religieux. D'un côté, l'État a à construire une politique qui pousse le pays vers une vision de sa destinée comme un être-ensemble pour le bonheur communautaire. De l'autre, le pouvoir religieux doit donner, grâce aux communautés de foi, une

éthique et une spiritualité à la politique menée par l'État.

Aujourd'hui, cette complémentarité de perspectives n'est pas de mise en RDC. Du moins pas encore. Nous sommes là devant un enjeu d'avenir pour le pays.

Le regard rivé sur l'avenir : entre sens et non-sens

La quatrième bataille pour la construction d'un nouvel État congolais, c'est la bataille du sens. Les communautés de foi y ont un grand rôle à jouer dans l'orientation du pouvoir religieux.

La bataille dont il est question ici a pour enjeu les questions suivantes : Avons-nous encore besoin d'être ensemble pour construire l'avenir du pays ou devons-nous faire le choix de balkaniser le Congo au profit des revendications identitaires ? Si nous décidons de continuer ensemble dans un même et unique État, quel devra être le ciment et le limon de notre être-ensemble ? De quelles forces spirituelles disposons-nous et sur quels acteurs devons-nous compter pour que notre être-ensemble devienne un agir-ensemble susceptible de réussir l'État congolais contre les puissances du non-sens et les pesanteurs de l'absurde ?

Le but de ces questions est de rompre avec la logique qui fait croire que l'appartenance à une nation, à un État et à toute communauté historico-sociale est une donnée naturelle qui n'a pas besoin du choix de l'esprit éclairé par un questionnement ultime sur ce qu'appartenir à une nation, à un État ou à une communauté historico-sociale signifie, et surtout sur ce à quoi cela engage vraiment.

Nombreux sont aujourd'hui les Congolaises et les Congolais qui le sont sans savoir pourquoi ils le sont, même s'il est évident à leurs yeux qu'être né quelque part et s'inscrire dans une lignée de sang suffisent à valider l'appartenance à une communauté de destin.

Mais, lorsqu'au cœur d'un même pays, certaines tribus chassent les membres d'une autre tribu en invoquant le cordon ombilical ethnique, on en arrive à se demander ce qu'être congolais signifie et à quoi cela engage. De même, lorsque certaines minorités ethniques d'origine, qui vivent sur le sol congolais depuis de longues décennies, se trouvent soudain stigmatisées comme appartenant à un autre pays dont elles ne peuvent être que des citoyens par droit de faciès, on voit surgir la question de la nationalité non seulement comme une question politique, mais aussi comme une question de philosophie d'identité profonde de chaque homme et de chaque femme, là où ils vivent et dans leurs choix existentiels.

La question du sens de l'être-ensemble se pose alors comme la question de la construction de l'identité commune et de l'organisation de la vie sur la base de cette identité. Il s'agit d'une identité tournée vers l'avenir, dans un même projet. On s'y définit non pas seulement par le sort, funeste ou heureux, mais par le choix d'une destinée. On a une nationalité qui donne des devoirs, des droits et des pouvoirs.

Actuellement, au Congo, il est clair que deux lames de fond s'affrontent : la lame d'une unité nationale qui veut un État fortement centralisé, avec le risque d'une dictature implacable, et la lame d'une décentralisation aux relents ethnocistes, avec le risque d'une balkanisation, réelle ou fantasmée.

Ni l'une ni l'autre de ces orientations n'ont vraiment de sens. Le sens est dans une démocratie nationale et locale, en fonction des exigences du développement à prendre en compte à tous les niveaux des institutions qui animent la vie de l'État.

Avec les régions comme avec les ethnies, le projet sensé est celui-là. Tout le reste n'est que fatras politique absurde qui ne mènera nulle part.

Or, de nos jours, ce n'est pas vers nulle part qu'il faut aller, mais vers un avenir dont on a une vision claire et pour lequel on travaille d'arrache-pied du point de vue idéologique comme du point de vue pratique. C'est là la quatrième bataille indispensable à l'invention du futur de l'État congolais.

Devant cette bataille, l'action à mener est la même que pour les autres batailles : forger une conscience historique bien éclairée chez les nouvelles générations, centrer leur éducation sur cette conscience afin que naisse un imaginaire créateur qui lance des initiatives nouvelles nourries par une certaine idée des révoltes constructrices à imaginer, des mythes porteurs de vie à créer et des engagements concrets à promouvoir. Si la religion n'est pas au cœur d'une telle bataille, le Congo n'ira nulle part. C'est pour cela que le pouvoir religieux a pour devoir de faire comprendre au pouvoir politique qu'une synergie de souffles entre l'État et les religions est un impératif. Devant cet impératif, tout ce que le pays a vécu depuis la dictature de Mobutu jusqu'à nos jours n'a aucune consistance. Il faut inventer de nouvelles synergies pour que l'État et la religion construisent un Congo nouveau.

Orientations d'avenir

S'il faut aujourd'hui un nouvel État congolais fondé sur l'expérience de l'histoire du pays et tourné vers le futur, des ruptures idéologiques radicales sont impératives. Les communautés de foi et le pouvoir qui les guide sont le limon pour lancer et réussir ces ruptures.

Il convient avant tout de rompre avec l'idéologie de l'État violence. Il faut faire cela au nom d'une gouvernance éthique animée par un leadership sensible aux valeurs. C'est la condition de la confiance d'un peuple en ses dirigeants afin que la nation soit soudée comme communauté réelle de destin et force radicale de construction d'une

destinée. L'idéologie de la violence politique dominatrice, quelle que soit la forme qu'elle prend, n'a plus vraiment d'avenir comme idéologie fondatrice de l'État. L'avenir est au leadership communautaire et à la gouvernance éthique. Nous vivons les temps de la foi en les valeurs et l'État congolais à bâtir ne peut pas échapper aux exigences des valeurs.

Parler des valeurs, c'est parler de la crédibilité des hommes et de la solidité des institutions. Dans l'histoire de l'État congolais, les idéologies fondatrices ne se sont jamais sérieusement occupées de cette double nécessité. Ni le léopoldisme d'exploitation économique et de politique meurtrière, ni la légitimation de la domination belge au Congo sur la base d'une volonté civilisatrice, ni l'autocratie mobutiste avec ses vellétés d'authenticité, ni le pouvoir kabiliste avec sa révolution de la modernité ne représentent des forces fondatrices dont les hommes et les institutions aient inspiré une vraie confiance au peuple au nom de la liberté, de la justice pour le développement humain durable. Animant un projet dont le souci éthique n'a jamais été le centre des préoccupations, les hommes et les institutions qui ont dominé l'histoire politique de l'espace congolais ont travaillé selon la ligne d'un pragmatisme d'essence toute machiavélique, convaincus que c'est cela la politique et que la gouvernance de l'État ne pouvait se penser ou s'exercer autrement. Il est temps de rompre avec la tradition machiavélique pour instaurer une autre tradition : celle qui lirait Machiavel comme l'exemple de ce qu'il ne convient plus de faire. Selon une telle tradition, l'État ne serait pas le lieu d'une quelconque conformité à une essence politique éternelle dont le machiavélisme serait le modèle absolu, mais un lieu d'invention d'une destinée d'humanité. Il faut cette rupture-là, en vue d'une politique de l'idéal.

