

Deuxième partie

ÉLÉMENTS DE SYNTHÈSE

ESPACE ISLAMIQUE ET ESPACE POLITIQUE DANS LES RELATIONS ENTRE L'AFRIQUE DU NORD ET L'AFRIQUE NOIRE

INTRODUCTION

L'Islam a une longue histoire en Afrique au sud du Sahara. La religion du Prophète a franchi les rives du Sénégal et du Niger depuis près de dix siècles et, en vagues successives, a profondément pénétré certaines sociétés, en particulier celles du Sahel.

Aujourd'hui, les musulmans d'Afrique noire constituent un groupe important et actif au sein de la communauté islamique. En dépit de l'incertitude des statistiques, il apparaît que dans neuf Etats (Sénégal, Gambie, Mali, Guinée, Niger, Tchad, Djibouti, Soudan) la population musulmane est majoritaire. Dans une dizaine (Guinée-Bissau, Cameroun, Côte-d'Ivoire, Haute-Volta, Sierra-Leone, Libéria, Togo, Bénin, Mozambique, Kenya, Tanzanie) les musulmans sont proportionnellement moins nombreux mais représentent une importante minorité, très dynamique dans la vie économique, sociale et politique. Quant à l'Éthiopie et au Nigéria, on ne sait pas trop, étant donné les problèmes politiques qu'y soulève l'appartenance religieuse et ethnique, si l'on doit les classer dans la première ou la seconde catégorie.

L'Islam d'Afrique noire a fait l'objet d'analyses divergentes quant à sa situation dans l'« *Umma* ». Certains auteurs insistent sur l'aspect étranger qu'il y revêtirait. L'Islam serait en Afrique noire une religion importée, imposée par les conquérants ou les commerçants arabes. Le livre de J. Brévié publié en 1923, est très typique de ce courant(1). Une autre

(1) BREVIÉ (J.) : « *Islamisme contre Naturisme au Soudan français. Essai de psychologie politique coloniale* », Paris, E. Leroux, 1923, 314 p.

interprétation met plutôt en relief les caractères « particuliers » de la religion musulmane en Afrique noire. Cet « Islam noir », « repensé, repétri, négrifié, adapté aux caractéristiques psychiques des races noires » (2), n'aurait rien de commun avec celui des sociétés musulmanes du nord du Sahara.

Aucun de ces deux points de vue ne semble satisfaisant. D'une part, il est erroné de soutenir que l'islamisation est en Afrique subsaharienne le résultat de « l'impérialisme arabe ». Si les commerçants ou les maîtres spirituels d'Afrique du Nord ont pu à certaines époques être des pionniers dans la diffusion de l'Islam au sud du Sahara, il faut toutefois aussitôt ajouter que la conversion à l'Islam relève avant tout de facteurs internes, qu'elle est le fruit de la dynamique sociale propre de ces sociétés (3).

Ceci ne signifie pas cependant que cet Islam est par essence spécifique, qu'il possède des traits distinctifs fondamentaux qui feraient de lui l'équivalent dans l'Islam de ce que sont le matswanisme, le harrisme, ou les Eglises éthiopiennes d'Afrique australe dans le christianisme. La religion musulmane s'est bien entendu adaptée au contexte des sociétés qu'elle a pénétrées; mais l'idée de « séparation » ou de syncrétisme est très étrangère aux communautés musulmanes d'Afrique noire.

En réalité, l'Islam subsaharien a toujours vécu au contact permanent du monde arabe et en particulier de l'Afrique du Nord, sans être pour autant une périphérie des sociétés du nord, hormis les cas sur lesquels nous reviendrons.

L'histoire a créé entre l'Afrique du Nord et l'Afrique noire un espace religieux et culturel qui est un élément de continuité dans les relations qu'ont entre elles ces deux parties du continent. Néanmoins, la colonisation, puis l'indépendance ont très sensiblement modifié les liens que l'histoire avait tissés. Si les relations traditionnelles marquent encore de leur empreinte la nature de cet ensemble islamique africain, il faut aussi s'interroger sur le rôle qu'occupe, aujourd'hui, l'Islam dans les rapports entre Etats. Que devient l'espace islamique dans l'espace politique nouveau ?

I. — LES MUSULMANS D'AFRIQUE NOIRE ET L'ISLAM D'AFRIQUE DU NORD

L'Islam d'Afrique noire a donc des liens anciens et profonds avec l'Islam d'Afrique du Nord. Dans cet espace islamique africain, l'Afrique du Nord représente pour les musulmans au sud du Sahara un point de référence et un point de repère. Bien des institutions de l'Islam d'Afrique

(2) FROELICH (J.C.) : « *Les musulmans d'Afrique noire* », Paris, Editions de l'Orante, 1962, p. 11.

(3) Cf. notamment J.S. TRIMMINGHAM : « *A History of Islam in West Africa* » Oxford University Press, 1962, 260 p.

noire proviennent de l'islam maghrébin ou égyptien ou sont inspirées par lui. L'école juridique malékite, par exemple, traditionnellement dominante en Algérie, au Maroc et en Tunisie, est également prépondérante en Afrique de l'Ouest. De même, des confréries religieuses issues d'Afrique du Nord, en particulier la *Tijaniyya*, ont de nombreux disciples en Afrique noire. Quant à la langue et à la culture arabes, elles ont souvent pénétré les cercles lettrés des communautés musulmanes au sud du Sahara.

Les musulmans d'Afrique noire ne vivent donc pas repliés sur eux-mêmes. Mais s'il n'y a pas d'isolement, il n'y a pas non plus de subordination ni d'assimilation à l'islam d'Afrique du Nord. Tant au niveau de son organisation qu'à celui de son orientation, l'islam d'Afrique noire demeure maître chez lui. Il regarde vers l'Afrique du Nord et plus largement vers le monde arabe, sans pour autant en être une expression. Seul l'islam de l'Afrique orientale et celui de l'est de l'Afrique sahélienne (nord du Tchad, ex-Soudan anglo-égyptien) ont subi l'influence directe des sociétés arabes. Dans le Ouaddaï (nord du Tchad) par exemple, l'arabe tend à se substituer aux langues indigènes :

« Adopter la langue des Arabes, les mœurs des Arabes, se lier aux autres peuples arabes ou musulmans, telle fût la tendance irrésistible de toute la société maba » (4).

En réalité, toute cette zone tchado-soudanaise est axée sur le monde arabe; elle est dans la mouvance de l'Égypte et de la Libye, alors que plus à l'ouest les grands courants venus d'Afrique du Nord sont présents mais à l'intérieur d'un cadre plus autonome.

Toutefois, l'islam d'Afrique noire doit être appréhendé dans sa dynamique; et si son autonomie (nous ne disons pas son isolement ou son particularisme) nous semble être sa caractéristique essentielle, l'histoire récente montre qu'il susceptible, devant les changements que connaissent les sociétés dans lesquelles il évolue, de se redéfinir et de resserrer, au sein d'un ensemble musulman en perpétuelle mutation, des liens séculaires, afin que la religion du Prophète et la culture qu'elle véhicule ne fassent pas les frais de l'évolution du monde moderne.

A. AUTONOMIE ET OUVERTURE.

L'islam d'Afrique noire et l'islam nord-africain vivent donc traditionnellement au contact l'un de l'autre. En Afrique de l'Ouest, qui nous intéresse plus particulièrement ici, l'islam s'est toujours nourri de l'expérience religieuse nord-africaine, sans pour autant chercher à la reproduire exactement et systématiquement. La contiguïté géographique a facilité les échanges de toutes sortes. Les grands itinéraires terrestres, qui conduisaient les pèlerins

(4) KAYAR (Issa H.) : « *Le refus de l'école. Contribution à l'étude des problèmes de l'éducation chez les musulmans du Ouaddaï* », Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1978, p. 43.

d'Afrique occidentale aux lieux saints de l'Islam, passaient par l'Afrique du Nord et ont contribué à tisser d'importants réseaux de solidarité religieuse (5).

Cependant, toute tentative de mettre ces solidarités au service d'une politique d'annexion ou d'arabisation s'est toujours heurtée à l'hostilité déclarée des musulmans d'Afrique noire. On le vit bien à la fin du xvr^e siècle lorsque le sultan du Maroc, Mulay Ahmad al-Mansûr, sous prétexte de faire l'unité du monde musulman, envahit le Songhay. Les Ulama de Tombouctou, et à leur tête Ahmad Baba, qui était alors au faîte de sa renommée, s'insurgèrent avec véhémence contre les prétentions marocaines. Ahmad Baba, qui avait été fait prisonnier, demanda à rencontrer le sultan pour, au nom de l'Islam, l'admonester (6).

La poussée de l'Islam en Afrique noire, en dehors des exceptions que nous avons notées en Afrique orientale et dans la zone soudano-tchadienne, où les Arabes ont joué un rôle actif, n'a pas engendré une assimilation culturelle, pas plus qu'elle n'a amené un contrôle institutionnel de l'Afrique du Nord (7).

a) *Islamisation sans arabisation.*

En Afrique noire, l'auréole de la langue et de la culture arabe est immense chez les musulmans. P.L. Lacroix le remarque chez les Fulbé du Cameroun :

« Elle [la religion musulmane] les rend solidaires de toute la communauté islamique et plus particulièrement du monde arabe dont il est bon de se prévaloir même si l'on n'en connaît que peu de choses et si les relations entretenues avec les Shoa, représentants fort métissés de la race du prophète, ne sont que très relativement cordiales » (8).

La culture arabe est en Afrique noire un idéal de référence et un instrument de prestige social pour ceux qui n'en détiennent ne serait-ce que des rudiments. Le peuple arabe est lui aussi valorisé, non en tant que « peuple élu », mais comme détenteur originel du message divin et du savoir suprême. Il est arrivé d'ailleurs que des musulmans noirs se prévalent d'ancêtres arabes et même quelquefois établissent des généalogies qui montrent leur appartenance à la maison de Muhammad ou à la tribu Quraysh.

