

Les classifications en islam

Fabienne Samson

► **To cite this version:**

Fabienne Samson. Les classifications en islam. Cahiers d'études africaines, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2012, L'islam, au-delà des catégories pp.329-349. hal-01449212

HAL Id: hal-01449212

<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01449212>

Submitted on 20 Nov 2017

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.

Les classifications en islam

« Que me demande-t-on, au juste ? Si je pense avant de classer ? Si je classe avant de penser ?
Comment je classe ce que je pense ? Comment je pense quand je veux classer ? [...] Telle-
ment tentant de vouloir distribuer le monde entier selon un code unique ; une loi universelle ré-
girait l'ensemble des phénomènes : deux hémisphères, cinq continents, masculin et féminin, animal et végétal, singulier pluriel, droite gauche, quatre saisons, cinq sens, six voyelles, sept jours, douze mois, vingt-six lettres. Malheureusement ça ne marche pas, ça n'a même jamais commencé à marcher, ça ne marchera jamais. N'empêche que l'on continuera encore longtemps à catégoriser tel ou tel animal selon qu'il a un nombre impair de doigts ou des cornes creuses »
Georges Perec (2003).

Classer : qu'est-ce que cela veut dire ?

Nommer, trier, classer semblent indispensables pour appréhender le monde qui nous entoure. Là est la vocation première des sciences sociales : définir, délimiter et classer les faits sociaux pour les rendre intelligibles et leur donner du sens. C'est la condition même de l'homme qui aspire à comprendre son histoire et ses contemporains.

Pourtant, comme le dit Georges Perec, toute catégorisation sera toujours imparfaite, temporaire et illusoire. L'anthropologie de la modernité, dès la moitié du XX^e siècle, a compris que le monde est fait de tensions, de transformations sociales, de traditions sans cesse réinventées. Georges Balandier, en France, fut l'un des précurseurs de cette nouvelle orientation de la discipline. L'objectif fut, alors, de considérer les mutations, les mouvements et les antagonismes traversant les sociétés, portés par des acteurs à la fois marqués par des habitus et des contraintes structurelles mais également motivés par un désir d'individualisme et de quête de sens. Classer les groupes, définir les événements, catégoriser ces acteurs devint peut être encore plus nécessaire pour saisir le mouvement perpétuel du monde.

Mais nommer, c'est donner une identité figée à un moment donné. C'est donc prendre le risque d'apporter une connaissance qui sera, bientôt, à renouveler. Tout chercheur sait ainsi que travailler sur les mutations sociales signifie accepter, un jour ou l'autre, la remise en cause de ses propres analyses.

L'étude du religieux en tant que fait social porte d'emblée sur les sociétés, ne déroge pas à la règle. Il existe une multitude de manières de croire, de pratiquer, de « s'arranger » avec le spirituel, en fonction des époques et des contextes. Ceux qui ont cherché à comprendre l'islam ont, comme les autres, toujours conçu des catégories permettant de penser les comportements et croyances des acteurs islamiques. Face à une religion sans autorité unique, telle la papauté pour les catholiques, nombre de classifications ont été élaborées. Cela fut, dès le XVII^e siècle, le travail premier des spécialistes occidentaux qualifiés d'orientalistes : créer des dictionnaires, des grammaires, des encyclopédies et des notices sur les langues orientales (Laurens 2004). Cet Orient fantasmé, exotique, créé par l'Occident (Saïd : 1980) et souvent déprécié (selon les thèses d'Ernest Renan sur l'islamisme,) fut, à partir du XVIII^e siècle et tout au long du XIX^e, étudié pour être sauvegardé face à la domination occidentale censée faire disparaître cette civilisation. L'orientalisme servit, aux XIX^e et XX^e siècles, à la conquête coloniale, pour éclairer l'administration sur les coutumes et croyances des peuples dominés. La problématique de l'islam en tant que force mobilisatrice était déjà primordiale, et de grands orientalistes (Montagne, Massignon) devinrent des conseillers du Prince, même s'ils étaient parfois en opposition avec une politique antimusulmane, comme le démontre Vincent Geisser dans ce numéro. D'ailleurs, de grands penseurs de la décolonisation (Jacques Berque, Maxime Rodinson), issus de l'orientalisme, montrent que cette discipline scientifique n'a pas toujours forcément été le fait du pouvoir hexagonal.

En ce qui concerne l'Afrique subsaharienne, les sciences sociales ont également eu, au début du XX^e siècle, un rapport compliqué à l'islam. Certains anthropologues ont refusé d'aborder son étude, au nom d'une Afrique pure et authentique (Griaule), tandis que d'autres l'ont perçu comme exogène et donc syncrétique. Se développa dès lors l'idée d'un « islam noir », mélangé aux croyances locales et moins redoutable, aux yeux des administrateurs coloniaux, que l'islam portant les nationalismes arabes (Rondot 1958).

Aujourd'hui, sociologues, historiens, anthropologues et politologues travaillant sur l'islam semblent, pour la plupart, plus rigoureux et moins marqués par les idéologies ou les idées de leur temps. Ceux tout au moins qui étudient l'islam dans les sociétés non occidentales et qui le considèrent comme un fait social à part entière. Les chercheurs travaillant sur la question musulmane en France restent confrontés, comme l'explique Vincent Geisser, à « un objet chaud ». Effectivement, selon l'auteur, savants et politiques ont historiquement entretenu des « relations ambivalentes » sur la question de l'islam, les premiers étant souvent

(parfois à leur insu) les experts des seconds. Si, comme le souligne Vincent Geisser, une nouvelle génération d'anthropologues et de sociologues change la donne, il n'en reste pas moins que la majorité des études sur l'islam en France est réalisée, aujourd'hui encore, par des politologues, très qualifiés sur la question, mais qui souvent « épousent indirectement les préoccupations politiques du moment ».

L'engouement récent pour les études sur l'islam, tant en France que dans le reste du monde, est lié très certainement à la révolution iranienne de 1979 et à la nouvelle visibilité de l'islam politique. Depuis les années 1990-2000, et depuis les événements du 11 septembre 2001, les analyses doivent prendre en compte la mobilité des acteurs islamiques. Tandis que les chercheurs avaient mis en place un certain nombre de catégories permettant de penser les divers groupes islamiques auxquels ils avaient affaire (soufisme, réformisme, wahhabisme, salafisme, etc.), ils se trouvent aujourd'hui face à une terminologie qui ne correspond plus à la réalité. Conscients des limites de leurs spécifications, et pour suivre l'évolution des mutations religieuses, ils parlent aujourd'hui de « néo-confrérisme », de « néo-soufisme », « d'islam libéral », « d'islam culturel », « d'islam confusionniste », etc. Le « post-islamisme », la « post-réislamisation », ou encore le « néo-fondamentalisme » sont autant de nouvelles formules qui tendent à montrer le dynamisme islamique à travers le monde. Mais cette plasticité rend mal la complexité des recompositions de l'islam contemporain. Les chercheurs se trouvent face à un véritable problème de définition.