Actuellement, on ne peut pas voir une telle politique du seul point de vue des nations existantes, mais dans le cadre de l'ordre mondial qu'il convient de transformer dans son ensemble, selon les

impulsions d'une altermondialisation vigoureuse et fertile. Dans la mesure où « la mondialisation, ça ne marche pas » (Stiglitz) sur les plans anthropologique et culturel comme sur les plans politique et économique, ce sont les institutions mondiales actuelles qu'il faut remettre en question en vue d'inventer d'autres mécanismes de gouvernance. Il convient que les États réellement existants, comme la RDC aujourd'hui, deviennent des espaces de nouvelles aspirations à une autre structuration politique du monde, en se transformant eux-mêmes en espace éthique de rêve et d'action altermondialistes. La rupture idéologique ici, c'est de s'engager résolument dans la révolution de l'altermondialisation. Oui, dans la révolution de l'altermondialisation, et non pas dans la révolution d'une modernité réduite à ses dimensions d'amélioration des infrastructures matérielles sans nouvelles fondations culturelles et spirituelles, comme c'est le cas au Congo maintenant.

En prenant l'espace mondial comme l'horizon même de l'État éthique national dans ses ambitions les plus radicales, on rompt avec l'enfermement dans des identités ethnico-nationales esclaves des frontières coloniales pour construire des entités plus vastes au niveau de chaque grande région d'Afrique, entités susceptibles de se dilater pour donner un corps politique visible aux idéaux du panafricanisme et aux rêves des États-Unis d'Afrique. Il est de la vocation de la RDC de devenir, par sa place même au cœur de l'Afrique, et par la vigueur de son potentiel naturel et de ses possibilités humaines, la locomotive d'une éthique du panafricanisme, chemin vers une altermondialisation irriguée par les quêtes africaines d'une communauté de destinée pour toutes les nations.

Qui ne voit ce que les communautés de foi ont comme limon, comme ferment et comme souffle dans cette bataille de la construction d'un nouvel État congolais ?

Conclusion

S'il en est ainsi, on comprend pourquoi l'éducation des nouvelles générations à l'histoire du Congo et aux problèmes inhérents à cette histoire est capitale : c'est grâce à elle qu'émergera l'imaginaire dont la jeunesse a besoin pour penser, construire et réussir un État éthique.

Cet imaginaire sera irrigué par ce que le Congo a eu de grand sur le plan des personnalités marquantes et des valeurs pour lesquelles ces personnalités ont vécu et sont mortes. C'est cela sa sève pour un État éthique où la religion aura tout son sens.

Ces personnalités seront des modèles dont le souffle sera une dynamique mythique, c'est-à-dire une énergie pour travailler le subconscient et orienter les choix conscients en vue de donner au Congo une place de choix en Afrique et parmi les nations du monde. Cette dynamique, ce sont tous les rêves des grandes figures de la vie politique et sociale congolaise. Ce sont aussi les énergies des personnalités religieuses. Ce sont surtout les visions, toutes les visions, toutes les représentations, toutes les idées fertiles et toutes les utopies que ces figures, hier comme aujourd'hui, ont eu (et ont) du (et pour) le pays et sa destinée à bâtir.

Au nom d'une telle dynamique, les nouvelles générations se révolteront contre l'ordre de l'anthropologie politique dominante et de l'idéologie de la violence, tout comme elles se révolteront de manière constructive contre toutes les incohérences et les léthargies de la religion dans notre pays. Elles feront surgir de leur sein, sans aucun doute, de nouveaux leaders capables d'animer un État éthique fondé sur des valeurs spirituelles sûres. Avec de nouvelles initiatives, de nouvelles manières de penser et d'animer les institutions, une nouvelle ambition pour le Congo et une énergie indomptable qui change, grâce à l'éthique et à la spiritualité, le destin congolais dominé par le passé et le présent en destinée congolaise rayonnante au sein du monde à construire.

Cela est-il possible aujourd'hui ? Là n'est pas la vraie question. La vraie question, c'est de penser, de vivre, d'agir et de rêver de telle manière que cela soit possible ici et maintenant.

Bibliographie

Arnsperger Christian (2005), *Critique de l'existence capitaliste. Pour une éthique existentielle de l'économie*, Paris, Éditions du Cerf

Arnsperger Christian (2009), *Éthique de l'existence post-capitaliste. Pour un militantisme existentiel*, Paris, Éditions du Cerf

Arnsperger Christian (2010), « Sortir du capitalisme pour naître à l'humain », *La Chair et le Souffle*, vol. 5, n° 2, pp. 15-28

Buakasa Gérard (1996), *Réinventer l'Afrique. De la tradition à la modernité au Congo-Zaïre*, Paris, L'Harmattan

Kä Mana (2010), *Il y a urgence. Pour la nouvelle indépendance de l'Afrique et de notre pays*, Kinshasa, Éditions universitaires africaines

Kä Mana (2012), *Changer la République démocratique du Congo*, Bafoussam, Éditions Cercle international pour la promotion de la création (CIPCRE)

Sebisogo Muhima Laurent (2004), « L'économie sociale et solidaire: un cadre de production d'un savoir alternatif », In : Kä Mana (dir.), *Réussir l'Afrique : comment réinventer le destin économique et socio-politique du continent africain. Hommage au pasteur Reto Gmünder*, Bafoussam, Éditions Cercle international pour la promotion de la Création (CIPCRE), pp. 109- 121

Stiglitz Joseph E. (2002), *La grande désillusion*, Paris, Fayard

LE VODOUN DANS LE PAYSAGE POLITIQUE AU BÉNIN

Pierre Afouda ADIMI ; docteur en relations internationales et professeur de droit ;
École supérieure de commerce et de gestion (ESCG-Tanger) (Maroc) et faculté de
droit de Tanger (Maroc)

Introduction

La religion en Afrique de l'Ouest comme d'ailleurs sur tout le continent africain est une composante essentielle de la vie des populations dans la société. Si elle n'est pas en soi un phénomène nouveau pour les populations ouest-africaines, il faut noter que ce phénomène a su s'adapter à la transformation et à l'évolution de la société. Ainsi du Bénin, pays où plusieurs religions se côtoient dans un climat de concorde, avec le culte vodoun qui a su se faire une place de choix à côté des religions monothéistes pratiquées par la majorité de la population béninoise.

Petit pays de 11.801.151 habitants (World Population Review, 2019) et situé dans le golfe de Guinée en Afrique de l'Ouest, le Bénin s'est fait connaître à l'extérieur de ses frontières par, entre autres, l'amplitude de ses religions dites traditionnelles dans le paysage social et politique, notamment le vodoun, mais aussi par la diffusion de ce culte en Afrique et en Amérique latine (Brésil, Haïti, etc.). Au Bénin, cette pratique culturelle est considérée par plusieurs, notamment des croyants monothéistes, comme sataniste, voire dégradante. Le vodoun, religion traditionnelle née au Bénin est la figure emblématique des religions endogènes par son importance et son aura sur le plan international. Le paysage religieux de la population béninoise est réparti statistiquement de

la façon suivante : 27,1% de catholiques, 22% de musulmans, 26,5% de protestants méthodistes et 24,4% pratiquant les religions traditionnelles, dont le vodoun (Mayrargue, 2014, p. 92).

