



HAL
open science

Énergies musulmanes ouest-africaines : exubérance et dissonances

Marie Miran-Guyon

► **To cite this version:**

Marie Miran-Guyon. Énergies musulmanes ouest-africaines : exubérance et dissonances. *L'Archicube*, 2017, 22, pp.26-31. halshs-03921595

HAL Id: halshs-03921595

<https://shs.hal.science/halshs-03921595>

Submitted on 4 Jan 2023

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.



L' **ARCHICUBE**

22 • JUIN 2017

Énergies africaines

Revue de l'Association des anciens élèves, élèves et amis de l'École normale supérieure



ÉNERGIES MUSULMANES OUEST-AFRICAINES : EXUBÉRANCE ET DISSONANCES

Marie Miran-Guyon

Maître de conférences à l'EHESS-PSL et rattachée à l'Institut des mondes africains (Imaf), elle est historienne et anthropologue, spécialiste de la Côte d'Ivoire et des questions d'islam. Elle a publié *Guerres mystiques en Côte d'Ivoire. Patriotisme, religion, violence (2002-2013)* (Karthala, 2015).



A l'aube du ^{xx}e siècle, au terme d'un long processus historique, les sociétés musulmanes d'Afrique de l'Ouest avaient dévolu la gestion de l'islam à des spécialistes, détenteurs de l'autorité religieuse légitime. Ces spécialistes étaient choisis parmi certains clans (tel le « clergé » *torodo* des Peul), certaines lignées dites maraboutiques (tels les Timité, imams à Bondoukou en Côte d'Ivoire) ou au sein de familles royales (tels les *Masu Sarauta* du califat de Sokoto au Nord Nigeria). Ces autorités musulmanes étaient des hommes d'âge mûr, soit des aînés ou des « vieux ». Imprégné d'idéaux islamiques mais aussi de coutumes locales, ce système combinait gérontocratie et patriarchie pour reléguer les jeunes et les femmes, et tout spécialement les jeunes femmes, à des positions subalternes, aux marges du domaine islamique.

Les profondes transformations socioéconomiques et politiques, introduites par la colonisation, poursuivies après les indépendances et amplifiées par la mondialisation actuelle, ont durablement sapé les bases de cette organisation religieuse traditionnelle, surtout en ville. En dépit des défaillances et des inégalités du développement, la jeunesse des deux sexes a tiré parti de l'accès à l'éducation de type occidental, des nouveaux moyens de transport et de communication et d'une plus grande ouverture sur le monde, pour s'émanciper de la tutelle des aînés, formuler de nouvelles interprétations de l'islam, expérimenter de nouvelles sociabilités et hiérarchies religieuses. Parler d'islam de la modernité n'est pas sans pertinence ni ambiguïté, toute modernité étant porteuse d'une part de la tradition censée être son antithèse. Le phénomène, en effet, n'est pas sans précédent dans l'histoire. Plus que jamais auparavant, cependant, les jeunes investissent massivement l'arène islamique et l'espace public de leurs pays respectifs, engendrant une dynamique tangible d'islamisation – ou de réislamisation – et une dérégulation accélérée du contrôle sur les affaires musulmanes. Ces énergies protéiformes redessinent le paysage contemporain de l'islam subsaharien.

Le temps des associations et des prédicateurs

Au cœur des initiatives de la jeunesse musulmane se trouve un objet paradoxal : l'association volontaire. Sans équivalent dans l'Afrique précoloniale, l'association



islamique est une innovation inspirée des missions chrétiennes, des partis politiques, des syndicats. Fondée sur des statuts et un règlement intérieur rédigés en langues européennes, avec des présidents et autres trésoriers élus par des assemblées générales, l'association est une structure bureaucratique fort éloignée du modèle charismatique de l'autorité religieuse traditionnelle – même si des leaders associatifs peuvent aussi être charismatiques. Ainsi Chérif Ousmane Madani Haïdara de l'association *Ançar Dine* (de l'arabe « ceux qui aident la religion »), dont le *Maoulid*, ou célébration de l'anniversaire du Prophète, fait se déplacer près de 35 000 fidèles chaque année au stade multisports de Bamako au Mali¹. Chérif Haïdara s'est indigné de ce qu'un groupuscule djihadiste, apparu dans le Nord Mali en 2012, ait pris pour nom *Ansar Dine* (transcrit avec un « s ») ; il est l'un des acteurs musulmans maliens les plus engagés dans la dénonciation des dérives djihadistes.