D'ailleurs, la plupart des musulmans ne se reconnaissent pas dans ces terminologies, se nomment autrement et, surtout, ils pratiquent souvent en dehors de leurs limites théoriques. Nous connaissons ainsi, et ce numéro le montrera, des soufis influencés par des idées de réforme (Mara Vitale, Gilles Holder) ou inversement, des « réformistes » prenant comme héros fondateur un *leader* confrérique (Abdoulaye Sounaye). Des groupes de réforme sont si différents les uns des autres que l'on se demande pourquoi les qualifier comme tels (Maud Saint-Lary, Denise Brégrand), la question générationnelle étant souvent un élément explicatif de la pluralité islamique (Marie Nathalie LeBlanc, Ashley Leinweber). Des acteurs de l'islam politique actuels, issus de toutes les catégories, évoluent de façons opposées (Mame-Penda Ba, Haoues Seniguer), agissent dans le même esprit que ceux des XVIII^e et XIX^e siècles (Ousmane Kane), et des salafistes connaissent, aujourd'hui, une radicalité souvent très nuancée (Zekeria Ould Ahmed Salem). Les acteurs religieux brouillent les pistes, dépassent les frontières et allient sans complexe des entités théoriquement paradoxales. Parfois même, ce sont les autorités

politiques qui utilisent l'islam, afin de s'attirer la sympathie (et donc la finance) des pays du Moyen-Orient, le religieux devenant, de la sorte, un instrument de politique intérieure (Doris Ehazouambela).

Bref, la réalité est toujours bien plus complexe que la cartographie établie. De plus, l'apparition et l'utilisation des classifications varient selon les contextes socio-historiques (Ousmane Kane), et les appellations ne prennent pas le même sens selon les sociétés dans lesquelles elles s'expriment. Elles évoluent avec le temps et sont souvent instrumentalisées par un groupe pour en disqualifier un autre. Par exemple, si la catégorie wahhabite est connotée péjorativement dans certains pays ouest-africains et est refusée par ceux qu'elle désigne comme tels, qui préfèrent l'appellation Sunnites ou Ahl Sunna (Mame-Penda Ba, Maud Saint-Lary, Denise Brégand), elle peut être employée par des responsables islamiques pour définir leurs concurrents et ainsi les déprécier. Les groupes islamiques sont mobiles, s'adaptent aux changements de leur société, et sont perméables aux méthodes de prosélytisme d'autres guides spirituels : nous connaissons ainsi des « *born-again* » musulmans, inspirés des mouvements évangéliques ; des entrepreneurs religieux pour lesquels l'islam est un marché, fait de « syncrétismes nouveaux avec l'Occident » (Haenni 2005), ayant pour idéal la réalisation individuelle (Marie Nathalie LeBlanc). Beaucoup de croyants ne se reconnaissent dans aucune catégorie et se disent « simples musulmans » (Maud Saint-Lary), sans vouloir être prisonniers d'une classification. Ils « bricolent » leur propre façon d'être pratiquants, se créent une orthodoxie liant l'héritage spirituel de leurs parents à des recherches personnelles dans des ouvrages spécialisés ou sur l'Internet. D'autres encore rêvent d'une grande *umma* (communauté des croyants) unifiée, sans pluralisme islamique, mais réfutent néanmoins ceux qu'ils considèrent comme mauvais musulmans, tels ceux de la Jama'at Ahmadiyya par exemple (Samson 2011). Enfin, des groupes, comme des ONG islamiques, déclinent tout étiquetage religieux (Mara Vitale) afin de capter le maximum de ressources de bailleurs de fonds internationaux et laïcs. On le voit, longue est la liste des « cas » difficiles à classer.

Ce numéro n'a pas la vocation d'apporter une solution illusoire à ces classifications. Son ambition est plutôt de poser les difficultés, de rappeler la pluralité et la fluidité des pratiques islamiques, preuves de la limite et du piège que représente toute définition. Chaque auteur montrera les obstacles liés aux catégories employées, cherchant à décrire la complexité de penser les acteurs religieux dans une terminologie simplificatrice. Certes, d'autres ouvrages et articles ont déjà abordé la

question (Burgat 1988), mais il était utile d'organiser un numéro spécial sur ce thème, afin d'appréhender de front le problème.

La genèse du problème

Mes premières interrogations sur les catégories de l'islam sont apparues dès mes travaux initiaux sur l'islam au Sénégal. J'étudiais, dans les années 1990-2000, un mouvement islamique sénégalais, issu de la *Tidjaniyya* et de la branche spécifique de la famille confrérique de Tivaouane (ville sainte de la *tariqa*¹ dans le pays). Or, ce groupe religieux, familièrement appelé Mouvement des Moustarchidine², avait été fondé et était dirigé par un guide (Moustapha Sy) en rupture avec sa hiérarchie familiale, dont il voulait se démarquer tout en y puisant sa légitimité. Outre des querelles reléguées par voie de presse avec ses parents de Tivaouane, son indépendance prit des formes spécifiques : implantation de son mouvement en ville (essentiellement à Dakar), recherche d'un public de jeunes citadins, nouveau discours de moralisation des mœurs urbaines, puis implication politique avec la création d'un parti (PUR) et la candidature du marabout au premier tour de l'élection présidentielle de 2000. J'avais donc affaire à une organisation islamique qui se réclamait toujours de la *Tidjaniyya*, mais refusait la façon de « faire du religieux » de ses aînés. Elle jouait de l'aura mystique de son responsable tout en insistant, à l'instar de groupes dits réformistes au Sénégal, sur le rapprochement entre le guide et ses talibés³. Elle voulait, de plus, se donner une dimension sociale et politique. Initiateur d'une nouvelle approche de l'islam au Sénégal, et d'une transformation profonde du système confrérique du pays, le Mouvement des Moustarchidine devenait difficile à définir avec les outils d'analyse des mouvements soufis plus traditionnels. J'en venais, en conséquence, à le qualifier de « néo-confrérique », seule catégorie qui semblait montrer la dynamique interne au champ maraboutique de l'époque (Samson 2005).

Le terme néo-confrérique, utilisé l'une des premières fois par Olivier Roy (2002), caractérise, selon l'auteur, les groupes religieux qui se revendiquent d'organisations soufies mais « recrutent selon des formes modernes de religiosité (individualisation, globalisation), sans toujours passer par un processus initiatique, comme cela est le cas dans les

¹ Terme arabe désignant la confrérie islamique (pluriel : *turuq*).

² Le nom véritable du mouvement est *Dahiratoul Moustarchidina wal Moustarchidaty*.

³ Terme arabe qui désigne le disciple d'une confrérie religieuse.

confréries classiques » (Roy 2002 : 126-131 ; Coulon 2002 : 23). À cette définition s'ajoutent les dimensions politiques et sociales de ces mouvements islamiques, ainsi qu'un nouveau discours sur la décadence du monde actuel à laquelle l'islamisation et/ou la réislamisation (réactivation de la ferveur des musulmans) sont la seule réponse. Ce terme « néo-confrérique », inspiré des groupes « néo-chrétiens » foisonnants dans le milieu évangélique, pose néanmoins problème. Les confréries ne sont pas toutes les mêmes de par le monde musulman, et toutes ont déjà connu nombre d'évolutions et de transformations internes. Comment devons-nous qualifier, par la suite, les mutations futures des mouvements déjà classés comme « néo » ? C'est un défi pour les spécialistes.

D'autres études personnelles portant sur divers groupes islamiques de jeunes urbains sénégalais, issus cette fois-ci de la *Mouridiyya* mais fortement inspirés des Moustarchidine, confortaient mon intuition d'un nouveau courant religieux dans le pays. Aujourd'hui, ceux qui font l'actualité du Sénégal sont ces « marabouts de jeunes »⁴, très mondains et fortement imbriqués dans le politique, qui occupent l'espace public d'une manière souvent ostentatoire. Critiqués par leurs aînés pour un manque d'orthodoxie, ils cherchent à exister par une autonomie religieuse originale. Certains font de la musique, de la politique, mènent des actions sociales de grande envergure, d'autres sont des marieurs patentés. Tous veulent se démarquer les uns des autres, mais leur discours commun est la moralisation (l'islamisation) du pays.