Lorsqu'on sait qu'une grande partie des croyants béninois, musulmans et chrétiens confondus, baignent dans le syncrétisme, on mesure la place de choix qu'occupe le vodoun au Bénin.

Comment comprendre et expliquer le vodoun dont le Bénin est le berceau ? Quelle place occupe-t-il dans le paysage social et politique de ce pays ? Quelles relations entretiennent les autres croyants béninois avec le vodoun ?

Les fondements spirituels du culte vodoun

Origines et sources du vodoun

Le vodoun est une religion ancienne au Bénin et déjà présente dans le pays à l'époque du commerce triangulaire. Sa diffusion en Amérique latine notamment est le fait de la traite négrière. En effet :

« Le Brésil, comme de nombreuses autres régions des Amériques et des Antilles, a reçu dès le XVI^e siècle de nombreux travailleurs africains transportés par la traite des esclaves. Ces Africains ont été amenés, on le sait, en très grand nombre des régions de la côte occidentale de l'Afrique, situées entre le Cap Vert et l'Angola ; ceux originaires de la côte orientale de l'Afrique ont été également importés aux Amériques, mais en quantité infiniment moindre. » (Verger, p. 31)

Selon Martine Balard :

« Les sacrifices humains qui avaient tant épouvanté les premiers Européens ont certes disparu, mais ceux de poulets, de cabris ou de bovins témoignent de la forte vitalité de la religion fétichiste. Ses temples partout érigés dans

le paysage dahoméen sont perçus par les missionnaires comme autant de défis et d'obstacles à l'expansion de leur foi. La plupart d'entre eux voient avec effroi dans ce culte sévère, aux fétiches ruisselants du sang sacrificiel, l'œuvre du Diable. » (Balard, p. 336)

Considérée comme une religion animiste, le vodoun est un culte tourné vers l'adoration de la nature, des objets, des morts, au travers de différents rites et cérémonies. Chaque élément de la nature comporte d'après la religion vodoun un esprit qu'il faut bénir et nourrir de différentes façons.

Le vodoun répond aux quatre éléments du cosmos, à savoir l'eau, la terre, l'air et le feu, et serait né de la rencontre des cultes traditionnels des dieux *yoruba* avec des divinités *fon* et *éwé*⁹⁰. Si cette croyance est bâtie autour de forces invisibles ou surnaturelles, comme les procédés qui permettent de communiquer et de rester en harmonie avec celles-ci, elle trouve aussi sa source dans le culte des ancêtres.

Le vodoun aujourd'hui est perçu comme du satanisme, de la sorcellerie ou encore de la magie noire. Cependant, à l'origine, il n'a rien à voir avec la sorcellerie ou la magie noire. C'est une pratique religieuse qui consiste en le culte d'un dieu créateur (*Mahou*) et d'autres dieux inférieurs (*Sakpata* : dieu de la variole ; *Ogoun* : dieu du fer ; *Mami Wata* : la déesse de l'eau, etc.) qui servent d'intercesseurs à l'Homme pour atteindre Dieu tout-puissant.

Les composantes du culte vodoun

Sakpata, le dieu de la maladie et de la guérison, est une divinité d'origine *yoruba*, connue partout où elle a été implantée comme dieu de la variole et plus largement des maladies éruptives et/ou contagieuses. « Sakpata en goun ou Tchankpanan en yorouba est liée à la terre

⁹⁰ Ces trois peuples sont disséminés au Bénin, au Nigeria et au Togo.

nourricière. Dans la cosmogonie des peuples du Bénin méridional, l'un des attributs de cette divinité serait la variole et les différentes maladies à pustules. » (Bassale, p. 6)

Mais au Bénin et au Togo s'est développée une tradition qui en fait également le vodoun (divinité) de la terre. Un lien fort est tissé entre *Sakpata* et la terre, hormis le fait que, comme partout ailleurs, on s'adresse à cette divinité en l'appelant « maître de la terre ».

Sakpata/Sagbata, maître de la terre, nourrit les hommes en leur donnant le maïs, le mil et autres graines du sol, mais il les punit aussi en faisant sortir par leur peau ces graines qu'ils ont mangées, lorsqu'ils ont mal agi. *Sakpata* est donc la divinité à laquelle les adeptes du vodoun ont recours pour obtenir notamment la guérison.

Mami Wata est considérée, dans le culte vodoun, comme étant l'esprit divin des eaux ; on lui attribue aussi une force constructrice et généreuse, ainsi que destructrice. Cette divinité est également utilisée pour les rites de la fécondité. *Mami Wata* est le symbole de la pureté et de la résurrection par la blancheur de son corps, et de la féminité par son opulente poitrine, mais son corps hybride, mi-femme mi-poisson, ne lui permet pas d'engendrer. C'est pourquoi les hommes et les garçons ne doivent pas l'approcher sous peine d'être frappés de stérilité. Différentes versions du mythe se rencontrent selon les lieux et les rites, et différentes explications sur l'origine de cette croyance coexistent dans toute l'Afrique. Elle fait partie du vaste panthéon du culte vodoun et représente une déesse mère, protectrice des femmes habitées par un esprit des eaux auquel elles rendent un culte. *Mami Wata* est alors un esprit positif joyeux qui aime rire et boire des liquides sucrés et parfumés, et se parer le corps de colliers de perles. Ses adeptes ont le corps peint en blanc au kaolin et portent des coiffures sophistiquées, piquées d'ornements précieux ou de coquillages.

Régulièrement ces femmes se rendent en procession au bord de la mer ou des lagunes pour faire des offrandes à la déesse : des parfums, du talc, des fruits et des fleurs. L'appartenance à ce rite leurs impose de nombreux interdits vestimentaires, alimentaires et sexuels : plusieurs jours de la semaine sont réservés à la déesse, au cours desquels le port de vêtements blancs est obligatoire.

Ogoun, le dieu du fer, est dans le culte vodoun l'esprit qui donne pouvoir, autorité et victoire dans le combat par la communication de l'esprit d'épines de fer dans la bataille, esprit de fer dans les armes et esprit d'intrépidité dans l'action personnelle. *Ogoun* est assez similaire au dieu Zeus de la mythologie grecque. En tant que tel, il est puissant, triomphal. De même, il est un chef politique astucieux et puissant, un genre de Che Guevara. *Ogoun* peut aussi se montrer puissant par la prophétie et la magie. C'est lui qui aurait fait germer l'idée et dirigé la révolte de 1804, et donné aux esclaves le pouvoir de conquérir leur liberté. Il est appelé de nos jours pour aider les gens à obtenir un gouvernement plus responsable et capable de subvenir à leurs besoins.