(5) Trois routes principales étaient traditionnellement utilisées : (1) l'itinéraire occidental qui passait par le Maghreb, (2) l'itinéraire central qui passait par l'Aïr, le Fezzan et l'Égypte, (3) l'itinéraire oriental qui suivait la route du Nil (cf. U. AL-NAQAR : « *The Pilgrimage Tradition in West Africa* », Khartoum University Press, 1972, 160 p.).

(6) Cf. l'étude de Mahmoud A. ZOUVER : « *Ahmad Baba de Tombouctou (1556-1621), sa vie et son œuvre* », Paris, Publication du département d'Islamologie de l'Université de Paris-Sorbonne, G.P. Maisonneuve et Larose, 1977, 213 p.

(7) Pour une discussion générale de ce problème voir Ch. COULON : « Islam africain et Islam arabe : autonomie ou dépendance ? Africanisation de l'Islam ou arabisation de l'Afrique ? », *Année africaine* 1976, Paris, Pédone, pp. 250-275.

(8) LACROIX (P.L.) : « *La poésie peuple de l'Adamawa* », Paris, Julliard, 1965, T 1, p. 22.

Tous ces éléments favorisent bien sûr une pénétration de la culture et notamment de la langue arabe en Afrique noire. Celle-ci est essentiellement présente dans trois secteurs de la vie sociale :

- D'abord en tant que langue de communication commerciale. Elle a été un instrument important du commerce transaharien. Elle servait aux marchands à tenir leur comptabilité, à rédiger des « passeports » ou lettres d'introduction, à établir des cartes. Si l'arabe tend aujourd'hui à être supplanté par l'anglais ou le français dans le commerce moderne, il demeure fort vivant dans le commerce africain traditionnel (langue arabe ou écriture en caractères arabes des langues africaines).

- L'arabe fut aussi une langue d'administration. Les ulama étaient plus que de simples conseillers religieux des princes. Leur connaissance de l'écriture et du droit a permis de mettre en place des embryons d'administration. Dans l'Afrique ancienne, l'arabe faisait aussi souvent fonction de langue diplomatique. Ce rôle administratif de l'arabe subsiste en partie avec les colonisateurs qui utilisèrent, tout au moins dans les premiers temps, des « chefs », des qadis ou des interprètes lettrés en arabe. Mais avec le progrès de l'éducation européenne, la place de l'arabe régressa, sauf là où le droit musulman a survécu.

- Enfin, l'arabe est aussi et surtout le véhicule par excellence de la connaissance et de la culture islamiques. Langue de la révélation, il a un caractère sacré. La prière se dit en arabe, et dans les écoles traditionnelles, les élèves apprennent par cœur le Coran dans cette langue. Les tentatives de traduction du texte sacré dans les langues africaines sont, pour la plupart, récentes et très controversées.

Il faut aussi savoir qu'il existe en Afrique noire, et ce depuis fort longtemps, une tradition littéraire en langue arabe. A. Samb, dans son étude sur la littérature d'expression arabe au Sénégal, n'a pas dénombré moins de quatorze écoles littéraires dans ce pays (8). Beaucoup de grands rénovateurs de l'Islam ouest-africain du siècle dernier furent tout autant que des « prophètes nationaux » des écrivains de langue arabe. Ce fut le cas d'El Omar, d'Usman Dan Fodio, d'Amadou Bamba. Ce dernier, par exemple, fondateur de la Muridiyya, est l'auteur de plusieurs dizaines d'ouvrages dont le succès est encore aujourd'hui considérable (10). Publiés sous forme d'opuscules, les poèmes d'Amadou Bamba sont largement diffusés dans les marchés et les librairies populaires musulmanes (souvent tenues par des Libanais ou des Marocains) du Sénégal (11). Parmi les auteurs sénégalais plus contemporains, El Hadj Ibrahim Nyass (mort en 1975) chef religieux tidjane, occupe une place de choix. Une grande partie de ses volumes a été publiée au Caire et à Rabat.

Le cas du Sénégal n'a rien d'exceptionnel. Les recherches de A.D.H. Bivar et M. Hiskett ont révélé l'importance et l'ancienneté de la littérature

(9) SAMB (A.) : *« Essai sur la contribution du Sénégal à la littérature d'expression arabe »*, Dakar, IFAN, 1972, 534 p.

(10) Cf. DUMONT (F.) : *« La pensée religieuse d'Amadou Bamba, fondateur du mouridisme sénégalais »*, Dakar-Abidjan, 1975, 371 p.

(11) L'éditeur — librairie de Dakar, HILAL, a une importance considérable dans le domaine de l'édition et de la diffusion de cette littérature.

arabe du Nigeria, avant même le mouvement de rénovation entrepris par Usman Dan Fodio au début du XIX^e siècle (12). L'utilisation de l'arabe dans les différents secteurs des sociétés musulmanes d'Afrique noire n'a cependant jamais abouti à la substitution de la langue de la Révélation aux langues africaines comme véhicule de la communication quotidienne, sauf comme nous l'avons déjà noté, dans la zone tchado-soudanaise où l'islamisation s'est accompagnée d'un déclin, voire d'une disparition des langues traditionnelles (13).

Dans l'ensemble, l'arabe reste confiné à des activités particulières. On peut même considérer que son caractère sacré s'oppose à ce qu'il devienne la langue de la vie de tous les jours. Dans les écoles coraniques classiques, l'accent est mis sur la mémorisation du Livre et non sur sa compréhension. L'important n'est pas d'y apprendre l'arabe, mais de le dire. Réciter l'arabe à travers la parole divine est tout aussi important que de le parler. Aussi ne faut-il pas s'étonner de voir les maîtres coraniques eux-mêmes être souvent ignorants de la langue de la tradition islamique, ou n'en connaître que des bribes (14). Il y a une sorte de magie du Texte, indépendante de ce qu'il dit et que d'ailleurs le soufisme, très marquant en Afrique de l'Ouest, n'a fait qu'encourager.

En réalité, seule la petite minorité qui a poussé ses études au-delà de la simple école coranique a une maîtrise relativement correcte de l'arabe. Mais ceux-là mêmes qui ont cette connaissance virent souvent en elle un signe distinctif de leur statut social; la possession de l'arabe est une ressource de la domination sociale et ne doit donc pas, dans leur perspective, être popularisée. L'Islam, loin d'être un facteur de régression des langues africaines a été quelquefois au contraire un élément de promotion de certaines de celles-ci. Dans la mesure où la propagation de l'Islam n'est pas assurée par des « missionnaires » arabes mais essentiellement par certaines ethnies noires, ce sont les langues de ces dernières, plus souvent que l'arabe, qui ont été les principales bénéficiaires de l'islamisation. Le poular ou le haussa par exemple (ou le swahili en Afrique orientale) ont connu grâce à l'Islam un développement considérable, bien au-delà du groupe ethnique d'origine. Il est vrai, toutefois, qu'en devenant des véhicules de l'Islam ces langues se sont imprégnées de tournures, d'expressions et de mots d'origine arabe, d'autant qu'elles s'écrivent souvent en caractères arabes. Cette écriture arabe des langues africaines, appelée *ajami*, a permis l'éclosion de toute une littérature, souvent peu connue en Occident, et à un niveau populaire, un mode de communication écrite assez répandu. Dans de nombreuses sociétés musulmanes d'Afrique noire, une partie souvent importante de la population, loin d'être

(12) BIVAR (A.D.H.) et HISKETT (M.) : " The Arabic Litterature of Nigeria to 1804 : A provisionnal account ", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. XXV, 1962, pp. 104-148.

(13) Issa H. KAYAR note qu'au Tchad certains peuples musulmans abandonnent complètement leurs parlers au profit de l'arabe tchadien, *op. cit.*, p. 113. Au Soudan le processus d'arabisation est beaucoup plus ancien et beaucoup plus total.

(14) L'étude de R. SANTERRE sur les écoles coraniques du Cameroun illustre parfaitement ce phénomène. Cf. R. SANTERRE : « *Pédagogie musulmane d'Afrique noire : L'école coranique peule du Cameroun* », Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1973, 171 p.

« analphabète », est capable d'écrire sa langue ou la langue véhiculaire en caractères arabes.

Globalement, on peut dire que pour les musulmans d'Afrique noire, islamisation et arabisation sont deux choses différentes. Dans leur esprit l'identité islamique ne se confond pas avec ceux qui ont les premiers reçu le message divin. Le respect, voire l'admiration qu'ils peuvent avoir pour la langue et la culture de leurs coreligionnaires du nord, ne va pas jusqu'à la volonté de s'assimiler à eux. Certains peuples pourtant connus pour être les piliers de l'Islam en sont l'exemple vivant. C'est le cas des Toucouleur. Leur foi musulmane est fort ancienne et leurs lettrés sont fort célèbres. Néanmoins, en Mauritanie, ils se sont toujours opposé avec détermination aux projets d'arabisation du gouvernement. Un manifeste récent, signé par des « jeunes cadres » négro-africains mauritaniens, est très explicite sur ce point (15).

Donc, les musulmans d'Afrique noire font une distinction fondamentale entre la culture arabe en tant que culture de l'Islam et la culture arabe en tant que culture d'un peuple. S'ils regardent vers le nord pour y trouver des références religieuses, ils n'y cherchent pas un modèle absolu de société.

Cette autonomie se retrouve aussi au niveau des institutions islamiques telles que les confréries ou les établissements d'enseignement.

b) *L'autonomie institutionnelle.*

L'islamisation de l'Afrique noire, pas plus qu'elle n'a amené une assimilation culturelle, n'a provoqué une dépendance institutionnelle, et il serait faux d'appliquer aux relations entre l'Islam nord-africain et l'Islam d'Afrique noire un schéma centre-périphérie.

1) *Les confréries (« Turuq »).*

Cette absence de centralisation est l'un des traits marquants des confréries.