En quoi ces mouvements sont-ils originaux ? Les tentatives de réformes ont toujours existé en islam, dans le monde soufi comme dans d'autres tendances. Comme le montre Ousmane Kane dans ce numéro, au sein des confréries ouest-africaines, de grands réformateurs voulaient, déjà bien avant la colonisation, ramener l'islam à une pureté originelle imaginaire. Certains ont mené, pour cela, des combats politiques et fondé des États islamiques (Usman Dan Fodio, El Hadj Omar Tall...). Les mouvements actuels de réforme interne aux confréries maraboutiques sénégalaises ne créent, de ce point de vue là, rien d'inédit. Ils projettent d'organiser la société autour des valeurs islamiques telles qu'ils les conçoivent. Leur objectif, comme nombre de leurs illustres ancêtres, est d'islamiser leur environnement, quitte à passer par le politique pour arriver à leur fin (même si la plupart ne désirent pas réellement la prise du pouvoir). Pourtant, ces groupes nouveaux se distinguent sur plusieurs plans. Tout d'abord, en ce qui concerne leur positionnement politique : ils sont souvent portés à la contestation des régimes en place, alors que leurs

⁴ Appellation utilisée communément au Sénégal pour qualifier ces responsables religieux.

ainés, du moins depuis l'indépendance du pays, étaient, à quelques exceptions près, toujours légalistes. Ensuite, ils se particularisent surtout par leur rhétorique, n'hésitant pas à emprunter leurs références à différents registres islamiques. Ainsi, le Mouvement des Moustarchidine, pour revenir à cet exemple, puise abondamment dans le salafisme. Son responsable tire sa légitimité de son charisme maraboutique et des dons surnaturels qui y sont associés, critique l'excessive dévotion des fidèles envers les guides confrériques, déclare être l'égal de ses disciples, sa place au paradis n'étant pas, selon lui, garantie. Il critique le culte des saints et les pratiques non islamiques des marabouts (Samson 2005), et déclare dans les années 1990 que ses amis sont des membres du FIS algérien et des Frères Musulmans d'Égypte. Sa stratégie politique est une islamisation par le bas de la société, mais il n'hésite pas à fonder un parti politique et à se présenter aux élections (en 2000) afin d'imposer ses idées dans le débat politique. La particularité de ce mouvement est également la diversité des opinions des fidèles quant à la laïcité, l'application de la *shari'â* ou encore la mise en place d'un État islamique. Certains sont beaucoup plus radicaux que d'autres, alors que Moustapha Sy, leur guide, reste évasif sur ces questions. Mais tous voient en leur mouvement un projet de société égalitaire, contrastant avec le système hiérarchique dominant des confréries religieuses. D'ailleurs, d'après Ousmane Kane (2005 : 11), là est la victoire de ces mouvements issus des *turuq* sénégalaises, qui ont su, dans ce pays, à la différence du Mali ou du Nord-Nigeria, enrayer l'essor des mouvements réformistes « qui font du discours égalitaire leur cheval de bataille ».

Cette complexité d'analyse, qui défie toute catégorie habituelle, est à l'origine de l'idée de ce numéro. Celui-ci sera centré sur l'Afrique subsaharienne, mais des ouvertures vers le Maghreb et vers la France permettront une comparaison indispensable au décloisonnement de l'image de l'islam hors Orient. Effectivement, remettre en cause les catégories d'analyses nécessite également de revenir sur la représentation trop communément admise d'un islam central (celui du monde arabe) et d'un islam périphérique (dans le reste du monde). Les textes sur la France et le Maroc permettront de montrer que les chercheurs sont confrontés aux mêmes difficultés que ceux travaillant sur l'islam au sud du Sahara, les dynamiques islamiques étant les mêmes. Par ailleurs, le choix des articles s'est porté, d'une manière non convenue au départ, vers des pays francophones. Cela ne signifie pas que l'islam en zones anglophones ne connaît pas les mêmes problématiques, mais l'avantage, s'il en est un, est de permettre des comparaisons entre pays subsahariens ayant connu des logiques coloniales communes.

Les catégories : de quoi parle t-on ?

Aux côtés de l'islam mystique, autrement appelé soufi, les mouvements de réforme dans l'islam ont pris une ampleur considérable aux XVIII^e et XIX^e siècles. Durant cette période, le monde musulman a vu, pour la première fois, sa force militaire contestée, allant jusqu'à la chute de l'empire ottoman en 1920. Dans le désert d'Arabie, est né, à ce moment là, le wahhabisme (Mohammed ibn al Wahhab 1705-1792), tentative de construction d'un islam strict et puritain. Ce mouvement préconisait un retour aux valeurs morales traduit par l'interdiction des cultes des saints, des décorations des mosquées, de la musique et de la poésie, des prières sur les tombes. Il a connu un grand succès au XIX^e siècle et a inspiré de nombreux groupes fondamentalistes (volonté de retour aux seuls textes fondateurs (Roy 1995). Face à la conquête coloniale occidentale, deux courants de pensée distincts ont vu le jour. Les libéraux pensaient que l'islam, en tant que système politique, était la raison de la défaite des sociétés islamiques. Ils prêchaient pour une occidentalisation des modes de vie. De leur côté, les « réformistes » refusaient cette connotation péjorative de l'islam et s'employaient à intégrer la modernité occidentale (technique essentiellement) à la religion. Le retour à la tradition du Prophète devait permettre de penser la modernité. Mohammed Abdoh (1849-1905) était à l'origine du mouvement dénommé *salafiyya* (retour aux ancêtres), repris et développé par Rashid Ridâ (1865-1935) qui luttait contre le droit coutumier, le maraboutisme, la tradition des oulémas, le soufisme et les quatre écoles juridiques de l'islam.

Face à la domination occidentale, de nombreux jeunes des pays arabes ont développé une affirmation identitaire nationale et islamique, mot d'ordre des luttes contre la colonisation. Mais les indépendances ont propulsé de nouveaux *leaders*, vite accusés de faire le jeu de l'Occident, et, dès les années 1970, des mouvements de l'islam politique se sont opposés aux régimes en place. Hassan al Banna, instituteur égyptien (1906-1949) et Abu Ala Maududi, essayiste indien (1903-1979) furent les initiateurs de tous ces mouvements. Le premier créa l'Association des Frères Musulmans, le second la Jama'at-i-Islami. Tous deux prônaient une réorganisation sociale basée sur des États islamiques, critiquant les nationalismes et aspirant à la construction d'une grande umma. L'islam devait devenir une troisième voie entre capitalisme et socialisme. Si le fondamentalisme n'est pas une idéologie politique, le radicalisme (retour à la racine) (Étienne 1987) introduit une action politique radicale liée à la

conquête de l'État, la *shari'â* ne pouvant être appliquée que dans un État réellement islamisé.

En Afrique subsaharienne, même si des États islamiques avaient déjà existé (Ousmane Kane), l'introduction des idées de l'islam politique (issues de al-Banna et Maududi) a eu lieu très tôt, liée souvent à la question de l'arabisation (Otayek 1993). Celle-ci est devenue un enjeu important de réarmement moral et identitaire face à l'école européenne, devenant, par la même occasion, un instrument de lutte politique. Aujourd'hui encore, les intellectuels arabisants se trouvent, dans de nombreux pays, en concurrence directe avec les guides confrériques soufis, recherchant dans leurs savoirs leur source de légitimité face à la légitimité traditionnelle de ces derniers. Mais, comme de nombreux articles de ce numéro le montrent, les frontières entre ces différents groupes sont floues et mouvantes. Parfois également, les intérêts supérieurs d'une umma unifiée dans un pays amènent ces acteurs islamiques à collaborer au sein de mêmes associations.