Zangbéto, le gardien de la nuit, dans le culte vodoun, est la divinité qui a pour mission de sécuriser la cité et ses abords : il est considéré comme étant la police de la nuit, dont l'arme de défense et de dissuasion est le pouvoir surnaturel. Ainsi, « [d]ans les milieux vodoun, les interdits sont scellés par des masques. Ici, il s'agit du masque "zangbétoh", gardien de la nuit, qui assure en général la sécurité de la communauté. » (Lando, p. 71)

Il a alors pour mission de protéger les populations contre toutes sortes de malfaiteurs physiques (malfrats, coupeurs de route, voleurs, etc.) et contre les malfaiteurs invisibles (tels que les mauvais esprits auteurs des mauvais sorts, les sorciers et les oiseaux de nuit utilisés par les sorciers). Pour toute situation malveillante ou pour divers conflits nuisibles à la paix dans la société, après consultation de l'oracle *Fâ*, *Zangbéto* fait sa sortie pour y apporter des solutions. Ainsi, lors des grandes périodes de

sécheresse, ou lorsque la pluie devient rare, ou encore lors du passage de mauvais vents comportant de mauvais esprits invisibles et qui déposent des maladies mortelles au sein de la population, *Zangbéto* est sollicité pour des cérémonies spirituelles afin de purifier la cité. Ces cérémonies ont pour résultats le retour de la paix, la régularité des saisons, la bonne récolte des cultivateurs, une bonne ambiance au sein de la population.

Relations politiques et vodoun au Bénin

De l'époque précoloniale à l'Indépendance, deux pôles religieux ont eu une influence politique perceptible : les cultes traditionnels et le catholicisme. Aujourd'hui encore, la société béninoise est imprégnée de ces réalités. Les aspects mystiques et occultes apparaissent toujours, dans les représentations du pouvoir, comme un moyen de renforcer la puissance individuelle des acteurs engagés dans la compétition politique.

Régulation politique et institutionnelle du champ religieux au Bénin pendant la période révolutionnaire : le régime marxiste-léniniste et les religions endogènes au Bénin

L'accession au pouvoir du régime militaire d'inspiration marxiste-léniniste dirigé par Mathieu Kérékou entre 1972 et 1991 a incontestablement eu un impact sur le rapport entre la politique et les religions au Bénin de façon générale. En effet, pour ce régime, les religions doivent garder une stricte neutralité tant que leurs expressions ne constituent pas un obstacle au pouvoir révolutionnaire en place.

« La religion est alors considérée comme une force rétrograde et avilissante qui freine le démarrage socio-économique du pays. L'Église catholique qui domine la scène religieuse depuis la colonisation doit se plier avec les autres religions aux réglementations prescrivant un calendrier précis pour les activités des cultes et limitant le plafond des dépenses lors des fêtes. »

(Kadya Tall, p. 197)

En d'autres termes, pour le régime militaire, les discours religieux de quelque culte que ce soit ne doivent pas interférer avec la gestion politique du gouvernement révolutionnaire.

En novembre 1974, le gouvernement révolutionnaire précise dans un décret que :

« Pour pouvoir être membre du bureau politique du Conseil national de la Révolution, il ne faut appartenir ni à une secte religieuse telle que la Rose-Croix, la franc-maçonnerie, la théosophie, le christianisme céleste, les Témoins de Jéhovah, etc., ni à une religion dirigée ou téléguidée par des puissances étrangères. » (Mayrargue, 2002, p. 87)

Cette doctrine du régime révolutionnaire devient le fondement de la lutte antireligieuse qui va continuer à se développer dans le pays pendant deux décennies environ. Celle-ci va concerner l'ensemble du champ religieux, mais plus particulièrement les cultes traditionnels, assimilés au « féodalisme ». En 1975, Mathieu Kérékou précise : « Le fétichisme, le charlatanisme, les couvents et toutes les pratiques rétrogrades et obscurantistes en cours dans les campagnes sont les manifestations concrètes de l'emprise totale de l'idéologie féodalo-réactionnaire chez nous. » (Mayrargue, 2002, p. 88). Ces discours violents se traduiront par la suite par l'abattage d'arbres sacrés, par la destruction de couvents des cultes traditionnels, par la saisie de biens des adeptes de ces cultes ainsi que leur arrestation.

Durant deux décennies, le culte vodoun au Bénin a incontestablement connu un recul du fait des répressions mises en place par le régime de Kérékou. Mais le renouveau démocratique au Bénin va donner un nouvel élan à ce culte.

Renouveau démocratique au Bénin : gage de liberté des cultes

La constitution béninoise définit le pays comme un État laïc (Constitution, art. 2) qui interdit la discrimination religieuse. La liberté

religieuse y est inscrite comme un droit fondamental de l'Homme et est considérée comme un principe de base des rapports interreligieux.

Ainsi, la constitution du Bénin dispose que :

« Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience, de religion, de culte, d'opinion et d'expression dans le respect de l'ordre public établi par la loi et les règlements. L'exercice du culte et l'expression des croyances s'effectuent dans le respect de la laïcité de l'État. Les institutions, les communautés religieuses ou philosophiques ont le droit de se développer sans entrave. Elles ne sont pas soumises à la tutelle de l'État. Elles règlent et administrent leurs affaires d'une manière autonome. » (Constitution, art. 23)

La Conférence nationale, qui s'est tenue à Cotonou du 19 au 28 février 1990, reste pour le Bénin l'événement fondateur du nouveau démocratique. Cet avènement a permis le passage pacifique d'un régime révolutionnaire militaire répressif à un régime pluraliste et démocratique consacrant les libertés fondamentales, dont la liberté de culte. L'implication des acteurs religieux autour de cet événement a d'ailleurs été d'une portée plus que symbolique. En effet, cette conférence nationale a été présidée par l'ancien archevêque de Cotonou, Monseigneur Isidore de Souza.

Contribution du politique à la promotion du culte vodoun au Bénin

La constitution du Bénin de décembre 1991 a redonné au culte vodoun ainsi qu'aux autres religions traditionnelles une place de choix et une reconnaissance officielle. Ainsi, la loi constitutionnelle béninoise dispose que : « Avant son entrée en fonction, le président de la République prête le serment suivant : "Devant Dieu, les Mânes des Ancêtres, la Nation et devant le Peuple béninois, seul détenteur de la souveraineté [...]". » (Constitution, art. 53)

La mention constitutionnelle des « Mânes des Ancêtres » confère ainsi au vodoun et aux autres religions traditionnelles une place importante, au même titre que les religions monothéistes. En outre, prêter serment en citant les « Mânes des Ancêtres » – une des composantes vénérées dans le culte vodoun – lors du moment hautement politique qu'est l'entrée en fonction d'un nouveau président de la République, est la preuve de la place éminente de ce culte dans le paysage politique béninois depuis bientôt trois décennies. Au cours d'une campagne électorale présidentielle, les Béninois se souviennent encore que l'ancien président du Bénin Nicéphore Soglo, alors également en campagne, a pris part à une cérémonie avec des prêtresses vodoun, la bouche appliquée sur la carotide d'un bœuf égorgé dont elles buvaient le sang. Cette cérémonie visait à soutenir l'ancien président dont l'action politique a favorisé la reconnaissance nationale du culte vodoun ainsi que des autres religions traditionnelles.