C'est souvent à partir de l'Afrique du Nord que les grandes confréries se sont implantées en Afrique noire; mais les « *Zawiyas* » locales ne sont jamais de simples « succursales » des centres maghrébins ou égyptiens. Peu de musulmans africains sont sous la dépendance directe de « Chérif »,

(15) « (...) Les responsables de l'ancien régime, au lieu d'engager le pays dans une politique de développement et de réhabilitation de toutes les langues nationales de notre peuple, ont classé ces dernières en langues nationales et en langues populaires avec une pointe de mépris pour ce qui est populaire.

Ils ont, en fait, classé nos langues et cultures en langues et cultures supérieures d'un côté et langues et cultures sous-développées dont on pourrait s'occuper plus tard, sans doute quand on aura fini avec les choses plus urgentes et sérieuses.

C'est ainsi que l'arabisation par le PPM n'avait rien de scientifique ni de patriotique; elle a été un simple instrument pour opprimer les cadres et masses négro-africains, un moyen pour leur barrer le chemin des postes de conception et de responsabilité. (Document publié par la *Revue française d'Etudes politiques africaines*, n° 158, février 1975, pp. 100-109.)

« Sheikh » arabes, sauf dans les zones sahariennes ou contiguës du Sahara. Dans la partie occidentale du Sahel, quelques marabouts maures appartenant à la *Qadiriyya* (la *Qadiriyya* Bekkai du Trarza, la *Qadiriyya* Fadhella de Nimjatt), ont des disciples parmi les noirs de Mauritanie, du Sénégal, de Gambie ou du Mali. Cependant, beaucoup de qadirs de ces mêmes pays prètent plutôt allégeance à des marabouts locaux.

La seule confrérie nord-africaine qui ait véritablement exercé une autorité directe en Afrique noire est le *Sanusiyya*. Sous l'impulsion de Muhammad al-Mahdi (1859-1902), en particulier, la confrérie pénétra à partir de son centre libyen loin dans le Sahara et jusqu'au nord du Nigéria actuel. Le projet politico-religieux qui était celui de la *Sanusiyya* (établir au Sahara un Etat musulman intégriste) explique la centralisation de l'ordre, mais devait nécessairement aboutir à une confrontation avec les Européens. Ceux-ci mirent fin à la domination des Sanusis dans les régions sahariennes, même si la confrérie y a gardé pendant longtemps des adeptes (18).

De toutes les confréries d'origine nord-africaine, la *Tijaniyya* est certainement la plus importante et la plus dynamique en Afrique noire (17). Depuis un siècle, elle y a fait une percée remarquable, souvent au détriment des vieilles confréries installées et aristocratiques, et notamment de la *Qadiriyya*. Fondée à la fin du XVIII^e siècle par Ahmed al-Tijani, originaire du sud algérien, elle se propagea d'abord au Sahara grâce à la tribu maure des Idaw Ali. Mais elle ne devint un mouvement populaire que sous l'impulsion d'El Hadj Omar. Le conquérant toucouleur fut initié par un maître du Futa-Jalon, Al-Nagil. Plus tard, lors de son pèlerinage à la Mecque (1828), il rencontre Sidi Muhammad al-Ghali, l'un des proches compagnons d'Ahmed al-Tijani, qui lui confère le titre de *muqaddam* de la confrérie. De retour au Soudan occidental, il se proclame *Khalif* de la *Tijaniyya* pour le Soudan et entreprend une véritable croisade pour redorer le blason de l'Islam dans cette partie de l'Afrique. Ses descendants sont encore aujourd'hui à la tête de toute une branche de la *Tijaniyya* en Afrique de l'Ouest. Cependant, il ne s'agit là que d'un groupe tidjane parmi d'autres. Actuellement, dans le seul Sénégal on ne compte pas moins de six branches de la *Tijaniyya* pour ne parler que des plus importantes, indépendantes, sinon rivales, les unes des autres. Ces différents groupements de la *Tijaniyya* entretiennent des rapports avec les centres tidjanes du Maghreb. Mais la dispersion de ceux-ci, voire la compétition qui les divise, empêche toute organisation régulière et centralisée de la confrérie. Les *Zawiyas* de Fes (Maroc) ou d'Ain Madi (Algérie) essayent cependant d'assurer un minimum de liaison entre tous ces groupes, mais sans grande réussite. Des pèlerins d'Afrique noire se rendent à Fès où est enterré le fondateur de la confrérie. D'autre part, des dirigeants tidjanes marocains ou algériens effectuent quelquefois des visites en Afrique noire. La branche de Fès a même un représentant à Dakar; mais celui-ci n'est guère plus qu'un ambassadeur. L'autorité des personnalités

(16) « Sanusiyya, écrit en 1961 J.S. TRIMMINGHAM, has today little more historical significance for Central Sudan » (*Islam in west Africa*, Oxford and Clarendon Press, 1961, p. 100.)

(17) Cf. ABUN NASR (J.M.) : « *The Tijaniyya. A Sufi Order in the Modern World* », Londres, Oxford University Press, 1965 204 p.

tidjanes d'Afrique du Nord en Afrique noire, dans la mesure où elle existe, est uniquement d'ordre moral, spirituel ou intellectuel. Ils n'ont aucun pouvoir d'intervention dans les affaires des groupements locaux. Leurs noms ne sont guère familiers à l'adepte moyen. Le lien le plus tangible que les tidjanes d'Afrique noire ont avec la *Tijaniyya* maghrébine est symbolique et apparaît notamment à travers les chaînes d'initiation (*Silsila*), qui remontent le plus souvent aux fondateurs de l'ordre.

Il est significatif que la personnalité religieuse tidjane la plus influente en Afrique noire a été dans la période contemporaine Ibrahima Nyass dont la *Zawiya* centrale se trouve à Kaolack au Sénégal et a des représentants dans de forts nombreux pays d'Afrique noire et notamment au Nigeria où les tidjanes niassènes sont plusieurs millions (18). On peut noter qu'en 1948-1949, un des dirigeants algériens de la confrérie, descendant direct du fondateur, Shaykh Bin Umar, n'entreprit une tournée au Nigeria qu'après avoir reçu l'autorisation d'Ibrahima Nyass et qu'il se rendit à Kaolack avant de rentrer chez lui pour rendre compte de sa mission au marabout sénégalais.

Ibrahima Nyass avait des liens directs et personnels avec les responsables de la *Tijaniyya* maghrébine, mais il entendait être le seul chef direct des communautés tidjanes qu'il avait fondées.

Les groupes tidjanes d'Afrique noire sont donc quasiment autonomes, même si les liens avec Fès ou Ain-Madi ne sont pas absents.

Enfin, il existe aussi dans l'Islam d'Afrique noire des confréries complètement indépendantes. Celles-ci, comme les Mourides du Sénégal, ne se réclament d'aucune origine maghrébine ou arabe. Leur indépendance institutionnelle cependant n'a rien à voir avec une quelconque réaction noire envers l'Islam arabe. Leur « particularisme » est le fruit des circonstances et du contexte local et non d'une idéologie ethnique ou nationaliste. Ces confréries entendent être des membres à part entière de *l'Umma*. Reste bien entendu que leur enracinement local favorise les références nationales.

2) L'enseignement islamique.

De même que les confréries, l'enseignement islamique en Afrique noire se caractérise par sa décentralisation. Très tôt, les lettrés musulmans ont créé en Afrique noire d'importants réseaux d'écoles coraniques et de centres d'études supérieures de renom. Les grandes universités du Maghreb ou d'Égypte (al-Azhar, al-Zaytuna, al-Qarawiyyin) y ont toujours cependant joui d'un immense prestige.

“ As for Egypte, écrit L. Kaba, dans un article sur l'éducation musulmane au Soudan occidental, its name was synonymous with the highest level of Islamic learning among the Mandinka. “ Misra ” the Mandinka

(18) Sur Ibrahima Nyass et son influence au Nigeria, voir l'ouvrage de J.N. PADEN : “ Religion and Political Culture in Kano ”, Berkeley, University of California Press, 1973. 461 p.

name for both Cairo and Egypt, has been a persistent lure to many generations of quranic students " (19).

L'attrait des universités arabes est tel qu'en Gambie, selon les renseignements fournis par H.J. Fisher, il y avait en 1967 cent trente candidats pour deux bourses d'études supérieures islamiques offertes par l'Égypte et deux par l'Arabie saoudite (20).

En 1952, d'après M. Cardaire, on comptait à al-Azhar une centaine d'étudiants originaires de l'Afrique occidentale française (21).

Cet engouement pour les universités d'Afrique du Nord n'est pas récent, comme nous le rappelle R. Arnaud dans son étude sur l'Islam en AOF qui date de 1912 :

« Il ne faut pas oublier qu'en AOF une élite musulmane tint toujours à l'honneur d'envoyer les enfants mâles compléter leurs études soit en Égypte soit au Maroc, d'où ils revenaient animés de préventions tenaces contre notre œuvre civilisatrice » (22).

Cependant, aller étudier en Afrique du Nord était tout autant un signe de prestige social qu'une nécessité intellectuelle. L'enseignement fourni par les maîtres toucouleur dans les grandes écoles du Fouta-Toro ou du Futa-Jalon n'était en rien « sous-développé ».

D'autres facteurs cependant sont venus freiner et tempérer l'engouement pour les universités arabes. Il y a d'abord des limites matérielles (frais du voyage et des études). Il y avait aussi sous la colonisation, nous y reviendrons, la réticence de l'Administration à permettre à des étudiants d'Afrique noire d'aller recevoir les enseignements jugés souvent « subversifs » des maîtres arabes. Mais il faut tenir compte de l'absence d'enthousiasme de certains marabouts qui se sentent assez peu de points communs avec les écoles réformistes d'Afrique du Nord et qui craignent que leur autorité ne soit contestée par les étudiants revenant d'Égypte ou du Maroc :

« L'envoi des élèves dans les grandes universités arabes d'Afrique du Nord ou l'appel des maîtres étrangers, souligne C. Rivière dans une étude sur l'Islam en Guinée, risqueraient un jour ou l'autre de porter ombrage au prestige, injustifié et branlant, des pseudo-théologiens en place, d'où leur répugnance à une information islamique venant de l'étranger » (23).