Les différentes réformes de l'islam sont liées aux contextes particuliers des pays. Ainsi, selon que l'islam est majoritaire ou minoritaire, que les confréries sont plus importantes ou non en nombre de fidèles, que le politique reconnaît ou pas les revendications des acteurs musulmans, toutes ces données ont un impact sur l'évolution et la radicalisation des groupes islamiques, au cas par cas. Toutefois, des tendances transversales voient le jour, dues à la mobilité des croyants, aux références à un islam globalisé et aux mêmes aspirations de moralisation/réislamisation des sociétés.

Soufisme/réformisme : où est la frontière ?

Dans le milieu confrérique, les guides spirituels actuels sont tous confrontés, quel que soit le pays subsaharien envisagé, à une très forte concurrence liée à la multiplication des descendants des pères fondateurs des *turuq*. Tous sont légitimes en vertu de la *baraka* héritée de leurs ancêtres, et tous doivent se démarquer pour recruter des fidèles et exister sur la scène religieuse locale. Cette situation est présente au Sénégal (nous l'avons vu) et également au Burkina Faso. Mara Vitale dresse ainsi le portrait de plusieurs guides soufis qui, pour se singulariser, redéfinissent leur rôle de prédicateurs et aspirent à une nouvelle société civile. Comme Moustapha Sy au Sénégal, cheikh Bandé de la Ligue des Femmes et des Jeunes Musulmans, cheikh Ouedraogo et ses multiples associations humanitaires, ou encore cheikh Doukouré et son association

Ittihad Islami représentent, au Burkina, ces nouvelles figures. En rupture avec les schémas traditionnels de leurs familles maraboutiques, tout en gardant des liens étroits avec elles (pour rester légitimes), certains renient le culte des saints et les visites aux tombeaux. Ils veulent simplifier les relations cheikh (guide spirituel)/talibés, ne parlent plus de mystique soufie mais expliquent plutôt comment accorder le message coranique à la vie quotidienne. Certains cherchent même à construire un « islam africain », libéré de la connotation culturelle arabe et inscrit dans le contexte africain, tout en préservant la pureté du message du Coran. D'autres font évoluer le soufisme vers une forme religieuse sécularisée, impliquée dans le social, dépouillée de son caractère mystique. Ils deviennent de véritables entrepreneurs religieux, en recherche constante de fonds de soutien provenant de mécènes arabes, afin de bâtir des complexes médicaux, universitaires et médiatiques.

Là sont les moyens qu'ils ont trouvés pour se singulariser et se rendre populaires auprès d'un public composé de jeunes, de femmes, et de croyants non affiliés à des confréries. Ces nouveaux responsables, effectivement, refusent toute référence soufie dans l'appellation de leurs organisations, afin d'attirer vers eux les aides financières des pays arabes et recruter au-delà des seuls disciples de leur *tariqa* d'origine.

Se démarquer est également le mot d'ordre de Chérif Ousmane Madani Haïdara, fondateur du mouvement dénommé Ançar Dine (ceux qui aident la religion), très populaire au Mali, et étudié dans ce numéro par Gilles Holder. Ce guide religieux, grand orateur, oscille entre islam populaire, pratique mystique et réformisme, ce qui fait de lui un personnage à part dans le champ islamique malien.

Pourtant formé dans une *medersa* (école coranique) tidjani, la confrérie de son père, Haïdara réfute l'*establishment* religieux basé sur un héritage traditionnel, et devient le prédicateur ou le guide des « sans voix, des illettrés et de ceux qui se voient relégués au ban de la société ». *Self made man*, il se légitimise par une *baraka* qui lui serait originelle car directement transmise par le Prophète, et il se présente tel un réformateur, ennemi des Sunnites réformés inspirés du salafisme, et critique les lignées confrériques tout en restant fidèle au rite malékite. L'islam qu'il défend prend les contours d'une association religieuse, très bien structurée au niveau national et ayant des ramifications internationales. Il joue d'une certaine aura mystique que lui attribuent ses fidèles, tout en dénonçant le maraboutisme. Son crédo est la prédication (ses prêches regroupent des milliers de fidèles) et il se démarque par l'utilisation des langues nationales maliennes pour diffuser l'islam. Son objectif, dans la même veine que cheikh Doukouré au Burkina Faso qui veut créer un

islam africain, est de propager un islam universel défait de ses références arabes. Son autre combat est la réaffirmation, par ses disciples, de leur identité musulmane. Celle-ci ne doit pas être simplement héritée, mais doit être confirmée (au sens chrétien du terme) par un engagement quotidien dans l'islam concrétisé par le serment de la *bay'a* (serment islamique). Dans les faits, cette *bay'a* est double et assez contraignante. Elle est composée d'un premier serment, très courant dans les pratiques soufies d'Afrique de l'Ouest mais destiné, chez les Ançar Dine, non pas à montrer son allégeance à un guide spirituel mais à l'islam en tant que religion. Par cette pratique, Haïdara se rapproche de la réforme sunnite refusant tout intermédiaire (cheikh) entre le fidèle et Dieu. Pourtant, le second serment de la *bay'a* renvoie à nouveau aux confréries soufies, puisqu'il consiste en une formulation engageant le fidèle envers le mouvement et envers son guide, Haïdara en personne. Ainsi, comme l'explique Gilles Holder, cette seconde *bay'a* « réintroduit de façon centrale le pouvoir charismatique » du guide religieux. Mais comme il n'appartient à aucune confrérie spécifique se réclamant directement du Prophète, Haïdara se présente tel le cheikh véritable, l'unique à pouvoir guider le peuple vers la vraie voie de l'islam.

Les frontières entre soufisme et réformisme sont également floues au Niger. Abdoulaye Sounaye se penche sur le mouvement Izala, réputé pour son travail de diffusion d'un islam rigoureux, et sur deux organisations qui en sont issues (Kitab wa Sunna et Ihyau Sunna), créées après les années 2000. Il démontre ainsi comment les responsables de ces deux associations, voix de la réforme en islam avec un discours très fortement anti-soufi, s'inspirent d'Usman Dan Fodio et de son *jihād* au XIX^e siècle, pour leur entreprise de réislamisation. Usman Dan Fodio (1754-1817), figure centrale de l'empire islamique de Sokoto et fidèle de la confrérie soufie Qaddiriyya, devient pour ces musulmans anti-confrériques, « un lieu de mémoire ». Les activistes musulmans revisitent son œuvre et réécrivent l'histoire pour le transformer en héros de la diffusion de l'islam en Afrique de l'Ouest. Ainsi, même si le mouvement Izala désire mettre en place au Niger un véritable État islamique, et lutte contre le régime actuel jugé trop peu musulman et trop occidentalisé, la dichotomie soufi/anti-soufi montre, à travers cet exemple, ses limites. La rigidité des classifications ne permet pas de comprendre ce cas de figure où un groupe, radicalement opposé au soufisme considéré comme *bid'a* (innovation interdite dans l'islam) et dont la lutte vise à étendre la *sunna* (tradition prophétique), prend pour héros fondateur un *leader* confrérique. Mais les Izala, par leur relecture de l'histoire, voient en Usman Dan Fodio un défenseur de la *sunna* qu'il aurait imposée dans un contexte qui

ne lui était pas favorable. En s'opposant aux oulémas de son époque et aux élites religieuses acquises au pouvoir du roi de Gobir qui prenait, selon eux, des mesures antimusulmanes et trompait sa population, Usman Dan Fodio devient, pour les activistes islamiques actuels, défenseur de l'islam et promoteur d'une vie pieuse. Sa réforme trouve sa justification dans la corruption morale de son époque qui est assimilée à celle de l'époque actuelle, et il devient la représentation idéale du « bon dirigeant », homme d'action qui a transformé sa communauté et démontré qu'une société vraiment islamique est tout à fait concevable après celle créée par le Prophète.