Un autre fait marquant en matière de reconnaissance du culte vodoun au Bénin est la proclamation officielle de la journée du 10 janvier de chaque année comme une journée consacrée à la fête de ce culte. Le vodoun, à l'instar des autres religions, bénéficie ainsi d'une journée fériée consacrée à une célébration festive par ses adeptes. Lors de ces fêtes nationales, des hommes politiques pratiquant le vodoun ne manquent pas de s'afficher publiquement, eux qui naguère avaient subi la persécution du régime révolutionnaire et militaire du président Kérékou.

Ainsi, à l'instar de l'ancien président Soglo dont l'action politique a contribué à la reconnaissance et à l'institutionnalisation du vodoun comme patrimoine culturel du Bénin, plusieurs hommes politiques béninois ont des rapports particuliers à ce culte qui est considéré comme tremplin et vecteur de la conquête du pouvoir politique.

Rapport des hommes politiques béninois avec le culte vodoun

Le président Soglo et le culte vodoun

L'action du président Soglo vis-à-vis des mouvements religieux ne marque pas une rupture fondamentale avec les pratiques suivies par les différents pouvoirs depuis l'Indépendance. Une fois encore, l'État va à la fois chercher à organiser, maîtriser et contrôler le champ religieux, tout en utilisant les acteurs religieux comme source de légitimation et comme relais à son action, en portant une attention particulière au culte vodoun.

Dans le cas de Ouidah, considérée comme la « capitale » du vodoun au Bénin (ville désormais classée au patrimoine culturel de l'humanité), plusieurs cérémonies et fêtes culturelles et culturelles d'envergure nationale et internationale sont organisées. Ainsi, en 1993, l'État béninois sous la présidence de l'ancien président Soglo a organisé un grand rendez-vous culturel vodoun à Ouidah dénommé « Ouidah 92 ». En effet :

« En 1993, le Président profite de la célébration du 500^e anniversaire de la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb (1492) pour mettre en place le festival "Ouidah 92 - Retrouvailles Amériques-Afrique". L'organisation de cet événement, soutenu par diverses institutions telles que l'UNESCO ou la Mission française (MCAC), est confiée à l'écrivain et poète Tidjani-Serpos, à l'époque délégué permanent adjoint auprès de l'UNESCO. Cette manifestation, d'une dizaine de jours, met le vodoun à l'honneur et lie les deux continents à travers une pratique religieuse commune. » (Goussanou, p. 115)

Cette rencontre avait pour objectif entre autres de mobiliser la diaspora des adeptes du culte vodoun dans le monde qui ont en commun cette culture et de faire la promotion de ce culte longtemps marginalisé.

La réhabilitation des cultes vodoun est donc un des phénomènes les plus marquants des premières années du renouveau démocratique au Bénin. Le changement politique a créé les conditions permettant une certaine visibilité du vodoun à l'extérieur du Bénin. L'État a été directement engagé dans ces transformations et dans ce processus de valorisation de la religion, notamment avec le président Soglo qui s'est personnellement investi dans cette dynamique durant son quinquennat (1991-1996).

Mise en place d'une institution dédiée au vodoun

Le pouvoir politique pendant le quinquennat Soglo va matérialiser son action positive vis-à-vis du culte vodoun par la mise en place d'une structure nationale. Il s'agit de la Communauté nationale du culte vodoun du Bénin (CNCVB), dont l'objectif principal est de représenter une religion éclatée en de multiples cultes dans les différentes localités du pays. Mais :

« Cette association connaît néanmoins des crises de dissensions internes, comme ce fut également le cas dans l'ancienne structure où des conflits existaient déjà entre le Président Sossa Guèdèhoungué et l'ancien pontife du Vòdoun de Ouidah, *Daagbo Hounon*, dit Hounan, tous deux décédés aujourd'hui (il s'agit du prédécesseur du *Daagbo Hounon* actuel, qui est d'ailleurs en conflit avec le fils du défunt, son cousin revendiquant le titre de patriarche du vòdoun). » (Souza, p. 264)

Pour le président Soglo, le vodoun fait partie intégrante de la culture du Bénin. À ce titre, il doit être considéré comme un levier de concorde, de paix et de fraternité. Son action politique s'inscrit dans cette vision qu'il a du vodoun.

Guérison miraculeuse de Soglo

Entre les deux tours de l'élection présidentielle de mars 1991 au Bénin, le candidat Soglo tombe brutalement et gravement malade. Ses

derniers jours de campagne sont particulièrement éprouvants, alors que la télévision nationale le montre lors de ses meetings fatigué et soutenu par son épouse. Il est évacué en urgence à l'hôpital du Val-de-Grâce, à Paris en France, entre les deux tours et il revient au Bénin pour assister à la cérémonie d'investiture, avant de rejoindre à nouveau l'hôpital parisien où il se fait soigner durant plusieurs semaines : l'hypothèse d'un envoûtement ou d'un empoisonnement s'est très rapidement répandue au Bénin où tous les phénomènes naturels ont des explications mystiques.

Le président Soglo lui-même quelques années plus tard déclarera : « J'ai été empoisonné lors de la campagne présidentielle de 1991, il n'y a aucun doute là-dessus [...]. D'après les experts, c'est un poison redoutable, capable de foudroyer un éléphant. J'ai eu beaucoup de chance [...]. Ce sont des professionnels qui ont fait le coup. Je l'ai échappé belle. »

Le processus de guérison qui a permis au chef de l'État de recouvrer la santé est lui aussi entouré de mystère, au point de revêtir une dimension miraculeuse. En plus des soins prodigués à Paris, un traitement mis en œuvre par Adetutu, roi de Kétou, aidé d'un chef vodoun et de guérisseurs, aurait été prodigué au président Soglo. « Un traitement à base de produits de la pharmacopée, de plantes médicinales, de sacrifices de poulets et de cabris, et de mots incantatoires. » (Constantin & Coulon, pp. 154-155)

Le vodoun et la conquête du pouvoir

Les hommes politiques béninois ont toujours entretenu des relations très étroites avec les religions endogènes. L'ancien président béninois Mathieu Kérékou a farouchement combattu ces religions traditionnelles pendant ses premières années révolutionnaires à la tête du Bénin, avant de se convertir lui-même au christianisme. On lui prête d'ailleurs, comme à beaucoup d'autres Béninois, d'avoir été accompagné par un marabout durant ses années à la tête du pays dans les années 1990.

Pendant la période des élections au Bénin, la conquête du pouvoir se joue, au-delà des débats politiques, des meetings, etc., dans les couvents, les forêts et les marigots sacrés. Selon Dah Fâgbédji, chef féticheur : « En cette période, j'ai beaucoup de visites ! C'est les élections. Les hommes politiques ont besoin d'être accompagnés. Il faut leur préparer des amulettes, des potions magiques pour que la victoire soit de leur côté. »⁹¹

Toutefois, certains hommes politiques béninois ont du mal à assumer publiquement leurs accointances avec le vodoun comme source de leur victoire politique. Ceci peut s'expliquer par la peur de se mettre à dos une partie de l'électorat, mais aussi par la crainte d'être assimilés à des forces occultes et sataniques. En effet, le vodoun et l'ensemble des religions traditionnelles sont perçus par les chrétiens comme sataniques et diaboliques.