Dans le principe – les réalités sont plus complexes –, le recrutement associatif fait fi des contraintes liées à l'ethnicité, au statut social, à l'âge ou au sexe : il est libre et volontaire et privilégie le mérite et l'engagement personnels. En Mauritanie, il a contribué, dans une certaine mesure, à émanciper des subalternes nés « tributaires », « griots », « anciens esclaves » ou « esclaves »² – ce qui n'empêche pas le recrutement parallèle des enfants des vieilles lignées maraboutiques.

Distincte du cheikh confrérique, du maître coranique et de l'imam, la figure de proue du mouvement associatif est le prédicateur. Le prédicateur est un *da'i*, de l'arabe *da'wa*, littéralement « appel » et dans la théologie islamique, une « invitation à l'islam » ; la notion en est venue à désigner le prosélytisme islamique. La *da'wa* est mentionnée dans le Coran et est un devoir sacré pour le musulman à titre individuel et collectif. Contrairement au christianisme qui a différencié et institutionnalisé un organisme en charge des missions, en islam, la tradition de la *da'wa* fait de chaque musulman un missionnaire potentiel.

Dans le passé, par-delà des figures isolées de prédicants itinérants, la *da'wa* mettait essentiellement l'accent sur l'éducation religieuse et, là où le pouvoir était musulman, sur la propagande politique, portée ou non par des djihads. L'éducation religieuse est restée un enjeu central du mouvement associatif musulman. En proposant de nouvelles méthodes et supports d'apprentissage de l'islam, hors du circuit classique des écoles coraniques, par des prêches publics, conférences-débats et bien d'autres activités, l'association a contribué à élargir considérablement l'accès des jeunes hommes et plus encore des jeunes femmes au savoir religieux. Elle en a démocratisé l'accès, à l'encontre de l'élitisme du système éducatif traditionnel et de l'initiation confrérique. Elle a contribué à former, dans l'accès direct aux textes sacrés traduits et commentés dans les langues des fidèles, de nouveaux publics de musulmans à même de s'autonomiser et au sein desquels ont surgi, au fil du temps, de nouvelles figures



de guides religieux, distinctes et concurrentes des anciens dépositaires de l'autorité spirituelle. Le nouvel intellectuel musulman est l'une de ces nouvelles figures. Il a typiquement une solide formation universitaire, mais en dehors du cursus des sciences religieuses. Europhone et/ou arabophone, il s'est instruit en islam en autodidacte ou dans une association et est parfois devenu imam des nouvelles mosquées construites en lien avec les associations. Le Cheikh Aboubacar Fofana en est un visage exemplaire. Licencié en sciences économiques de la faculté de commerce de l'Université du Caire, banquier de profession, par ailleurs prédicateur hors pair, il est depuis 2006 « cheikh des imams » et président du Conseil supérieur des imams de Côte d'Ivoire. Proche dans sa jeunesse des milieux dits « wahhabites » ou « sunnites » (relevant du salafisme), il a ensuite embrassé discrètement la voie mystique qadiri et en appelle désormais au rassemblement des musulmans³. Les catégories qui classifient idées et acteurs islamiques ne sont pas sans utilité, mais il faut se garder de les réifier et privilégier une lecture contextualisée des réalités.

Des mosquées à l'espace public

La conception de la *da'wa* a été substantiellement élargie au cours du XX^e siècle. L'impulsion pionnière est venue de la mission Ahmadiyya d'origine indienne, installée en Gold Coast (aujourd'hui Ghana) dès 1921 et toujours influente au Ghana. Plus significativement, elle fut portée, à partir des années 1970-1980, par divers mouvements réformistes et salafistes. Les tenants de la *da'wa* préconisent désormais un dépassement des aspects strictement religieux ou culturels pour englober tous les aspects de la vie du musulman, notamment par le biais de l'action sociale. La norme d'autrefois était que, passée la petite enfance, le musulman prenne l'initiative d'approcher un maître islamique, dans une démarche personnelle méritoire. À contrario, le nouveau prédicateur a mission de partir à la conquête du fidèle dans tous ses lieux de sociabilité. La prédication sort des mosquées, des écoles islamiques, des maisons confrériques, pour s'inviter dans les écoles laïques, les milieux de travail, les espaces de loisirs et jusque dans les prisons et les hôpitaux.