Quid du réformisme ?

Comme le montrent plusieurs autres articles de ce numéro, les frontières entre les diverses tendances islamiques sont floues. Qu'en est-il de la question très polysémique du réformisme ?

Maud Saint-Lary décrit l'émergence, au Burkina Faso, de « nouveaux penseurs de l'islam ». Ceux-ci tiennent un discours en faveur d'une modernité caractérisée par une volonté de liberté individuelle dans la pratique religieuse, tout en marquant une méfiance vis-à-vis de la culture occidentale. Elle explique que la catégorie réformiste recouvre deux acceptions dans ce pays : il y a ceux qui font une lecture littéraliste des textes sacrés, communément appelés salafistes ou wahhabites et qui se reconnaissent dans le mouvement Sunnite, et ceux qui ne se réclament d'aucune appartenance mais qui, par leur pratique, mode de vie et tenues vestimentaires, adoptent les « marqueurs » wahhabites. Elle constate ainsi que plusieurs caractéristiques, apanage il y a encore peu de temps des musulmans les plus rigoristes, se propagent aujourd'hui chez les simples croyants. Le rejet des cérémonies ostentatoires, la critique du soufisme, le port de la barbe pour les hommes, du voile pour les femmes, la prière les bras croisés, etc., sont autant de signes catalogués au départ comme wahhabites mais qui sont repris par de nombreux musulmans « sans mouvement ». Ce réformisme générique, comme elle l'appelle (le terme est inspiré par Jean-Louis Triaud) permet de comprendre que nombre de croyants burkinabè récupèrent ces marqueurs non par idéologie mais par pragmatisme. Le rejet du soufisme est lié, chez eux, à une volonté de créer une *umma* unifiée ; le refus des cérémonies ostentatoires se comprend par un désir de lutter contre la vie chère ; les marquages corporels (barbe, voile) expriment à la fois l'intention d'afficher son identité islamique (non wahhabite) et un phénomène de mode.

Finalement tout est une question de degré, d'intensité entre les réformistes rigoureux et les autres. Par exemple, tandis que les femmes wahhabites portent le voile intégral, les femmes de ce renouveau islamique laissent apparaître leur visage et refusent les gants noirs.

Cette diffusion d'un islam puritain, auprès de musulmans qui ne se revendiquent pas des courants extrêmes, est le signe manifeste d'un désir de moralisation de la société par des croyants, individualistes dans leur pratique, qui se forment eux-mêmes. Leur questionnement principal est celui de savoir comment être un « bon musulman ».

Denise Brégrand fait le même constat au Bénin. Les Ahalli Sunna, « gens de la tradition » (l'équivalent du mouvement Sunnite au Burkina Faso), sont des acteurs de la réislamisation, très impliqués dans la *da'wa* (prédication), mais cette appellation regroupe diverses conceptions. Comme elle le note, « plus qu'un mouvement, il s'agit d'un processus qui touche nombre de croyants ». Certains sont, comme au Burkina, très littéralistes ; d'autres acceptent les interprétations du Coran. Certains refusent la notion de réforme, considérant qu'ils clarifient l'islam plutôt qu'ils ne le transforment ; d'autres acceptent le terme, signe, pour eux, de modernité. Certains ont une pratique très puritaine et un mode de vie très rigoureux, prescrivant la réclusion et le voile intégral pour les femmes ; d'autres sont impliqués dans la société, les femmes militant pour le droit de travailler et de choisir leur mari. Les exemples sont nombreux montrant l'hétérogénéité et la perméabilité de cette catégorie. Comme au Burkina Faso, les Ahalli Sunna inspirent beaucoup de croyants qui ne se revendiquent pas de cette appartenance mais en adoptent certaines caractéristiques. Il s'agit, là encore, d'une question de degré.

Ces acteurs d'un renouveau de l'islam au Bénin, quel que soit leur niveau d'implication, se retrouvent tous, néanmoins, autour de l'idée que l'islam ne doit pas être un héritage mais un choix de vie. La plupart d'entre eux ne connaissent pas les grands penseurs de la réforme (Rashid Rida...), mais tous refusent certaines pratiques culturelles (comme la célébration d'un décès le 8^e et le 40^e jour) ou magiques (maraboutiques). Ils sont tous engagés dans un processus de réislamisation de leur environnement qui prend des aspects divers : éducation, prêche, actions sociales, aides aux plus pauvres, visites aux prisonniers, etc. Chacun cherche, à sa manière, à correspondre à l'image qu'il se fait du musulman pieux et respectueux des textes coraniques.

Jeunesse et réformisme

La volonté de moralisation de la société et la quête personnelle pour être un « bon musulman » évoluent dans le temps, comme l'explique Marie Nathalie LeBlanc. L'auteure pose la question du lien entre jeunesse (appartenant à la catégorie de cadets sociaux) et réforme en islam, et montre comment, en fonction des époques, les logiques de « réforme de soi » et de la société se transforment. Dans le cas de la Côte-d'Ivoire, elle compare le militantisme des jeunes des années 1990 à celui des années 2000, la crise politique ayant bouleversé la société. Les points communs entre ces deux jeunesse sont le désir d'un retour aux pratiques et croyances de l'islam, l'élimination des innovations et le rejet des coutumes locales. L'une et l'autre considèrent que l'islamisation ou la réislamisation de la société ivoirienne est une réponse à la perte de foi, à la faillite de la modernité, de la politique et de l'économie. Toutefois, la jeunesse des années 1990 était très impliquée dans le militantisme associatif, cherchant à élaborer de nouvelles formes de contrôle social. Le militantisme était l'expression de sa foi. La jeunesse des années 2000 n'est plus militante, les associations ayant été mises à mal par la crise politique. Aujourd'hui, constate l'auteure, la quête spirituelle est plus individualisée. Les jeunes cherchent à se rapprocher de Dieu, comme leurs prédécesseurs, tout en restant bien ancrés dans la vie quotidienne. L'Internet a remplacé les associations et, grâce aux groupes informels de discussion, *chats* et forums islamiques, les jeunes arrivent à exprimer leurs expériences religieuses, leurs perceptions et opinions. La nécessité de moraliser la société se déplace vers la quête d'un épanouissement personnel et c'est par leur savoir que ces jeunes espèrent changer leur société. L'islam est devenu un produit de consommation (mode islamique, style d'habillement et de comportement...) participant ainsi à une « culture jeune mondialisée ». Ces jeunes musulmans des années 2000 sont des entrepreneurs religieux (Haenni 2005) : beaucoup d'entre eux font du *business* islamique (ils « vendent de l'islam » sous forme de vêtements et autres objets islamiques, ou en tant que marabouts, guérisseurs, chasseurs de djinns...) ; d'autres inscrivent leurs ambitions professionnelles dans le cadre de l'avancement de l'islam (par exemple, la vente de vêtements islamiques leur permet d'espérer rectifier les pratiques des musulmans). L'islam fait totalement partie de leur vie quotidienne, reste une préoccupation essentielle, mais obéit aux impératifs d'une économie morale.

Ashley Leinweber fait également le constat de l'importance de la question de génération dans la perception de l'islam en République démocratique du Congo. Les musulmans y sont minoritaires, mais sont extrêmement divisés sur le plan doctrinal. Loin de la simple dichotomie

soufisme/réformisme, l'auteure met en avant les différentes causes de cette pluralité islamique. Elle relève que les problèmes générationnels sont centraux dans la compréhension de ces scissions internes.