(19) KABA (L.) : " The Politics of Quranic Education among Muslims Traders in the Western Sudan : The subbanu experience ", *La Revue canadienne des Etudes africaines*, vol. X, n° 3, 1976, p. 412.

(20) FISHER (H.J.) : " The Modernization of Islamic Education in Sierra Leone, Gambia and Liberia ", in BROWN (C.G.N.) et HISKETT (M.) : " *Conflicts and Harmony in Education in Tropical Africa* ", Londres, G. Allen and Unwin Ltd, 1975, p. 191.

(21) CARDAIRE (M.) : « *L'Islam et le terroir africain, études soudanaises* », Koulouba, 1954, Imprimerie du gouvernement, p. 62.

(22) ARNAUD (R.) : « *L'Islam et la politique musulmane française en Afrique occidentale française* », Paris, Publication du Comité de l'Afrique française, 1912, pp. 101-102.

(23) RIVIERE (Cl.) : « Bilan de l'islamisation en Guinée », *Afrique-Documents*, numéros 105-106, 1969, p. 346.

Mais l'ignorance, réelle ou supposée, des enseignants musulmans d'Afrique noire n'est pas seule en cause. Le phénomène confrérique explique aussi ces réserves. Beaucoup de marabouts, et pas forcément les moins instruits, estiment que leurs jeunes disciples doivent en priorité étudier avec les maîtres des *Zawiyas* locales de l'ordre, afin de préserver la spécificité de celui-ci, même s'ils n'ont pas d'hostilité systématique à l'égard d'une éducation extérieure à la confrérie.

Quoiqu'il en soit, l'Afrique noire a eu dans le passé des « universités » musulmanes prestigieuses, comme celles de Tombouctou, de Kankan ou de Kano, qui n'avaient pas toujours grand chose à envier à celles du nord du Sahara. Ces universités avaient souvent une réputation internationale, y compris dans le Maghreb, et ont fourni des savants éminents. L'éducation musulmane supérieure n'était donc pas en Afrique noire une éducation de deuxième zone. Un El Hadj Omar, par exemple, qui avait fréquenté les grands maîtres du Soudan, fait figure de prodige lorsqu'il se présente en 1830 devant les docteurs d'al-Azhar. Il étonne ceux-ci, nous dit un de ces chroniqueurs, « par la façon dont il répondit à des questions profondes, ardues, qui ne sont pas faciles » (24).

Un centre d'études islamiques comme celui de Pire au Sénégal, qui pourtant ne pouvait rivaliser avec celui de Tombouctou, n'en offrait pas moins un programme d'enseignement relativement complet (grammaire, droit, philosophie, littérature, etc.) et de qualité (25).

Ces centres d'études n'étaient pas repliés sur eux-mêmes, mais étaient en relation intellectuelle avec le monde arabe. Les ouvrages d'auteurs arabes y étaient connus et utilisés comme manuels d'enseignement.

La plupart de ces grandes écoles islamiques sont aujourd'hui sur le déclin. Cependant, des efforts de rénovation de cet enseignement se développent dans divers milieux y compris dans ceux pourtant conservateurs des confréries. Ce renouveau dans l'enseignement est l'un des points essentiels du dynamisme actuel de l'Islam en Afrique noire.

B. LE RENOUVEAU ISLAMIQUE ET L'EXEMPLE NORD-AFRICAIN.

L'autonomie de l'Islam traditionnel d'Afrique noire dépend très étroitement de sa vigueur, et non comme l'affirment certains auteurs de son particularisme. Seul un Islam dynamique et lettré peut prétendre à être un membre à part entière de l'*Umma*. Or, il faut bien constater que depuis plus d'un siècle l'Islam d'Afrique noire, s'il se développe considérablement de par le nombre de ses adeptes, paraît en régression quant à l'emprise qu'il exerce sur les changements sociaux. Face à cette dégradation,

(24) THYAM (M.A.) : « *La vie d'El Hadj Omar* », qacida en poular, Traduction, notes et glossaire par H. GADEN, Paris, Institut d'Ethnologie, 1936, p. 15.

(25) Sur le centre de Pire, voir le très bon travail de E.H. RAWANE M'BAYE : « Les foyers d'enseignement islamique au Sénégal : naissance et développement », *Bulletin de l'Institut islamique de Dakar*, n° 1, 1977, pp. 35-75.

aggravée par les luttes interconfrériques et intermaraboutiques, les réformistes s'efforcent de reprendre le flambeau et cherchent souvent dans les courants venus d'Afrique du Nord ou du Moyen-Orient l'inspiration nécessaire à ce renouveau. En cela, ils ont dû réagir contre les barrières que le colonisateur avait voulu ériger entre les musulmans d'Afrique du Nord et ceux d'Afrique noire.

a) *Le colonisateur, la peur du panislamisme et l'« Islam des races ».*

Les pouvoirs coloniaux en effet, quelle que fût par ailleurs leur politique musulmane, ont tout fait pour que le Sahara devint une frontière culturelle. Les Européens craignaient l'internationalisme islamique et voyaient dans la culture arabo-islamique un concurrent à leur œuvre civilisatrice :

« L'Afrique occidentale, écrit en 1923 J. Brevié, est un champ clos où la civilisation arabe dispute à l'influence française la conquête morale d'une dizaine de millions de naturistes » (26).

A certaines époques, et chez certains administrateurs, cette appréhension de l'influence arabe fut à l'origine d'une politique nettement antimusulmane dont le livre de J. Brevié vise à jeter les bases théoriques.

L'Administration, dans cette perspective, avait pour devoir de protéger l'animisme et de freiner les progrès de l'Islam. D'autres, en particulier les « officiers des affaires musulmanes » avaient en général une autre optique. Pour eux, s'opposer ouvertement à l'Islam risquait de favoriser des réactions de type madhiste; aussi proposèrent-ils plutôt de désamorcer les potentialités « subversives » de l'Islam par une politique qui encouragerait son morcellement et le sévrerait de ses sources arabes. Bref, il fallait donner l'impulsion à un « Islam des races ».

« Nous avons un intérêt considérable, écrit en 1912 R. Arnaud, chef de la section des affaires musulmanes du gouvernement de l'AOF, à voir se constituer et évoluer en Afrique occidentale un Islam purement africain, dont nous aurons à gouverner les destinées conformément à la mentalité de chaque groupement indigène (...). Il est de notre devoir de continuer à le soustraire aux tentatives de propagande anti-européenne jusqu'ici vainement prodiguées par les organes et les autorités panislamiques » (27).

Il fallait donc protéger l'Islam « africain » de l'Islam « agressif » venu du nord et qui, aux yeux de l'Administration, fut tour à tour incarné par l'Empire Ottoman, le wahhabisme, l'Égypte de Nasser et l'Algérie du FLN. D'où la surveillance des déplacements des chefs religieux et de leurs disciples, des enquêtes pour connaître leurs relations extérieures, une censure des publications en provenance du monde arabe, une politique restrictive du pèlerinage aux lieux saints de l'Islam.

(26) BREVIE (J.) : *op. cit.*, p. 292.

Quant aux visites en Afrique noire des « chérifs » ou des responsables confrériques maghrébins, l'Administration tâchait d'y faire obstacle ou de les contrôler étroitement. Les seuls voyages auxquels elle ne s'opposait pas étaient ceux des chefs religieux connus pour leur soumission à la France, en particulier les dirigeants de la *Tijaniyya*.

Le grand problème de la politique musulmane de la France fut cependant qu'elle ne se donna pas les moyens indispensables au développement d'un « Islam noir ». Cela aurait notamment supposé un soutien à l'enseignement islamique local et plus globalement à tout ce qui pouvait renforcer l'indépendance de cet Islam et faire que les musulmans d'Afrique noire trouvent chez eux ce que certains d'entre eux allaient chercher en Afrique du Nord.

Les carences de la France dans ce domaine contrastent avec les initiatives prises par la Grande-Bretagne :

“ While the British Government, écrit D.E. Skinner, made an attempt to incorporate Islam into the educational system, the French Government was actively hostile to the Quranic system and did not sponsored Muslim educational scheme ” (28).

Il est vrai qu'aussi bien en Sierra Leone où l'Islam est pourtant fortement minoritaire qu'au Nigeria du nord où il est largement prédominant, les Britanniques mirent sur pied un système d'éducation musulman, alors que les Français étaient plutôt enclins à saper les institutions éducatives musulmanes, malgré quelques tentatives, timides et sporadiques, pour mettre sur pied un enseignement franco-arabe (les *madrarsas*).

Reste que la Grande-Bretagne elle aussi voyait d'un assez mauvais œil toute influence arabe dans ses colonies. Les administrateurs britanniques n'étaient guère favorables à la présence d'enseignants arabes dans les écoles musulmanes, y compris à la *Kano Law School*, fleuron des institutions de l'enseignement musulman au Nigeria. Seuls quelques maîtres originaires du Soudan anglo-égyptien et formés au Gordon College furent recrutés par les services de l'Éducation du Nigeria (29). J.S. Trimmingham dans son étude sur l'Islam en Afrique de l'Ouest résume fort bien ce que fut la position britannique quant aux relations extérieures des Musulmans du Nigeria en particulier :

“ The British have tried to prevent Nigerian Muslims, especially the few educated, from having contacts with Egypt and other Muslims lands. These have been dissuaded from accepting offers of bursaries to study at the Azhar or modern Egyptian universities ” (30).

Ni les Britanniques ni les Français ne réussirent cependant véritablement à empêcher les musulmans d'Afrique noire de rechercher en Afrique du Nord les sources de renouveau qui leur faisaient défaut chez eux.

(27) ARNAUD (R.) : *op. cit.*, pp. 128-129.

(28) SKINNER (D.E.) : “ Islam and Education in the colony and hinterland of Sierra Leone (1750-1914) ”, la *Revue canadienne des Etudes africaines* vol. X, n° 3, 1979, pp. 518-19.