Conclusion

Depuis trois décennies, le vodoun fait partie intégrante des cultes et religions reconnus au Bénin. Il faut aussi signaler que plusieurs croyants des religions monothéistes pratiquent le syncrétisme, mélange de plusieurs pratiques religieuses. Si le Bénin est reconnu internationalement comme berceau du vodoun, il faut noter que, par le biais du commerce triangulaire et plus récemment des migrants venus d'Afrique de l'Ouest, le vodoun s'est répandu et révélé au monde comme une véritable culture capable d'adaptation et de métissage, et susceptible aussi de générer des cultures et des civilisations nouvelles.

⁹¹ Article intitulé « Présidentielle au Bénin : jamais sans mon féticheur », *Le Monde*, 11 février 2016, en ligne, consulté le 10/11/2019, URL : https://www.lemonde.fr/afrique/article/2016/02/12/presidentielle-au-benin-quand-les-fetichers-s-en-melent_4864315_3212.html.

Dans ses terres d'origine, le vodoun a gardé des constances qui en font un marqueur spécial prégnant, avec une capacité indéniable d'influence sur l'échiquier politique béninois.

Bibliographie

Balard Martine (2017), *Dahomey 1930. Mission catholique et culte vodoun. L'œuvre de Francis Aupiais (1877-1945), missionnaire et ethnographe*, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan

Bassale Gérard Ogouyèmi (2015), *Enjeux des places vodùn dans l'évolution architecturale de la ville de Porto-Novo*, mémoire de maîtrise en histoire de l'art, Cotonou, université d'Abomey-Calavi

Constantin François & Coulon Christian (1997) (dir.), *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala

Constitution de la République du Bénin du 11 décembre 1990

Goussanou Rossila (2018), « La "Route de l'esclave" de Ouidah (Bénin) : espace de négociation des mémoires collectives des traites négrières et de l'esclavage », *Cahiers Mémoire et Politique*, n° 5, pp. 111-129

Kadya Tall Emmanuelle (1995), « De la démocratie et des cultes voduns au Bénin », *Cahiers d'études africaines*, n° 137, pp. 195-208

Lando Paul (2013), *Espaces et sociétés en milieu vodoun : aménagements et territoires de conflit*, thèse de doctorat en urbanisme et aménagement, Brest, université de Bretagne occidentale

Mayrargue Cédric (2002), *Dynamiques religieuses et démocratisation au Bénin. Pentecôtisme et formation d'un espace public*, thèse de doctorat en science politique, Bordeaux, université de Bordeaux

Mayrargue Cédric (2014), « Les christianismes contemporains au Bénin

au défi de la pluralisation. Dynamiques d'expansion et porosité religieuse », *Afrique contemporaine*, 2014/4, n° 252, pp. 91-108

Souza Waldémar (de) (2014), *La place des élites religieuses et traditionnelles au Bénin : l'impact de leurs relations avec les élites politiques sur le maintien de l'État démocratique*, thèse de doctorat en science politique, Bordeaux, université de Bordeaux

Verger Pierre (1969), « Relations commerciales et culturelles entre le Brésil et le golfe du Bénin », *Journal de la société des américanistes*, tome 58, pp. 31-56

World Population Review 2019, en ligne, consulté le 19 avril 2020, URL : <https://worldpopulationreview.com/>

BIOGRAPHIES DES AUTEURS

SOPHIE BAVA

Sophie Bava est socio-anthropologue à l'Institut de recherches pour le développement (IRD) et collabore au Laboratoire Population Environnement Développement (LPED), sous tutelle de l'IRD et d'Aix-Marseille Université (AMU). Elle est coordinatrice du laboratoire mixte international Movida, rédactrice de la revue *Afrique(s) en mouvement* et chargée de mission Afrique-Méditerranée au sein de l'institut SoMuM. Ses recherches portent sur les migrations africaines et les constructions religieuses musulmanes et chrétiennes entre l'Afrique subsaharienne, l'Afrique méditerranéenne et l'Europe. Elle propose une anthropologie religieuse du mouvement qui s'attache tout autant aux parcours des croyants et aux histoires des institutions religieuses qu'aux figures et objets de la mobilité religieuse (pèlerinages, études, migration, réseaux religieux, moyens de communication, circulation des articles religieux, etc.) ; mais qui re-questionne également la place du religieux dans les sociétés traversées par les migrants.

Elle est l'auteur entre autres de : « Cheminements théologiques et vocations religieuses des migrants chrétiens africains au Maroc », *Cahiers d'études Africaines*, dossier « Imaginaires religieux en migration », mars 2021, pp. 193-214

« "Vous n'êtes pas là par hasard". La fabrication d'une théologie de la migration au Maroc », *Afrique(s) en mouvement*, dossier « Confluences marocaines », n° 1, janvier 2019

Dieu, les migrants et l'Afrique (dir.), L'Harmattan, 2018

« Migrations africaines et christianismes au Maroc. De la théologie de la migration à la théologie de la pluralité religieuse », In : Maud

Lasseur et Pierre-Yves Trouillet, dossier « Prier aux Suds. Des lieux de culte entre territoires et mobilités du religieux », *Les cahiers d'Outre-Mer*, 2018

Routes migratoires et itinéraires religieux des Sénégalais mourides entre Touba et Marseille, Panafrika/Silex/Nouvelles du Sud, 2017

NATHANAËL YAOVI SOÉDÉ

Nathanaël Yaovi SOÉDÉ est prêtre béninois, professeur émérite de l'université catholique d'Afrique de l'Ouest/unité universitaire à Abidjan (UCAO/UUA) (Côte d'Ivoire), professeur visiteur à l'institut œcuménique de théologie Al Mowafaqa à Rabat (Maroc) et aumônier national des cadres et personnalités politiques à Cotonou (Bénin).

SEYDI DIAMIL NIANE

Islamologue, arabisant et traducteur, le docteur Seydi Diamil Niane est chercheur au laboratoire d'islamologie de l'institut fondamental d'Afrique noire (IFAN-Cheikh Anta Diop). Il est l'auteur de plusieurs ouvrages et articles qui s'articulent autour des controverses intra-islamiques, de la littérature africaine d'expression arabe, du soufisme et de la circulation des idées et des livres entre le Maghreb et l'Afrique au sud du Sahara.