Dans les différentes provinces de la RDC, des conflits importants et historiques scindent la communauté musulmane, malgré des tentatives d'union telles qu'on peut les relever au Burkina Faso. Cependant, les caractéristiques de l'islam dans ce pays sont aussi éloignées que possible de celles de l'islam en Afrique de l'Ouest, où les soufis sont parfois associés à des pratiques syncrétiques locales, et où l'on considère que les membres des courants réformistes sont souvent formés à l'étranger. En RDC, dans la région de Maniema par exemple, ce sont les membres des *turuq*, appelés soufis, qui font office d'étrangers. Implantées dans les années 1920-1930, les confréries (essentiellement la Qadiriyya) viennent de Zanzibar et ont été très mal perçues par les autorités coloniales belges. Les disciples sont, généralement, des descendants des « arabes swahilis ». Ils sont arabisés et considérés, aujourd'hui encore, comme non autochtones. En échange, ceux nommés Tawahidi, associés à un courant réformiste de l'islam, sont représentés comme étant des natifs du pays. À ce titre, ils prêchent en langue locale afin que les disciples comprennent le message coranique. Les membres des *turuq* prêchent, eux, uniquement en arabe. Les conflits entre les deux communautés se caractérisent par des prières dans des mosquées différentes, les Tawahidi, considérant que les rituels soufis sont empreints de *bid'a*. Ils leur reprochent la célébration de la naissance du Prophète (*maouloud*), la pratique des *zikrs* (invocation des noms de Dieu), etc.

Au-delà de la différence doctrinale et des origines prêtées aux disciples de tel ou tel groupe, la scission interne aux musulmans de RDC est liée à plusieurs facteurs récurrents dans les diverses provinces du pays. Existente tout d'abord des problèmes de *leadership* entre les arabisés et les non arabisés, c'est-à-dire (au-delà de ceux considérés comme locaux ou étrangers) entre ceux qui ont fait leurs études dans le pays et ceux qui ont été formés dans les pays arabes. Se pose également la question de l'inscription de l'islam dans l'espace public. Face à la domination des écoles et institutions chrétiennes d'aide à la population, certains musulmans voudraient que l'islam participe au développement de la RDC, accusant les traditionalistes de trop rester en communauté fermée, et de ne pas avoir l'ambition de donner une dimension sociale à l'islam. Mais l'une des premières causes de malentendu est la question de génération. Les plus jeunes dénoncent le monopole de la direction des mosquées par les anciens. Ils les condamnent pour leur manque d'ouverture d'esprit, source selon eux des divisions de la communauté et

du manque de visibilité de l'islam dans l'espace public national. Ashley Leinweber cite un travail de Hamzati Oyoko (1998) selon lequel les problèmes des musulmans en RDC s'expliquent par un conflit de pouvoir entre « la classe des conservateurs au pouvoir, composée en majorité de vieilles personnes, et la classe des jeunes qui représente la force du changement et traduit les aspirations d'une très grande majorité ».

Islam et politique

Ce débat sur la terminologie adéquate pour qualifier les groupes islamiques vient de la pluralité des mouvements de l'islam. Chacun d'entre eux crée sa doctrine propre, ses orientations religieuses, sociales et politiques particulières en fonction d'un contexte historique et national donné. Chacun d'entre eux croit prendre le vrai chemin menant à Dieu, et critique les autres pour leurs erreurs d'analyse. Face à cette multitude d'orientations, les chercheurs, avec leurs classifications, tentent d'établir une base de réflexion permettant de situer les acteurs de l'islam les uns par rapport aux autres. Mais, au-delà de l'imperfection de toute catégorisation, ils sont confrontés à divers écueils dans lesquels il peut être facile de se perdre.

Qu'est-ce que « l'islamisme » a de nouveau aujourd'hui ? Voilà une question que se pose Ousmane Kane, révélant les erreurs qui peuvent être commises par les chercheurs, trop attachés aux concepts qu'ils élaborent. L'auteur, dans son article, montre les similitudes entre les mouvements de l'islam politique des siècles passés (du XVII^e au XIX^e), prenant l'exemple de l'Afrique de l'Ouest, et les mouvements de l'islam militant contemporains. Par là, il établit que le terme « islamisme », limité au contexte actuel, ne permet pas de donner une perspective historique aux groupes plus ou moins radicaux d'aujourd'hui, qui voient en l'islam un programme politique et social. Les *jihads* des siècles passés ont lutté contre les injustices sociales, la domination occidentale, et ont voulu mettre en place une société basée sur les lois et valeurs de l'islam. Les mouvements actuels dits islamistes, très divers dans leurs stratégies, ont exactement les mêmes objectifs. S'ils s'inspirent des idéologies du XX^e siècle (socialisme, constitutionnalisme, tiers-mondisme), ils sont également inscrits dans un long processus historique, inspirés par leurs aînés qui ont mené des combats similaires les siècles précédents.

De la sorte, Ousmane Kane démontre également que l'opposition salafisme/soufisme n'a pas de sens aujourd'hui, pas plus qu'elle n'en avait aux XVIII^e et XIX^e siècles, nombre de confréries musulmanes ayant

toujours porté des perspectives de réforme, certaines ayant même lutté contre les régimes politiques dominants. Enfin, et cela rejoint le point de vue argumenté dans tous les articles de ce numéro, les mouvements de l'islam politique, passés ou actuels, doivent toujours être contextualisés, car leur radicalisation dépend de leur rapport à l'ordre politique en place. En conséquence, au-delà de l'image médiatique occidentale, très anxiogène, sur l'islam et ses acteurs politiques, tous les groupes dits « islamistes » ne sont pas violents par essence, mais sont pragmatiques et s'adaptent à leur environnement sociopolitique.

Dans cette même ligne de pensée, Mame-Penda Ba explique que dans le paysage islamique sénégalais actuel, dominé largement par les confréries soufies, le réformisme islamique veut établir une véritable société islamique. Mais derrière le concept unifiant de « fondamentalisme » (retour aux textes fondateurs de l'islam), le mouvement Sunnite (à ne pas confondre avec l'immense majorité des musulmans sénégalais qui sont sunnites, dans le sens opposé à chiites) ou autrement appelé Ahl Sunna⁵, se caractérise par une mosaïque de petites associations aux doctrines diverses voire opposées. Se pose alors le problème des classifications. L'auteure montre les dangers de la création d'une pseudo-classe (« islamisme ») censée rendre compte de la variété du phénomène, d'un « étirement conceptuel » ou d'une classification trop large qui inclurait sous une même dénomination des groupes très différents. Elle met en garde les chercheurs contre une volonté d'établir des concepts universels, rappelant la nécessité de contextualiser chacun d'entre eux, en tenant compte des transformations sociales, politiques et économiques de chaque pays.

Au Sénégal, si un groupe ne se dit islamiste, la catégorie Ahl Sunna est foisonnante et diverse. Tous ceux qui se reconnaissent sous cette terminologie ont en commun un fondamentalisme doctrinal, un imaginaire islamique (avec l'idée que l'époque moderne est décadente, non islamique) et une utopie politique basée sur une conception selon laquelle l'islam est total (il doit englober tous les aspects de la vie des croyants et de la société) et universel. Tous ont en commun une façon de se vêtir (voile pour les femmes, barbe et pantalons courts pour les hommes...), une manière de se comporter (interdiction de serrer la main du sexe opposé pour saluer, prière les bras croisés...). Ils n'appartiennent à aucune confrérie, tiennent un discours anti-occidental, anti-soufi et anti-laïc. Mais ces acteurs divergent sur leurs moyens d'action, leurs objectifs et leurs discours. Certains veulent le pouvoir pour changer la société et

⁵ Nous retrouvons les mêmes appellations qu'au Burkina Faso et au Bénin, comme nous l'avons vu précédemment.

mènent des actions en ce sens (partis politiques...), d'autres défient le pouvoir qu'ils considèrent impie et patientent en espérant voir l'avènement, un jour, d'une société réellement islamisée, d'autres enfin s'accommodent des régimes en place et se consacrent à la *daw'a* (prédication) pour islamiser la société. Ainsi, Mame-Penda Ba suggère trois groupes pouvant représenter la mouvance Ahl Sunna au Sénégal.