Ce décloisonnement concerne aussi les discours sur l'islam, qui abordent désormais tous les défis que la modernité contemporaine pose à l'islam. La production rhétorique des associations s'est longtemps tenue et reste globalement à l'écart des enjeux politiques. Même sans engagement politique marqué, ces discours posent la question de l'islam dans la cité et participent de la visibilité croissante de l'islam dans l'espace public des États ouest-africains.

Pour diffuser le message de l'islam, les prédicateurs ont eu recours à tous les moyens de communication que la technologie a successivement mis en service. À l'époque coloniale, les journaux musulmans, en langues européennes, de modeste



circulation, ne touchaient qu'une petite élite urbaine. La radio, la télévision, les cassettes-audio, les VHS, les DVD, les enregistrements MP3 et Internet ont ensuite formidablement décuplé tant la capacité des prédicateurs à se faire entendre que celle des publics musulmans à faire un choix entre les différents enseignements religieux. De nouvelles créations artistiques, notamment musicales, sont venues appuyer le nouveau marketing de l'islam auprès des jeunes. Sermons sur cassettes, chants islamiques sur MP3, journaux et autres biens du salut font en effet l'objet d'un commerce lucratif : les prédicateurs prosélytes sont aussi des managers et businessmen accomplis. Basé à Lagos, Abdullahi Akinbode, missionnaire en chef de Nasfat, est le chantre d'un groupe de musique islamique qui a sorti quatorze disques. Acronyme de *Nasrul-Lahi-l-Fatih Society of Nigeria* (« l'aide de Dieu triomphe »), Nasfat est l'une des plus grandes associations islamiques du Nigeria, avec plus d'un million de fidèles, principalement yoruba. Nasfat est parfois qualifié, quoique superficiellement, de pentecôtisme islamique⁴ : les différentes traditions religieuses s'accommodent parfois d'influences réciproques, tout spécialement en matière de prosélytisme.

Exubérance de l'offre islamique

L'histoire ouest-africaine du mouvement associatif musulman émerge dans les années 1910-1920 dans les colonies britanniques puis, dans les années 1930, en Afrique occidentale française ; la « Brigade de la fraternité musulmane » vit le jour à Saint-Louis du Sénégal en 1934. Restreint à ses débuts, le mouvement associatif se déploie lentement après la Seconde Guerre mondiale, avec des focales sur l'éducation, les étudiants, la construction de mosquées, l'organisation du pèlerinage à la Mecque. L'Association musulmane des étudiants d'Afrique noire est fondée à l'Université de Dakar en 1952.

Après les indépendances, les États s'efforcent de capter les dynamiques associatives musulmanes en promouvant une association, ou une faîtière d'associations, chargée de servir de courroie de transmission entre la population musulmane, l'État, et à partir des années 1970, le monde arabo-islamique pourvoyeur de pétrodollars : la dynamique associative de la jeunesse musulmane marque le pas. Mais elle ressurgit de manière spectaculaire dans le contexte, à la fois positif et négatif, du début des années 1990, marqué par l'ouverture démocratique et le rétablissement des libertés d'expression et d'association, mais aussi par la crise structurelle de l'économie et le désengagement progressif de l'État de domaines régaliens aussi cruciaux que l'éducation ou la santé. Pour promouvoir l'islam et pallier les déficiences de l'État, toutes sortes d'associations, cercles et clubs se sont multipliés, d'importance inégale, de l'échelle des quartiers au territoire national. Parti d'une seule association islamique



avant 1990, le Niger en comptait une quarantaine vingt ans plus tard. Le Mali totalisait cent quarante-six associations islamiques déclarées en 2012.

Dans le même sillage sont encore apparues diverses ONG islamiques. Certaines sont d'initiative locale, d'autres sont transnationales et financées principalement par l'Arabie saoudite et les monarchies du Golfe. Dans les pays du Sahel comme au Tchad, les premières ONG islamiques sont apparues lors des sécheresses des années 1980, mais leur nombre a décuplé à la fin des années 1990. À l'instar de l'Agence des musulmans d'Afrique, koweïtienne, qui construit des mosquées et des puits, ces ONG mêlent prosélytisme et action caritative, comme le pratiquent les missions chrétiennes depuis la pénétration coloniale.