JEAN-PIERRE DOZON

Jean-Pierre Dozon est anthropologue, directeur de recherche émérite à l'Institut de recherche pour le développement (IRD) et directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS). Il a publié une dizaine d'ouvrages, dont :

La cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine, Le Seuil, 1995

Frères et sujets. La France et l'Afrique en perspective, Flammarion, 2003

L'Afrique à Dieu et à Diable. Ethnies, États et religions, Ellipses, 2008

Saint-Louis du Sénégal. Palimpseste d'une ville, Karthala, 2012

Les clefs de la crise ivoirienne, Paris Karthala, 2012

Afrique en présences. Du monde atlantique à la globalisation néo-libérale, Éditions de la Fondation Maison des sciences de l'homme (FMSH), 2015

La vérité est ailleurs. Complots et sorcellerie, Éditions de la Fondation Maison des sciences de l'Homme (FMSH), 2017

COLETTE ZYTNICKI

Colette Zytnicki est professeur émérite d'histoire contemporaine à l'université de Toulouse-Jean Jaurès et membre du laboratoire FRAMESPA (« France, Amériques, Espagne – Sociétés, Pouvoirs, Acteurs »). Ses travaux portent sur l'histoire de la colonisation française au Maghreb, appréhendée sous divers aspects, et sur l'histoire des Juifs en France et au Maghreb, de la période coloniale à nos jours.

Quelques publications récentes :

Terre d'exil, terre d'asile. Migrations juives en France aux XIX^e et XX^e siècles (dir.), Éditions de l'Éclat, 2010

L'histoire des Juifs du Maghreb à l'époque coloniale. Constructions et usages du passé, PUPS, 2011

L'Algérie, terre de tourisme. Histoire d'un loisir colonial, Vendémiaire, 2016

Draria, un village à l'heure coloniale, 1830-1962, Belin, 2019

Toulouse, 1962. Fin de guerre et arrivée des pieds-noirs, Éditions midi-pyrénéennes, 2019

Fabrique du tourisme et expériences patrimoniales au Maghreb, XIX^e-XXI^e siècles, Cyril Isnart, Charlotte Mus-Jelidi, Colette Zytnicki (dir.), Centre Jacques-Berque, 2019

RACHID SAÂDI

Rachid Saâdi est professeur agrégé de français et de philosophie, docteur en mystiques et religions comparées, professeur-chercheur au Centre régional des métiers de l'éducation et de la formation (CRMEF) de l'Oriental, à Oujda, et professeur associé en islamologie et pédagogie interculturelle et interreligieuse à Al Mowafaqa, institut œcuménique de théologie, à Rabat.

YOUSOUF T. SANGARÉ

Youssef T. Sangaré est islamologue, maître de conférences en civilisation contemporaine et monde arabe (université Clermont-Auvergne). Ses travaux portent sur l'islam contemporain, en particulier les écrits de penseurs réformistes, et sur les relectures des sources islamiques par des érudits traditionnels. Lauréat du prix Mohammed Arkoun de la meilleure thèse en islamologie en 2018, il est l'auteur de :

Le Scellement de la prophétie en islam, Geuthner, 2018

Repenser le Coran et la tradition islamique : une introduction à la pensée de Fazlur Rahman, Albouraq, 2017 (ouvrage traduit et publié en langue arabe en 2018)

JEAN KOULAGNA

Jean Koulagna, théologien et bibliste, enseigne l'Ancien Testament, les langues et la philologie bibliques depuis plus de deux décennies dans des instituts et des facultés de théologie en Afrique et en Europe. Il a été doyen de l'institut luthérien de théologie de Meiganga au Cameroun (2009-2018) et est, depuis 2018, directeur de l'institut œcuménique de théologie Al Mowafaqa à Rabat au Maroc. Parallèlement à ses responsabilités administratives et de formation, il participe à la traduction et à la révision de la Bible en langue dii, dans le nord du Cameroun. À ce titre, outre la traduction des livres de l'Ancien Testament, il travaille sur la langue et la culture dii. Il est l'auteur d'une douzaine d'ouvrages, dont le plus récent est *La Torah sous l'arbre : l'oralité dans les plus anciennes sources du livre de Genèse* (Langham Publishers, 2021), et de plusieurs articles.

MAUD LASSEUR

Maud Lasseur est docteure et professeure agrégée de géographie. Elle est l'auteure d'une thèse intitulée *Religions et territoires au Cameroun. Les dimensions spatiales du pluralisme confessionnel*, soutenue en 2008 à l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne sous la direction du professeur Roland Pourtier. Elle a co-dirigé plusieurs numéros de revue consacrés au fait religieux dans ses dimensions géographique et géopolitique, notamment « Le religieux dans la pluralisation contemporaine : éclatement et concurrence » (*Politique africaine*, 2011/3, n° 123) et « Prier aux Suds. Des lieux de culte entre territoires et mobilités du religieux » (*Les Cahiers d'Outre-Mer*, 2016/2, n° 274). Elle enseigne actuellement la géographie en classes préparatoires littéraires à Montpellier (France) et participe en tant que chercheuse au programme « Comprendre la conflictualité et les recompositions identitaires au Cameroun » mené par l'Observatoire Pharos.

BEATRIZ MESA

Beatriz Mesa est docteure en sciences politiques de l'université de Grenoble (France). Elle est maître de conférences à l'université Gaston-Berger (UGB) à Saint-Louis (Sénégal). Elle est membre de l'équipe de recherche du Laboratoire d'analyse des sociétés et pouvoirs - Afrique / Diasporas (LASPAD). En tant que professeure affiliée à l'Université internationale de Rabat (UIR) depuis 2015, elle a intégré l'axe « Gestion de conflits, dynamiques régionales et sécurité en Afrique (GECODY) : géopolitique des tensions, polémologie contemporaine et Peacebuilding » au Center for Global Studies (CGS). Elle est également professeure invitée à l'université Camilo José Cela de Madrid (Espagne). Ses domaines de recherche sont la sécurité, les migrations, les frontières, les identités, l'islam politique, les conflits, les groupes armés et l'économie criminelle dans la région du Maghreb et du Sahel.

Elle a également plus de quinze ans d'expérience professionnelle en tant qu'analyste internationale pour les médias internationaux, expérience développée sur le terrain au Sénégal, en Guinée-Bissau, au Mali, au Burkina Faso et au Niger, ainsi que dans tout le nord de l'Afrique (Maroc, Algérie, Mauritanie, Tunisie et Libye) et en Égypte. Beatriz Mesa est membre de diverses associations scientifiques et est l'auteure de deux ouvrages :

La falsa yihad : el negocio del narcotráfico en el Sahel, Dalya, 2013

Les groupes armés du Sahel. Conflits et économie criminelle au nord du Mali, Halfa, 2021

HAMADOU ADAMA

Hamadou Adama est professeur titulaire à l'université de Ngaoundéré (Cameroun) et responsable du laboratoire Homme et société

dans la même institution. Il enseigne l'histoire de l'islam en Afrique subsaharienne. Ses travaux portent sur l'islam et les sociétés dans le bassin tchadien. Parmi ses derniers ouvrages parus figurent :

L'histoire et la civilisation islamiques en Afrique de l'Ouest (Bilâd as-Sû-dân), IRCICA, 2020

L'islam et le vivre-ensemble en Afrique subsaharienne, L'Harmattan, 2019

Nord-Cameroun : ancrage et ouvertures, Rhumsiki, publication de la faculté des Lettres et Sciences humaines de Maroua, 2017

Patrimoine et sources de l'histoire du Nord-Cameroun, L'Harmattan, 2016

BOUCHRA CHAKIR

Bouchra Chakir est professeure universitaire à l'établissement Dar el-Hadith el-Hassania, à l'université al-Qaraouiyine. Après une thèse de doctorat en produits culturels et société, et à la suite de son intégration à l'université al-Qaraouiyine, ses centres d'intérêt se sont orientés vers la réception de l'islam dans le monde en général et dans les médias en particulier, les représentations de l'Autre dans la littérature et les médias, et l'éthique du dialogue à l'épreuve de la modernité.