(29) Cf. HUBBARD (J.P.) : “ Government and Islamic Education in Northern Nigeria (1900-1940) ”, in G.N. BROWN et M. HISKETT, *op. cit.*, pp. 152-267.

(30) TRIMMINGHAM (J.S.) : “ Islam in West Africa ”, *op. cit.*, p. 218.

b) *Les « Nouveaux Musulmans » et l'attraction arabe.*

Cette « nouvelle vague » de l'Islam en Afrique noire entend donner une impulsion nouvelle à une religion qui lui paraît s'être sclérosée sous les effets conjugués de la colonisation et des confréries les plus traditionalistes. Les « Nouveaux Musulmans » expliquent que les marabouts se sont laissés manipuler par l'Administration coloniale puis par les gouvernements et que le localisme, « l'esprit de chapelle » et le sectarisme des confréries nuisent à l'unité des musulmans et à leur insertion dans l'*Umma*. Enfin, selon eux, l'enseignement figé de la plupart des maîtres musulmans a fait que l'Islam n'a pas été susceptible de concurrencer « L'école des Blancs » et l'élite qui en est issue. Ils constatent que l'Islam ne pénètre pas la société nouvelle et que les musulmans sont souvent les laissés-pour-compte de la « modernisation ».

Dans ces conditions, il est compréhensible que le nouvel Islam se tourne vers le monde arabe et plus particulièrement vers l'Afrique du Nord où la pensée islamique a depuis longtemps abordé ce problème du ressourcement de la foi et où les mouvements réformistes sont nombreux et actifs.

Les réformistes arabes, au-delà de la diversité de leurs analyses, ont un objectif commun : la reconstruction sociale et morale de la société. En cela ils s'opposent au soufisme auquel ils reprochent de ne s'intéresser qu'à l'individu ou à la communauté confrérique. Leur activisme contraste avec le quiétisme soufi. En outre, dans sa version contemporaine, le réformisme, dont on fait souvent remonter l'origine au XIV^e siècle, a pris une teinte nationaliste dans la mesure où il voit dans l'Occident le principal adversaire du renouveau qu'il prêche. En Afrique, au sud du Sahara, les grands maîtres dont se réclament le plus souvent les réformistes sont Muhammad Ibn Abd-al-Wahhab (né en 1703 en Arabie), dont l'enseignement semble avoir pénétré l'Afrique occidentale par l'intermédiaire des Ulamas du Trarza, et de la région de Tombouctou, Muhammad Abdu (né en 1849), qui fut grand *Mufti* d'Égypte et prônait le retour à la pureté originelle de l'Islam, et l'« association des Ulémas d'Algérie », fondée par Ben Badis (en 1931) qui luttait contre l'occidentalisation et pour la formation d'une élite musulmane arabisante.

En AOF, les premières brochures réformistes, dont beaucoup étaient publiées au Caire, apparurent à la fin des années trente; et la première association à être le porte-parole des idées nouvelles fut créée en 1937 (31). Cependant, ce n'est qu'après la seconde guerre mondiale que le mouvement prit une certaine envergure (32). Au Soudan (l'actuel Mali), d'anciens élèves d'al-Azhar se lancèrent dans une active campagne de propagande sur « le vrai sens de l'Islam » et ouvrirent leurs premières écoles. Celles-ci, contrai-

(31) Il s'agit de « Fraternité musulmane », fondée par Abd el Kader DIAGNE.

(32) On dispose sur les réformistes d'AOF de l'excellente étude de L. KABA : « *The Wahhabiyya. Islamic Reforms and Politics in French West Africa* », Evanston (Illinois), Northwestern University Press, 1974, 285 p.

rement aux écoles coraniques classiques, mettaient l'accent sur l'acquisition de connaissances dans des domaines très divers et sur l'apprentissage effectif de l'arabe. En 1951, trois cents élèves suivaient les cours de l'école des Azharistes de Bamako. Le succès de l'établissement inquiéta l'Administration et les milieux musulmans traditionnels. L'école fut fermée par décision du gouvernement.

Les propos de M. Cardaire rendent bien compte de ces craintes :

« (...) Cette même réforme par les mêmes Azharistes se trouve être le meilleur moteur de propagande orientale. L'habitude de lire l'arabe donne le désir de livres et de journaux et pose, par là, des problèmes politiques » (33).

A Dakar, au début des années cinquante, Cheikh Touré, ancien étudiant de l'Institut d'Etudes islamiques de Boutlimit (Mauritanie) et de la Ben Badis en Algérie, fonde avec quelques arabisants revenant du Maghreb ou d'Egypte l'*Union culturelle musulmane*. L'UCM étendit rapidement son action dans toute l'AOF et se mobilisa pour la promotion de la langue et de la culture arabe. L'association condamna aussi la politique musulmane de la France et manifesta à plusieurs reprises son soutien, au nom de l'Islam, aux nationalistes algériens. L'UCM toutefois n'a jamais pris une position systématique contre la culture française; la meilleure preuve en est qu'elle publiait un journal en français (« *Le Réveil islamique* »). Ce mouvement avait cependant des objectifs plus larges que la simple défense de la culture islamique. Il voulait être l'écho de « la masse de la population exploitée, trompée et opprimée par le trio : Capitalisme, marabouts, colonialistes » (34).

La majorité des musulmans d'Afrique noire est certainement loin de partager l'intégrisme des milieux réformistes les plus engagés. Mais on constate que peu à peu, surtout ces dernières années, quelques-unes de leurs idées ont trouvé une certaine audience. Dans beaucoup de pays d'Afrique noire en effet se pose une « question musulmane ». Celle-ci s'articule souvent autour de segments de la population (groupes ethniques ou groupes sociaux) qui s'estiment lésés par la modernisation et s'alimente de mécontentements populaires dont la religion peut être le véhicule.

L'Islam d'Afrique noire subit en effet depuis une dizaine d'années des modifications profondes, et Mamadou Dia a certainement raison d'opposer cet « Islam de la décolonisation » qui est au cœur des changements sociaux à « l'Islam colonial » toujours prêt à tous les compromis (35).

Les musulmans africains entendent ne pas être des citoyens de deuxième zone. Ils estiment que le modèle occidental de société, dans sa version libérale ou dans sa version socialiste, n'est pas le seul et que la culture islamique pourrait servir de base à une nouvelle façon d'envisager le devenir des pays musulmans en voie de développement. Ils réclament le droit à la différence par rapport à l'Occident. Ils considèrent que les

(33) CARDAIRE (M.), *op. cit.*, p. 121.

(34) Extrait du manifeste de Cheikh TOURÉ : « *Afin que tu deviennes croyant* », Dakar, Imprimerie Diop, 1953.

(35) DIA (M.) : « *Islam, sociétés africaines et culture industrielle* », Dakar/Abidjan, Les Nouvelles Editions Africaines, 1976, pp. 99-100.

valeurs et institutions héritées de l'Europe ne doivent pas être les seules références dans l'œuvre de « construction nationale ». Ils proposent de nouvelles solidarités, qui tiendraient compte de la personnalité musulmane. C'est dans cette perspective que les relations entre les communautés musulmanes d'Afrique noire et l'Islam d'Afrique du Nord prennent tout leur sens.

c) *L'appel à la solidarité islamique internationale.*

Les « Nouveaux Musulmans », en même temps qu'ils s'inspiraient du réformisme arabe posaient aussi les premiers jalons d'une coopération avec les musulmans du nord du Sahara, bien avant que les gouvernements ne les officialisent ou que les pétrodollars ne les financent. Aussi peut-on dire que les relations interétatiques entre l'Afrique noire et l'Afrique du Nord ont été en grande partie préparées par les contacts religieux. En même temps qu'elles prenaient conscience de leur poids politique, culturel et économique, les communautés musulmanes d'Afrique noire agissaient pour un désenclavement de l'Islam et faisaient appel à la solidarité et à l'assistance de leurs frères du nord.

Les réseaux institués par les anciens étudiants des écoles et universités du Maghreb ou d'Égypte, de même que les liens noués lors du Pèlerinage ont été autant d'éléments qui ont favorisé une ouverture en direction de l'Afrique du Nord et qui agissent en toile de fond des relations politiques entre États.

Les marabouts des ordres confrériques eux-mêmes après une longue période d'hésitation et non, pour certains, sans réticences, participent quelquefois à cette « fraternité » islamique internationale. Quelques-uns, surtout parmi les plus jeunes, sont très actifs dans les associations représentatives de cet Islam nouveau et voyagent souvent dans le monde arabe. Certains chefs de *zawiyas* ont des attaches anciennes avec l'Islam d'Afrique du Nord. Le marabout tidjane Ibrahima Nyass est de ceux-là. Il est vrai que sa « voie », appelée souvent *Al-Tarbiyya* (L'Éducation), est sur bien des points proche de la philosophie des réformistes (36). En 1965, selon J.N. Paden, cinq de ses fils étudiaient à Fèz et douze à al-Azhar. Il était vice-président du Congrès islamique mondial et membre du « Supreme Council of Muslim Welfare » du Caire. Il passait pour un ami du président Nasser.

C'est surtout dans le domaine de l'éducation que les musulmans d'Afrique noire ressentent le besoin d'une assistance arabe. Au fur et à mesure que des écoles islamiques nouvelles se créent qui visent à la promotion d'une nouvelle élite musulmane, apparaît la nécessité de recruter des coopérants arabes qui ont l'expérience d'un tel enseignement. Parmi ceux-ci, les maîtres égyptiens sont particulièrement appréciés.