- Les réformistes modernisateurs luttent, depuis la colonisation, contre le maraboutisme, l'ignorance des masses, la misère, « l'exploitation de l'homme par l'homme ». Ils défendent l'enseignement de l'arabe. Après l'indépendance (1960), le groupe se scinde en deux : ceux qui s'accommodent de la politique de l'État laïc et se focalisent sur la sphère morale, éducative et culturelle ; et ceux, plus radicaux, qui veulent une indépendance vis-à-vis du pouvoir et remettent en cause l'ordre social.

- Les salafistes piétistes et conservateurs se disent apolitiques. Ils ne veulent pas du pouvoir mais pratiquent la *daw'a*, la moralisation des mœurs, les actions sociales d'aide et de prosélytisme, et l'enseignement. Leur but est de corriger les croyances et pratiques de leurs coreligionnaires. Leur conception de l'islam est rigide, rigoureuse et ils font une lecture littéraliste des textes sacrés.

- Les fondamentalistes politiques ou islamistes préconisent une réforme non seulement morale mais également politique avec pour programme la prise du pouvoir basée sur le Coran et la *sunna*. Outre leur fondamentalisme doctrinal et leur volonté de construire une société islamique, ils se singularisent par la volonté de réellement prendre le pouvoir (à la différence d'autres acteurs islamiques, tels les guides soufis, qui font de la politique pour s'imposer dans le débat et non par volonté de diriger).

Si, comme le montre cet article, les acteurs de l'islam politique au Sénégal adoptent des stratégies variées, une rhétorique et des modes d'actions divers, cette pluralité de « l'islamisme » est également visible au Maroc. Haoues Seniguer explique, en prenant l'exemple du Parti de la justice et du développement (PJD) marocain, la difficulté que l'on éprouve pour nommer les groupes qui recourent au langage politique de l'islam. Citant Olivier Roy (1995), il rappelle que l'émergence d'un radicalisme islamique, dans les années 1980, a conduit, en France en particulier, à construire l'objet « islamisme ». Ce terme désigne les mouvements qui considèrent explicitement l'islam comme une idéologie politique. Mais cette dénomination est incapable de démêler la diversité des multiples courants de cet ensemble, leurs évolutions et mutations dans le champ social et politique. Les catégories « totalitarisme islamique » ou encore « islam radical » donnent une représentation figée de ces phénomènes

socioreligieux, les essentialisent, et ignorent la complexité des trajectoires individuelles et collectives des acteurs qui les composent. Comme l'affirme Haoues Seniguer, il existe des islamismes et des islamistes divers, inscrits dans le mouvement général de l'histoire et dans les bouleversements de leur société. Là encore, contextualiser les concepts utilisés est indispensable. Afin de donner corps à ses réflexions, l'auteur retrace l'itinéraire du PJD marocain, montrant comment le passage au politique et à l'exercice de mandats publics a engendré une sécularisation de la pensée de ce parti religieux, obligé de faire son autocritique et de passer au crible l'action de ses dirigeants confinés auparavant dans la violence et la clandestinité. La naissance de La Jeunesse islamique, association politisée constituée en 1969, a créé une rupture dans l'approche de l'islam au Maroc. Elle a orienté son action contre le pouvoir central, pourtant islamique, auquel elle refusait le droit de se prononcer au nom de l'islam. Implantée dans les villes, cette association avait comme objectif la réislamisation de la société et la mise en place d'un État réellement islamique à ses yeux. Après avoir été accusée de l'assassinat d'un syndicaliste de gauche, elle a été désavouée par le régime et plusieurs de ses militants emprisonnés. Face à la répression, certains de ses dirigeants ont fondé la Jama'at al Islamiyya dont est issu le PJD, en 1998. Le parti, pour s'acheter une nouvelle respectabilité et être légalisé, a oublié ses origines putschistes et reconnu la démocratie. Il s'est présenté comme un parti classique, dont les références sont avant tout politiques, le religieux devenant une plus-value, gage de moralité et d'éthique de ses dirigeants. Il n'a plus réclamé la mise en place d'un État islamique et a reconnu le statut du roi comme commandeur des croyants. Ainsi, comme le souligne Ferjani cité par Haoues Seniguer, le degré de réformisme d'un mouvement dépend du rapport de force sociopolitique dans lequel il évolue. Dans le cas du PJD, ses responsables ont œuvré pour améliorer l'image péjorative du parti, le rendre honorable et le normaliser. Leur stratégie de légitimation s'appuie sur l'idée qu'il faut d'abord réislamiser (par le bas) la société marocaine qui, d'elle-même, demanderait par la suite aux pouvoirs publics une législation plus contraignante en matière religieuse. Leur discours, de radical, est devenu simplement moralisateur, axé sur la demande d'une adéquation entre les lois du pays et les valeurs islamiques. Cette tactique a porté ses fruits puisque le PJD a largement gagné les dernières élections législatives (2011) et conquis de nombreux sièges au Parlement marocain.

Le passage du radicalisme à une position légitimiste est également analysé par Zekeria Ould Ahmed Salem, qui montre à quel point, en

Mauritanie, les relations avec le pouvoir, tantôt conflictuelles, tantôt apaisées, conditionnent la radicalité des activistes musulmans.

En Mauritanie, la présence de la mouvance AQMI pourrait tromper tout observateur peu attentif, ignorant au premier abord la complexité des acteurs de l'islam politique dans ce pays. Effectivement, en parallèle à une « re-radicalisation » de certains, le mouvement islamiste a, dans sa grande majorité, évolué vers un pragmatisme politique lui offrant une nouvelle reconnaissance.

À ses débuts, la mouvance islamiste était fort discrète dans le pays, composée à la fois d'importants hommes d'affaires proches du pouvoir, de membres du Tabligh, des Frères Musulmans ou encore de confréries contestataires. Toute volonté de création d'un parti leur était interdite. Ces activistes se consacraient alors à la prédication, luttant contre une « aliénation culturelle » en promouvant l'arabisation. Zekaria Ould Ahmed Salem montre comment l'attitude de l'État envers eux a été décisive dans leur trajectoire de radicalisation puis de modération. En 1999, afin de plaire aux États-Unis, les autorités mauritaniennes décident de soutenir Israël, ce qui entraîne une levée de boucliers au sein de la population plutôt pro-palestinienne. En 2003, le gouvernement interdit brusquement les ONG, instituts universitaires, clubs et associations islamiques, montrant ainsi son engagement dans la lutte mondiale contre le terrorisme. Le 8 juin 2003, un *putsch* militaire déjoué mais sanglant est imputé aux islamistes, sans que le lien n'ait jamais été formellement établi. S'en sont suivies de nombreuses arrestations et l'exil de certains activistes musulmans. Un an plus tard, une nouvelle tentative de coup d'État leur est, à nouveau, attribuée.