Elle est l'auteure de nombreux ouvrages collectifs et articles :

Langue, culture et religions : perspectives multiculturelles (codir.), publication de l'établissement Dar el-Hadith el-Hassania, 2018

L'hypertextualité entre esthétique et critique littéraire (codir.), Université Ibn Zohr, 2018

Approches interculturelles et enseignement des langues étrangères à l'université (codir.), 2017

Actes du colloque international intitulé « L'interculturel dans la littérature et les arts. Matières et manières intertextuelles » (codir.), Université Ibn Zohr, 2017

Parmi ses publications les plus récentes :

« Éthique à l'épreuve de la modernité chez Taha Abderrahmane », In : Frédéric-Gaël Theuriau (dir.), *Éthiques pour un monde nouveau*, Éditions Nicole Vaillant, 2021

« Le dialogue : un pont vers la tolérance », In : *Encyclopédie de la paix en Islam*, Publications du Forum de promotion de la paix dans les sociétés musulmanes, vol. « La tolérance », 2019

Fondements de la pensée extrémiste, de Cheikh Abdallah Bin Bayyah, traduction de l'arabe vers le français relue et corrigée, Rabah : Fondation pour la promotion de la paix dans les sociétés musulmanes, 2019

« Traduction du Coran : nouvelles approches réformistes au féminin », In : *Jewish and Christian Frameworks in the translations of the Holy Quran*, Series : Knowledge and Translation no. 9, Moderne Books'World, 2018

« Lectures piégées et enjeux du dialogue », In : *Actes du colloque intitulé « Langue, culture et religions : perspectives multiculturelles »*, co-édité avec Amal Sfaira, Publications de l'établissement Dar el-Hadith el-Hassania, 2018

« (Re)-penser l'interculturel à l'Université aujourd'hui », In : *Actes du colloque intitulé « Voix et voies de l'interculturel : carrefour entre littérature, traduction, didactique et arts »*, Langues, Culture, Communication (L2C), vol. 1-n° 1, édition électronique, URL : <http://12c.e.ma/>, Publications de la faculté des Lettres et Sciences humaines et du Centre universitaire de

langues et de communication, Université Mohammed Premier d'Oujda, 2017

« Théâtre marocain au féminin : entre jeu scénique et enjeux de société », In : Abd Al Basset Al Moustaine (dir.), *La femme du Maghreb islamique : les périodes brillantes, les défis menaçants et les questions persistantes* (ouvrage bilingue), Afrique Orient éditions, 2016

« L'"autre" musulman, une invention médiatique ? », In : *Actes du colloque intitulé « Image de l'islam dans les médias en Europe : comment sortir du stéréotype ? »*, La Croisée des Chemins/Conseil de la communauté marocaine à l'étranger (CCME), 2015

KÄ MANA

Kä Mana – paix à son âme – nous a quittés le 15 juillet 2021, peu de temps avant la publication du présent ouvrage.

Godefroid Kangudie vient de nous quitter. Plus connu sous son nom de plume Kä Mana, le philosophe, théologien et analyste politique congolais vivait dans l'est de la République démocratique du Congo.

Le professeur Kä Mana est l'auteur de plusieurs ouvrages qui abordent les crises africaines à partir de questions théoriques, et de pratiques sociales et politico-économiques, notamment *Une poétique philosophique* (1986), *L'Afrique va-t-elle mourir ?* (1993), *Théologie africaine pour temps de crise* (1993), *Destinée négro-africaine. Expérience de la dérive et énergétique du sens* (2018). Son concept de la reconstruction, utilisé surtout en théologie, renvoie à la transformation de l'imaginaire social et des mythes africains en énergie active.

Après avoir enseigné à l'université de Lausanne (Suisse) et à la faculté de théologie protestante de Paris, il avait choisi de penser l'Afrique à partir de l'Afrique. Il a vécu au Sénégal, au Cameroun et au Bénin, avant de s'installer définitivement à Goma, en République démocratique du Congo. Il collaborait au Pole Institute en tant que directeur chargé de la capacitation.

PIERRE AFOUDA ADIMI

Pierre Afouda ADIMI, de nationalité béninoise, est titulaire d'un doctorat (PhD) en relations internationales de la faculté de droit de l'université Abdelmalek Essaadi de Tanger.

Depuis 2015, il est professeur de droit et de relations internationales à l'université de Tanger et à l'École supérieure de commerce et de gestion (ESCG Tanger).

Il est également chercheur associé au Civic Academy for Africa's Future (CiAAF), un *think tank* basé à Cotonou, au Bénin.

Il est l'auteur de plusieurs articles scientifiques et il a contribué à des ouvrages collectifs.

Achevé d'imprimé en novembre 2021 par



Tirage N° 2021-102

HK-AFRIQUE DESIGN & COMMUNICATION SARL A.U.

Mobilités humaines et trajectoires des monothéismes en Afrique

Actes du colloque organisé par l'institut œcuménique de théologie Al Mowafaqa

Rabat, 21 et 22 novembre 2019

Sur le continent africain, les mobilités humaines dans toute leurs occurrences, que ce soit les migrations contemporaines, les exils plus ou moins récents ou les circulations de savants et les pèlerinages, sont toujours l'occasion de partages, de conflits, d'interrogations et parfois de syncrétismes. Les hommes, les savoirs et les textes circulent et bousculent des certitudes, annonçant parfois des cheminements théologiques originaux et constructifs, quand d'autres s'efforcent encore et encore de reclouisonner les pensées.

On parlera de monothéismes et de religions traditionnelles, mais aussi au sein des mêmes religions : de dénominations plurielles, d'écoles de pensée divergentes, de branches théologiques différentes, de diversités des confessions des identités spirituelles, etc. Ceci nous renverra à interroger le «mono» du théisme qui, pour un même Dieu, engendre tant de voies différentes et tant de chemins... Pour les chercheurs en sciences humaines et sociales, les monothéismes, les religions, les textes ne sont pas signifiants en tant que tels sans les hommes qui les lisent et les transportent. Hors contexte, point de salut, pourrait-on dire dans nos disciplines notamment socio-anthropologiques. Qu'en est-il pour nos collègues théologiens ? Les textes et leur transcendance portent-ils en eux une force qui conduit à bouleverser nos sociétés, à les transformer ?

[Extrait de l'introduction]



Dépot Légal: 2021MO4737

les
**Éditions
Africaines**

Collection En-Quête