Dans bien des cas, les responsables des musulmans d'Afrique noire n'ont guère attendu que des accords internationaux fussent négociés pour

(36) Sur l'attitude de I. NYASS à l'égard du réformisme, voir ou se reporter à son entretien avec J.C. FROELICH in *L'Afrique et L'Asie modernes*, numéros 83-84, 1968, pp. 37-41.

prendre des contacts avec les communautés musulmanes d'Afrique du Nord. Une petite communauté musulmane comme celle du Togo (10 % de la population totale), par exemple, s'est montrée très active dans ce domaine, dès l'indépendance. El Hadj Mohamed El Fouti, l'un des principaux instigateurs de l'Union des musulmans du Togo (UMT), n'a pas hésité à accompagner lui-même des étudiants togolais au Maghreb pour les placer dans les grandes universités et notamment à la Qarawiyyin. Dans un article de 1974 sur l'Islam au Togo, R. Delval estime que depuis 1962 E.H. Mohamed El Fouti avait réussi à envoyer plus de quatre-vingt-deux étudiants togolais dans les pays arabes (37). Pour prendre un autre cas, en Gambie la Islamic Union et la Muslim Association se sont également mobilisées pour permettre à plusieurs de leurs jeunes membres de poursuivre leur formation au Maroc, en Algérie ou en Egypte (38).

Ainsi se sont peu à peu rétablies et développées des solidarités que le colonisateur s'était appliqué à endiguer et qui sont d'autant plus souhaitées par les intéressés qu'elles correspondent à un renouveau profond de l'Islam en Afrique noire. Ce nouvel Islam n'est pas forcément ni systématiquement pro-arabe, mais il manifeste de plus en plus nettement son désir de participer pleinement à la communauté islamique internationale.

Cependant sur cet arrière plan viennent se greffer les considérations plus contingentes et plus immédiates des Etats qui entendent ne pas se voir confisquer ce qu'ils estiment être leurs prérogatives dans les relations internationales.

II. — CONTINUITÉ ISLAMIQUE ET FRAGMENTATION POLITIQUE

Quelle place occupe la religion dans le jeu politique contemporain ? De ce que nous avons dit, il ressort à l'évidence que tout observateur des forces politiques internes ne peut l'ignorer. Mais le rôle des croyances sociales dans le champ plus vaste et plus ouvert des relations internationales est moins évident. Le temps des empires théocratiques ou quasi-théocratiques est passé. On ne saurait leur comparer les blocs idéologiques actuels. Les religions les plus centralisées (particulièrement le catholicisme) ont été impuissantes à traduire et à maintenir sur le terrain politique l'unité confessionnelle, ou même une simple coexistence pacifique entre leurs fidèles. A fortiori, en est-il de même pour les religions polycentriques auxquelles l'Islam peut être rattaché.

Ce n'est pas que les croyances sociales soient absentes du champ diplomatique. Le problème vient au contraire de la pluralité des registres par

(37) DELVAL (R.) : « Les musulmans du Togo », *L'Afrique et l'Asie modernes*, n° 100, 1974, pp. 4-21.

(38) Cf. H.J. FISHER, *art. cit.*

lesquels les forces politiques peuvent chercher à légitimer leurs initiatives. La pluralité est d'autant plus poussée que les formations sociales traversent des périodes de mutation, de remise en question d'elles-mêmes. Or, c'est dans ce contexte que se situe l'Islam, religion géographiquement centrée sur le Tiers Monde.

Au cours des dernières décennies, dans cet espace, toute idéologie politique a gravité autour du nationalisme. Mais sur ce fond commun initial, créant des liens particuliers entre les pères des indépendances (aussi différents soient-ils), se sont développés d'autres thèmes complémentaires servant à cristalliser des systèmes privilégiés d'alliance (panarabisme et panafricanisme, socialisme, tiers mondisme, anti-impérialisme...). Ceci se situe dans la phase où des classes dirigeantes cherchent à assurer leur pouvoir à travers l'affirmation de la souveraineté de l'Etat à l'intérieur et à l'extérieur, là par la mobilisation et l'encadrement, ici par des actes parfois symboliques d'indépendance, ou encore par la constitution d'un tissu d'alliés, sinon d'une zone d'influence, une clientèle.

Dans la mesure où l'Islam est une valeur commune à un vaste espace, il est un fait social non-négligeable dans les compétitions internes et internationales. Mais il n'est pas au centre des rapports entre l'Afrique du Nord et l'Afrique sudsaharienne. Il ne peut pas l'être dans un contexte de laïcisation du pouvoir politique notamment chez les interlocuteurs sudsahariens. Il est seulement un lien, un facteur de communication, qui peut servir à la transmission d'un autre message, d'une autre conception globale du monde plus ou moins sécularisée, plus ou moins formalisée, ou tout simplement à légitimer des prétentions hégémoniques. La place de l'Islam sera alors largement tributaire des choix fondamentaux des initiateurs de l'offensive diplomatique (à savoir les dirigeants d'Afrique du Nord), et de la situation interne de l'Islam dans les Etats visés. Elle ne sera pas la même chez Qaddhafi, chez Nasser, ou chez Boumediène, dans les rapports avec le Sénégal, le Nigeria ou la Tanzanie.

A. L'ISLAM DANS L'IDÉOLOGIE DES CLASSES DIRIGEANTES.

Selon L. Bernardini, « l'Islam peut être utilisé, sur le continent africain, par les pays arabes, soit aux fins de propagation de la foi, soit comme simple support d'une politique » (39). Sur la base de cette distinction, l'auteur oppose alors l'action de la Libye (ou de l'Arabie Séoudite) et celle de l'Algérie, qui serait alors l'héritière de l'Egypte nassérienne. Mais une opinion répandue veut que ce soit Qaddhafi qui ait repris le flambeau nassérien, et l'on peut se semander si l'occupation du nord tchadien, sinon du nord nigérien, se situe simplement dans une perspective de prosélytisme religieux.

Ces références nous montrent la difficulté qu'il y a à effectuer une typologie claire et définitive. Comme toute croyance, l'Islam est manipulé par

(39) In *Maghreb-Machreck*, 76, avril-juin 1977, p. 75.

les forces politiques dans le cadre de la lutte pour le pouvoir. Plus que d'autres croyances, parce que ses structures sont éclatées, parce que le dogme y est moins figé, chacune de ses forces peut se proclamer investie d'une mission privilégiée ou détentrice d'un message original. Le développement du mouvement modernisant réformiste dans la période contemporaine accentue ce pluralisme, d'autant que, dans le cas de l'Afrique du Nord, il n'y a plus de leader politique qui ait aussi une légitimité religieuse traditionnelle, sinon le roi du Maroc, c'est-à-dire celui qui, dans le champ politique, se trouve avec la Tunisie laïque le plus lié à l'occidentalité.

Dans ces conditions, les analyses faites à Rabat, Alger, Tunis, Tripoli et le Caire sur l'importance à donner à l'Islam dans ses relations avec le Tiers Monde (et l'Afrique en particulier) sont radicalement différentes et varient dans le temps au gré des circonstances ou des changements de dirigeants. L'écho que ces analyses (et les pratiques qui en découlent) recueillent au sud du Sahara est soumis aux mêmes contingences de ce que l'on appelle trivialement la raison d'Etat, autrement dit aux exigences du Pouvoir.

a) *Islam et politique hégémonique nord-africaine.*

Les différents Etats d'Afrique du Nord ont très tôt essayé de courtiser les nouveaux Etats sudsahariens, sinon de s'y créer une clientèle. La fraternité amplement évoquée dans le discours diplomatique n'est pas pure fiction. L'Islam s'inscrit dans le champ idéologique plus vaste du tiers mondisme, idéologie de libération et d'affirmation de soi dont les implications s'étendent à toutes les dimensions des activités et de la pensée humaines. Mais parce que justement, comme toute religion, l'Islam s'inscrit dans une totalité qu'il ne domine pas (ou qu'il ne domine plus), il se retrouve en situation d'accessoire au service de politiques étatiques nationalistes rivales.

1) *L'Islam, fond commun.*

Indépendamment des facteurs matériels (encore que, nous le verrons, ceux-ci ne soient pas négligeables dans la conjoncture actuelle) le succès d'une Révolution dépend de son aptitude à rayonner. Le nationalisme anti-colonialiste a été capable de s'étendre à l'ensemble des peuples colonisés, en dépit de leur diversité. Historiquement, le monde arabe a constitué l'un des foyers de cette révolution. En tant que religion d'opprimés soumis à la tentative d'hégémonie culturelle de l'Occident, l'Islam — dont on pourrait rappeler la richesse de la production culturelle et scientifique à l'époque médiévale — avait sa place dans l'aspiration à l'égalité des peuples. Déjà apparaît la confusion qui s'établit entre l'islamité et l'arabisme des grands savants, littérateurs et historiens du Proche-Orient médiéval. Toutefois, sur le terrain politique, l'important n'est pas là dans la phase nationaliste. Il s'agit de nier la supériorité dogmatiquement et matériel-

lement affirmée par l'Occident colonisateur. A défaut de pouvoir immédiatement le faire sur le terrain matériel, le combat est mené sur le terrain culturel, et dans ce cas, peu importe la couleur de la peau, les dieux que l'on adore, dès lors que l'on est dépendant, c'est-à-dire que les valeurs autochtones sont ridiculisées, niées et combattues.

La liaison entre religion, nationalisme et action diplomatique est particulièrement évidente dans la « Troisième Théorie Internationale » de Qaddhafi, théorie qui n'est pas fabriquée par l'Homme, mais qui est basée sur la Vérité intangible. « C'est l'objet de la troisième théorie internationale que de faire revivre les vertus religieuses parmi les hommes et les nations » (40). Il ne s'agit pas nécessairement (cela dépend des discours) de mener une guerre sainte contre les autres religions chrétiennes ou juives, mais d'inciter hommes et nations à vivre religieusement, hors du matérialisme capitaliste et de l'athéisme communiste. Cet idéal d'un monde politique spiritualisé constitue le message par lequel le colonel libyen cherche à légitimer ses initiatives parfois hasardeuses. Il est vrai qu'il a quelque peine à dépasser les contradictions nées de la superposition du religieux (apparemment placé au sommet), du sociologique (l'arabisme), du politique (conflit du Moyen-Orient, rapports avec les autres capitales nord-africaines et du Golfe (conflit Est-Ouest), et des préoccupations matérielles (politique pétrolière, achat d'armes...).