Fragmentation de l'autorité religieuse

Au Niger, il y a encore trois décennies, la principale figure de l'islam était le *mallam*, le marabout traditionaliste. Désormais, la scène islamique compte aussi des groupes wahhabites ayant pour nom *Yan Izala*, *Ahli Sunna* ou *Kala Kaato* ; des *da'i* (de *da'wa*, ici les *Tablighi* de l'association missionnaire pakistanaise) ; des *ustaz* (intellectuels musulmans), etc.⁵ Partout l'arène de l'islam s'est grandement diversifiée et continue de se pluraliser. Des mouvements émergent qui connaissent un déclin rapide, d'autres prospèrent, fusionnent ou se divisent.

La démultiplication des voix qui parlent au nom de l'islam a accru la concurrence intramusulmane. Cette concurrence est à la fois émulation et rivalité féroce. En syntonie avec le nouvel ordre néolibéral, le marché religieux semble s'être dérégulé, provoquant la prolifération des entreprises religieuses, en concurrence pour des adeptes érigés en clientèle, demandeurs de biens du salut, devenus biens de consommation. La compétition pour l'ascendant religieux est idéologique et économique.

La pluralisation des voix qui parlent au nom de l'islam a surtout fragmenté l'autorité religieuse. L'autorité savante ou « cléricale » traditionnelle s'est considérablement effritée. Le fait qu'un nombre grandissant de jeunes prédicateurs puisse participer aux débats publics, notamment *via* les médias, sape, dans le même temps, leur ambition d'établir un nouveau consensus islamique. Le message de l'islam est souvent brouillé par sa polyphonie. Les fidèles ne savent pas toujours à quel saint se vouer. C'est désormais l'exception qu'un guide musulman ait suffisamment d'autorité à l'échelle d'un pays pour être suivi sur ce qu'il estime relever du bon comportement. La fragmentation de l'autorité islamique légitime fragilise les sociétés musulmanes d'Afrique subsaharienne – et du monde sunnite plus généralement. Elle éclaire, entre autres facteurs, la difficulté de ces sociétés à répondre collectivement à la montée en puissance de groupes marginaux djihadistes, certes parfois issus de leurs propres rangs, mais très largement décriés par la majorité démographique musulmane. Ainsi



Boko Haram, sobriquet du groupe *Jam'at ahl al-sunna li'l-da'wa wa'l-jihad* (« la communauté des gens de la Sunna pour la prédication et le djihad »). Né d'une dissidence avec le milieu salafiste du nord-est du Nigeria, le groupe est impliqué dans l'assassinat d'au moins six religieux salafistes qui l'avaient publiquement critiqué ; par ailleurs, deux tiers de ses victimes sont de confession musulmane. Au Nigeria, 80 % des musulmans partagent avec 83 % de chrétiens une même opinion négative sur Boko Haram⁶.

Notes

1. G. Holder, « Chérif Ousmane Madani Haïdara et l'association islamique Ançar Dine. Un réformisme malien populaire en quête d'autonomie », *Cahiers d'études africaines*, 206-207, 2012, p. 389-425.
2. M. F. Ould Bah et A. W. Ould Cheikh, « Entrepreneurs moraux et réseaux financiers islamiques en Mauritanie », *Afrique contemporaine*, 231, 2009, p. 99-117.
3. M. Miran-Guyon et M. Touré, « Islam, autorité religieuse et sphère publique en Côte d'Ivoire. La figure emblématique du cheikh Aboubacar Fofana », in O. Goerg et A. Pondopoulo (éd.), *Islam et sociétés en Afrique subsaharienne à l'épreuve de l'histoire. Un parcours en compagnie de Jean-Louis Triaud*, Paris, Karthala, p. 315-336.
4. B. Soares, « An islamic social movement in contemporary West Africa : NASFAT of Nigeria », in S. Ellis et I. van Kessel (éd.), *Movers and Shakers. Social Movement in Africa*, Leyde, Brill, p. 178-196.