Le 3 août 2005, le régime est, finalement, renversé par des militaires, et le nouveau gouvernement décrète une amnistie pour les islamistes. Le Parti national de la réforme et de développement (RNDD), plus connu sous le nom de Tawassoul (« rencontre, connexion »), parti islamiste, est reconnu et remporte, aux élections, de nombreuses localités, s'enracinant ainsi dans le pays. Face à cette reconnaissance nouvelle, les responsables de Tawassoul proclament leur adhésion à la démocratie représentative, unique voie selon eux d'accession aux responsabilités. Dans la veine des Frères Musulmans, le parti islamiste prône un rapprochement avec les autorités, voire une incorporation au système, démarche « progressive » et « processuelle » dans la stratégie de conquête du pouvoir. Ils vont réfuter dorénavant l'attitude du « tout ou rien » de certains groupes, et combattre toute forme de radicalisation qui pourrait les ramener vers la clandestinité.

À partir de 2007, la multiplication d'actes terroristes et de meurtres de touristes, en Mauritanie, a positionné les « salafistes modérés » en médiateurs avec les jeunes jihadistes arrêtés. Ces derniers étaient, la plupart de temps, de jeunes Mauritaniens exclus de la société, au chômage, dans la précarité et/ou la délinquance, et qui avaient trouvé un terrain de reconnaissance dans les camps jihadistes d'Algérie (le plus fréquemment), devenant alors membres de l'AQMI. Leurs crimes révélaient leur colère contre les injustices sociales, le blocage du système éducatif, et ces jeunes ont cherché à justifier leur propre violence par celle des autorités qui avaient bien accédé au pouvoir grâce aux armes. Ainsi, le contexte politique national était directement lié à leurs actions. Face à eux, les responsables de Tawassoul vont se démarquer, et leur proposer de débattre du Coran, confrontant ainsi leurs conceptions différentes de l'islam. Le but était, pour les « salafistes modérés » bien plus instruits que les jihadistes, de les convaincre de leur mauvaise interprétation des textes sacrés et de leur permettre de revenir vers la modération. Mais en mars 2010, les autorités qui s'y étaient pourtant engagées, refusent toute clémence envers ces jeunes, dont beaucoup s'étaient « repentis ». Ils sont lourdement condamnés, ce qui met à mal le travail de Tawassoul dont les relations avec l'État se tendent. Toutefois, la population mauritanienne semble penser, dans son ensemble, que les jihadistes sont minoritaires dans la mouvance de l'islam politique du pays, et les responsables de Tawassoul gagnent une certaine sympathie en tant que « réformateurs centristes ».

Ce tableau des relations entre islam et politique ne serait pas complet si l'on ne montrait pas, en retour, comment le politique peut instrumentaliser l'islam. C'est ce à quoi s'attelle Doris Ehazouambela qui décrit, dans le cas du Gabon, comment la conversion à l'islam du président Omar Bongo lui a permis d'inscrire son pays dans les principales organisations islamiques (OPEP, OCI...), afin de capter les ressources du monde arabe. Alors que le président gabonais avait du mal à conclure des projets de développement (comme le chemin de fer transgabonais), son entrée dans l'islam et son pèlerinage à La Mecque lui ont ouvert toutes les portes des chefs d'États musulmans les plus en vue. Il a soudain conclu des marchés rentables avec le roi du Maroc, avec Kadhafi, avec les monarchies pétrolières du Golfe, et a engagé de grands travaux dans tout le Gabon. Mais l'intérêt de cette étude repose surtout sur la manière dont Omar Bongo a œuvré à la diffusion de l'islam dans son pays, mis en place une politique des affaires musulmanes utile au contrôle de l'immigration, et s'est autoproclamé khalife général de tous les musulmans gabonais, devenant de la sorte à la fois un « Papa

national » et le chef des croyants. Les Gabonais plutôt portés à une conception « réformiste » de l'islam, acquise dans les pays arabes où ils ont fait leurs études, ont du accepter le khalifat de leur président, s'y soumettre, tout comme l'ensemble des musulmans, immigrés ou natifs du pays. Par cette entreprise, Omar Bongo a renforcé sa mainmise sur l'État, alliant pouvoir symbolique et pouvoir exécutif. Depuis sa mort, son fils, converti lui aussi, suit les traces de son père.



Nous l'avons vu, les acteurs islamiques ne se ressemblent guère, sont mouvants et profondément inscrits dans l'environnement de leur société. Que ce soit dans les siècles passés ou aujourd'hui, ils sont, certes, empreints d'idéologies mais sont surtout très pragmatiques. Ils suivent des logiques réalistes et adaptées au contexte politique dans lequel ils évoluent selon leurs stratégies de développement, de reconnaissance locale, de concurrence de *leadership* et de captation de nouveaux fidèles. Là est l'une des clés de compréhension de ce foisonnement d'orientations qui revient dans tous les textes réunis ici. Bien évidemment, si l'islam (et le religieux dans son ensemble) connaît une évolution globalisée avec un désir, partout dans le monde, de moralisation et de « ré-enchantement » social, chaque groupe islamique particulier se différencie des autres et dépasse les frontières des catégories conceptuelles, car il est en relation avec le « monde », avec les autres mouvements religieux qui l'entourent, avec les forces politico-sociales en présence, et qu'il doit, dans cette conjoncture, exister et se faire remarquer. Toutes les tactiques, religieuses, sociales et politiques, sont utiles à cet égard.

BIBLIOGRAPHIE

- BURGAT, F.
1988 *L'islamisme au Maghreb, la voix du Sud*, Paris, Karthala.
- COULON, C.
2002 *Les nouvelles voies de l'Umma africaine*, Paris, Karthala.
- ÉTIENNE, B.
1987 *L'islamisme radical*, Paris, Hachette.
- HAENNI, P.
2005 *L'islam de marché*, Paris, Éditions du Seuil.

- KANE, O.
2005 Préface, in F. SAMSON, *Les marabouts de l'islam politique : Le Dahiratoul Moustarchidina wal Moustarchidaty, un mouvement néo-confrérique sénégalais*, Paris, Karthala.
- LAURENS, H.
2004 « L'orientalisme français : un parcours historique », in Y. COURBAGE & M. KROPP (dir.), *Penser l'Orient*, Beyrouth, Institut français du Proche-Orient ; Beyrouth, Orient Institut (« Contemporain publications », 16) : 103-128.
- OTAYEK, R.
1993 *Le radicalisme au sud du Sahara, da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala.
- OYOKO, H.
1998 *La communauté islamique de Kisangani face au défi de développement communautaire : essai sur les possibilités d'auto-développement dans une organisation confessionnelle*, Thèse, Université de Kisangani.
- PEREC, G.
2003 *Penser/classer*, Paris, Éditions du Seuil.
- RONDOT, P.
1958 *L'islam et les musulmans d'aujourd'hui*, t. 1, *La communauté musulmane, ses bases, son état présent, son évolution* ; t. 2, *De Dakar à Djakarta, l'islam en devenir*, Paris, l'Orante, Lumière et nations.
- ROY, O.
1992 *L'échec de l'islam politique*, Paris, Éditions du Seuil.
1995 *Généalogie de l'islamisme*, Paris, Hachette.
2002 *L'islam mondialisé*, Paris, Éditions du Seuil.
- SAID, E. W.
1980 *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Éditions du Seuil.
- SAMSON, F.
2005 *Les marabouts de l'islam politique : Le Dahiratoul Moustarchidina wal Moustarchidaty, un mouvement néo-confrérique sénégalais*, Paris, Karthala.
2011 « La guerre des ondes comme mode de prosélytisme. La Ahmadiyya et les médias au Burkina Faso », in *ethnographiques.org*, *Les outils d'un islam en mutation. Réislamisation et moralisation au sud du Sahara*, <<http://www.ethnographiques.org/La-guerre-des-ondes-comme-mode-de>>, n° 22.