Si l'on retrouve chez Qaddhafi le développement d'une « Philosophie de la Révolution » (arabe ? islamique ? tiers mondiste ?) dont la première version est l'œuvre de Nasser, il est probable qu'en insistant sur l'Islam (sans aucun doute par conviction, mais le leader libyen sait bien que cela peut être instrumental dans une perspective hégémonique), il se trouve placé devant des impasses que Nasser lui-même n'avait guère pu éviter, alors même que le Raïs (là aussi par intime conviction et par calcul) avait fait de la religion une justification accessoire de sa prétention au leadership égyptien sur l'Afrique. Il est vrai que l'Égypte avait d'autres atouts à jouer, de par son histoire préislamique, la réelle continuité avec l'Afrique sudsaharienne qui par le Nil remontait jusqu'à l'Ouganda, et par la Mer Rouge atteignait la côte d'Afrique orientale, de par aussi le combat de pionnier mené depuis 1952 par les jeunes officiers égyptiens pour le neutralisme (41). Pour Nasser, l'essentiel, dans sa diplomatie africaine, n'est pas dans la religion, mais dans l'anti-impérialisme, la lutte contre la dépendance sous toutes ses formes.

C'est en ce sens alors qu'aujourd'hui l'idéologie de la diplomatie africaine de l'Algérie constitue, bien plus que celle de la Libye, le prolongement de la conception nassérienne. Bien sûr, note B. Etienne « l'authentique algérianité est aussi musulmane » mais le rôle attribué à la religion est de mobiliser la société d'abord pour résister (à la colonisation, au néo-colonialisme), ensuite à travers l'image de l'Islam conquérant, dynamique, pour

(40) Voir le discours d'ouverture de la Conférence internationale des mouvements de jeunesse (Tripoli, 14.5.1973), in *Africa Contemporary Record 1973-1974*, p. C. 99-102.

(41) Voir ISMAEL (T.Y.) : « *The U.A.R. and Africa: Egypt's policy under Nasser* » Northwestern University Press, 1971, notamment, p. 142-154.

accomplir la révolution, et avant tout la construction de l'Etat (42). Ce discours à usage interne est probablement transposé au niveau international, en insistant essentiellement sur l'Islam, illustration de l'authenticité et instrument de résistance, mais en dehors de certaines conférences internationales interarabes ou islamiques, la référence est fort discrète. En tout cas, l'appartenance confessionnelle dominante du partenaire sudsaharien n'est qu'un critère marginal dans la diplomatie de l'Algérie socialiste, de même que dans la diplomatie du royaume chérifien.

L'histoire des relations entre le Maroc et les Empires soudanosahéliens n'était pas une bonne illustration de la contribution de l'Afrique du Nord à la liberté et au développement de l'Afrique noire. Bien plus, l'impérialisme marocain se manifeste à nouveau au moment des indépendances à l'égard de la Mauritanie, pour se concrétiser plus tard au détriment du Sahara occidental. La spécificité des liens que l'Islam avait non pas tant provoqués qu'accompagnés (43), le caractère semi-théocratique du pouvoir à Rabat alors que les pouvoirs politiques africains se veulent laïques, expliquent sans doute ce paradoxe qui fait que le régime nord-africain le plus religieux est, avec la Tunisie, celui qui insiste le moins sur l'islamité en tant que fondement d'une diplomatie. Ce qui ne veut pas dire que dans la pratique elle soit absente.

On ne saurait oublier en effet que les cinq Etats d'Afrique du Nord participent aux Conférences islamiques (où ils retrouvent certains Etats sud-sahariens) destinées à l'origine à consolider et élargir le front anti-israélien. Aussi différents soient-ils, les dirigeants d'Afrique du Nord trouvent dans le conflit avec Israël une illustration contemporaine du fait que l'Islam est menacé par l'impérialisme et qu'il est une religion de résistance aux violations du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes perpétrées par l'Occident. Le discours s'adresse alors non seulement aux classes dirigeantes sud-sahariennes, mais aux masses musulmanes, membres de la communauté des croyants qui ont un devoir de solidarité avec leurs frères opprimés. Par ce biais, il s'agit de faire pression sur les dirigeants qui ont accepté sans réticence de bénéficier de la coopération israélienne. Toute initiative privée, tout événement qui vont dans le sens du renforcement de l'Islam au sud du Sahara sont bien accueillis (quand ils ne sont pas encouragés) en Afrique du Nord, car ils rendent plus facile la dénonciation d'Israël. Toutefois, la cristallisation sur le problème israélien aboutit à des choix politiques sinueux qui compromettent autant l'efficacité de la politique subsaharienne de l'Afrique du Nord que la cohésion même de celle-ci.

2) *L'Islam, objet de manipulations profanes.*

Les leaders nord-africains ont pu utiliser (ou utilisent encore) la religion pour trouver au sud du Sahara des soutiens dans le conflit du Moyen-

(42) ETIENNE (B.) : « Vocabulaire politique de légitimité en Algérie », AAN 1971, p. 99-100.

(43) Voir TRIMMINGHAM (J.S.) : « A history of Islam... », op. cit.

Orient. Cette généralité étant posée, il y a plusieurs façons d'utiliser la religion en politique et l'usage qui en est fait dans les frontières de la société étatique interfère sur son usage à l'extérieur.

Des différences importantes ressurgissent alors, qu'illustrent les conflits interarabes en général (avec notamment l'ambiguïté des relations avec l'Arabie wahhabite, gardienne des lieux saints) et inter-nord-africains en particulier (Maroc-Algérie, Libye-Egypte...). A un premier niveau, on peut distinguer ceux qui se présentent d'abord comme un pouvoir laïque de ceux qui font de l'Islam un fondement de leur légitimité politique, sinon spirituelle. La forme extrême de cette tendance se trouve chez Qaddhafi (44). La légitimité religieuse constitue aussi — mais sur des bases toutes différentes — un des piliers de la monarchie marocaine. Le discours politico-religieux est beaucoup plus discret en Egypte tant nassérienne que post-nassérienne, en Algérie, et en Tunisie (45). Cette distinction n'est pas négligeable, car la crédibilité du discours panislamique — et la réserve, sinon la crainte qu'il suscite auprès des classes dirigeantes sud-sahariennes — est en partie fonction de l'importance que revêt la religion dans la pratique interne des pouvoirs politiques nord-africains.

Toutefois, cette première classification est insuffisante, car elle gomme le fait que l'Islam se prête à de multiples manipulations, tant sur le plan théologique du dogme que sur le terrain politique de l'instrument de légitimité. La pluralité des courants théologiques est de tradition dans l'Islam, l'opposition simple entre orthodoxie et réformisme n'étant qu'une simplification excessive. Théologiens, docteurs de l'Islam, confréries se disputent, nous l'avons vu, les adeptes qui sont les mêmes que « les masses » que l'homme politique cherche à séduire. Sur le terrain politique, le message de celui-ci ne s'harmonise pas nécessairement avec celui des chefs religieux locaux avec lesquels il est engagé dans une épreuve de force parfois ouverte (Nasser et les Frères musulmans) (46), parfois feutrée. On arrive alors à un autre schéma opposant l'Islam traditionnel conservateur et l'Islam réformiste, ce dernier pouvant être entendu de façon fort différente, le courant modernisateur cherchant à insérer le Coran dans une politique d'occidentalisation (Tunisie, Maroc) ou à l'opposé dans un socialisme soit religieux (Libye) soit marxisant (Algérie).

Dès lors, l'utilisation de l'Islam dans l'offensive diplomatique nord-africaine au-delà du Sahara ne peut pas être analysée comme si elle s'inscrivait dans un champ clos afro-arabe. Elle ne laisse pas indifférentes les grandes puissances occidentales et communistes qui vont chercher à en tirer parti. On distingue alors les cas où le facteur islamique s'inscrit dans une politique de stabilisation des zones d'influence préexistantes (diplomatie du Maroc, défenseur des intérêts occidentaux) et ceux où à l'inverse il est

(44) Voir BLEUCHOT (H.) : « Les fondements de l'idéologie du colonel Mu'ammarr al-Kadhafi », *Maghreb-Machreck* 62, mars-avril 1974, p. 21-27.

(45) Pour les Etats du Maghreb, voir les contributions réunies sous le titre « Elites, Pouvoir et Légitimité au Maghreb », *AAN*, 1971, p. 3-232.

(46) СРЕСЛИУС (D.M.) : « The Ulama and the State in Modern Egypt », Ph. D. Thesis. Princeton University, Dept. of History 1967.

au service d'une stratégie de changement ou de subversion (politique nassérienne, libyenne). Les Etats d'Afrique du Nord — et l'Islam — sont alors réduits, volontairement ou non, au rang de relais d'impérialismes qui les manipulent ou les récupèrent pour défendre des avantages, des privilèges qui n'ont pas de rapport avec la cause islamique. En ce sens, ce qui rend le colonel Qaddhafi gênant tant pour les chancelleries du nord que pour les chefs d'Etat du sud-saharien, c'est qu'il ne se situe pas clairement dans le clivage Est-Ouest. Cet hégémonisme « sui generis » devient alors la cible de critiques venant de tous les horizons (africains, nord-africains, occidentaux, marxistes...) alors que celui plus manifeste encore du Maroc, clairement situé à défaut d'être beaucoup plus solidement fondé que celui de Qaddhafi, est (dans un premier temps) mieux accepté (47).

Quoiqu'il en soit, mis à part, le cas libyen, il apparaît donc que la politique sud-saharienne des responsables des Etats d'Afrique du Nord n'a finalement pas grand-chose à voir avec la « guerre sainte ». Il s'agit simplement d'utiliser une certaine continuité socio-culturelle pour propager le socialisme ou le capitalisme, ou au contraire pour leur résister, ces termes étant eux-mêmes susceptibles d'interprétations locales différentes. Ce Dar Al Islam existe, mais aujourd'hui les capitales arabes ne sont pas d'accord pour savoir quel est le destin terrestre à propager dans la communauté des croyants.

b) *Islam et pouvoir politique africain.*

Il est certain que par le passé le nationalisme arabe a servi de modèle dans le développement du nationalisme africain qui a suivi une évolution parallèle, avec le passage d'un nationalisme culturel à un nationalisme politique, avec comme perspective idéale la transcendance des particularismes locaux. Au panarabisme fait écho le panafricanisme. Mais l'écho ne fait que répondre sans se confondre avec la voix originelle. L'Islam ne pouvait être qu'un trait d'union partiel, dès lors qu'il était reconnu que ses foyers étaient dans le monde arabe et qu'il n'avait de sens que dans la frange sahélo-soudanienne de l'Afrique noire. Certes, il était présent sur la côte orientale africaine, mais il y conservait un caractère fortement allogène, quand il n'était pas le symbole d'une forme d'impérialisme et d'exploitation (voir la révolution de 1964 à Zanzibar) (48).

Tout discours par trop panislamique était au départ inquiétant aux yeux de leaders politiques avant tout soucieux d'affirmer leur souveraineté et leur volonté d'être maîtres de leur destin. Malgré les rapprochements spectaculaires, le terrain d'entente entre Nkrumah et Nasser est resté

(47) Le problème est que la fixation de QADDHAFI sur l'Islam et l'anti-israélisme l'a conduit à une politique africaine que l'on pourrait qualifier de spontanéiste reposant sur une vision et non sur une analyse poussée de la situation (rapports de forces, enjeux locaux, etc.).

(48) Ceci explique que les développements qui suivent ne sont dans l'ensemble valables que pour les Etats de la zone sahélo-soudanienne, et sans pertinence au-delà, notamment en Afrique orientale.

limité à la dimension négative de l'anti-impérialisme. S'il est fait usage de la religion dans l'action des Etats sud-sahariens, c'est avec la circonspection qui s'impose à des pouvoirs laïques. L'Islam, ici comme au nord, se trouve réduit à l'état d'instrument d'une politique d'affirmation de l'Etat à la fois vis-à-vis de l'extérieur et vis-à-vis des forces sociales internes.

1) *L'Islam, instrument d'une politique d'indépendance.*

Il serait redondant de reprendre ce qui a été dit sur le lien qu'il est possible d'établir entre l'Islam, religion des peuples opprimés et la volonté d'affirmation de soi, sur l'Islam, légitimateur de structures sociales refuges permettant d'échapper à ou de réduire l'impact de la colonisation occidentale, même si cette fonction ressort plus de l'idéologie au sens marxien (conscience fausse) que de la réalité historique.

Il reste que dans une perspective de lutte pour l'affirmation de son identité, il peut être opérationnel pour l'Etat post-colonial de chercher à s'affirmer d'abord culturellement, afin de bien montrer que l'assimilation ou l'acceptation des valeurs occidentales n'est pas inconditionnelle, mais sélective. L'Islam a pu intégrer plus que d'autres religions les valeurs traditionnelles, généralement pré-coloniales. Plus que les religions autochtones, il peut prétendre à un certain prestige, de par sa richesse passée et ses survivances actuelles vigoureuses, comme la langue (swahili, haoussa). Dans un certain nombre d'Etats, la politique d'authenticité se manifeste d'abord sur le terrain culturel, et la religion fait partie de la culture. La participation des autorités de l'Etat aux fêtes musulmanes constitue ainsi une illustration parfois spectaculaire de l'indépendance, au sens restreint de non-inféodation à l'Occident.

L'existence d'organisations internationales centrées sur le Moyen-Orient (Ligue arabe, Conférence islamique...) constitue un autre site où la présence peut être interprétée dans le même sens, sans pour autant créer des obligations trop strictes ou impliquer un alignement trop manifeste sur l'un des deux blocs. Ainsi les membres sud-sahariens de la Conférence islamique ne se recrutent pas parmi des dirigeants qui seraient mûs par une forme de fanatisme religieux, mais essentiellement des Etats forts modérés soucieux de se dédouaner de liens de clientèle avec l'Occident par ailleurs fort étroits (49). L'Etat qui comporte la plus forte population musulmane n'a d'ailleurs pas éprouvé le besoin d'y adhérer, car il a d'autres moyens d'affirmer sa souveraineté : il s'agit du Nigeria (50). Plus largement, l'existence d'importantes populations musulmanes constitue un argument fort pour la diversification des relations diplomatiques des Etats africains. Or, l'intensité des échanges de mission diplomatique constitue un des premiers indices de l'influence internationale d'un Etat, donc de son existence.

(49) Sont membres de la Conférence islamique : Sénégal, Niger, Somalie, Guinée, Mauritanie, Guinée-Bissau, Gabon, Ouganda, Haute-Volta, Tchad.

(50) Cet exemple nous rappelle que la participation aux conférences islamiques ne doit pas être seulement lue à travers ce prisme de l'affirmation de la souveraineté. Elle répond aussi à des préoccupations internes. Voir *infra*.

Dans un contexte d'instabilité politique, le facteur islamique peut être aussi utilisé pour rechercher à l'extérieur une reconnaissance, donc une légitimité, qu'il serait hasardeux de trouver à l'intérieur de l'Etat. Il était devenu rare qu'un nouveau maître issu d'un coup d'Etat n'obtienne pas la reconnaissance de ses partenaires africains. Mais certains ont eu des difficultés passagères, parmi lesquels Idi Amin Dada. Dans la conjoncture socio-religieuse particulière de l'Ouganda, le dictateur isolé chercha dans les Etats arabes les soutiens dont il avait besoin, donnant pour gage de ses bonnes dispositions une politique systématique de promotion de l'Islam, sinon de revanche de la minorité musulmane marginalisée depuis un siècle sur les élites et les masses chrétiennes. L'établissement de relations étroites avec les capitales arabes contribua au désenclavement du Maréchal, et la politique promusulmane de celui-ci — et sa politique anti-israélienne à la limite du caricatural — a réussi à aveugler les capitales arabes, et notamment la Libye, sur ce qu'étaient les intérêts à long terme des Etats arabes en Afrique orientale. L'exemple ougandais montre que le facteur religieux intervient aussi dans le fonctionnement du système politique interne.

2) *Islam et contrôle social.*

La préoccupation première des dirigeants politiques d'Afrique noire est au moins de construire l'Etat, au mieux de créer la Nation afin de consolider les bases de leur pouvoir. La société étatique est en effet éclatée en une pluralité de forces sociales dont est tributaire leur domination politique. Ces forces sociales reposent sur des bases diverses, et leurs animateurs ou leurs chefs ont une autorité dont le fondement peut être ethnique, religieux, économique, idéologique, ces différents fondements étant susceptibles de se superposer, accentuant ainsi la puissance du chef, comme dans les confréries sénégalaises.

L'Islam constitue ainsi la base de certains pouvoirs sociaux capables de résister efficacement aux tentatives de l'Etat pour contrôler la société civile. L'autonomie de ces pouvoirs a été telle que dans le passé ils ont organisé leurs propres réseaux de relations transnationales, concrétisées par le pèlerinage et, pour ce qui concerne l'Afrique du Nord, l'envoi d'étudiants dans les universités islamiques comme al-Azhar ou al-Qarawiyyin. Les relations échappaient à peu près totalement au contrôle de l'Etat colonial comme de l'Etat post-colonial. Or leur importance politique n'était pas négligeable dans un contexte de lutte pour le pouvoir et d'affrontements idéologiques. Parallèlement à l'enseignement religieux, les jeunes élites sud-sahariennes se trouvaient plongées dans un milieu politique souvent différent de celui de leur pays d'origine, notamment lorsqu'ils se rendaient à al-Azhar dans les années 60 (51) ou en Libye aujourd'hui. A leur retour, ils apportaient un message idéologique pas toujours conforme à celui de leurs dirigeants, sinon résolument contestataire ou révolutionnaire, et comme dans leur pays l'organisation de la société privilégie la formation occidentale, ces

(51) Voir sur ce point ISMAEL (T.Y.), *op. cit.*, et CRECILIOUS (D.N.), *op. cit.*

jeunes diplômés en langue arabe ne trouvaient guère d'emploi à la mesure de leur qualification technique; ils constituaient alors une masse dynamique d'opposants particulièrement dangereux dans les Etats islamisés. Par ailleurs, les liens religieux transahariens permettaient de mettre les masses africaines — et là encore en particulier la jeunesse — au contact direct de lettrés ou de lecteurs du Coran nord-africains qui apportaient avec le message divin le message profane de tel ou tel leader arabe.

Il importe donc pour l'Etat africain de mettre un terme à ce processus de socialisation de la jeunesse qui lui échappe. Mais ce n'est pas seulement dans ce domaine que l'Islam est important. Dans certains cas, les structures religieuses contrôlent un autre secteur vital pour l'appareil d'Etat : l'économie. Le système confrérique peut servir de support à d'importantes transactions commerciales clandestines pour le plus grand profit (évaluable en devises et en pouvoir) de certains chefs religieux qui non content de contrôler les âmes contrôlent aussi les bras.

Dans ces conditions, compte tenu de ses faibles capacités, l'Etat africain ne peut guère envisager l'épreuve de force, et la tactique généralement adoptée a été celle de la récupération, menée le plus souvent avec la complicité latente des Etats d'Afrique du Nord. Sous réserve d'une réflexion plus approfondie, disons qu'un concours de circonstances fortuit a fait qu'à la même époque (début les années soixante-dix) les Etats arabes en général ont entrepris leur offensive diplomatique intensive au sud du Sahara, où les régimes en place avaient des raisons de prêter une attention particulière sur les communautés musulmanes, soit qu'elles aient été le lieu d'une opposition larvée explosant parfois en se réclamant de Qaddhafi ou de Marx (ou des deux), soit qu'elles aient été susceptibles de fournir une alternative à des soutiens défailants (Ouganda d'Amin). Ce concours de circonstances explique que le rôle de l'Islam ait pu être surévalué, d'autant que le monde arabe obtenait ses premiers succès et témoignait sa sollicitude auprès des Etats ayant une forte population musulmane, ce qui donnait à la nouvelle coopération un fondement plus profond que la simple contiguïté géographique.

Les responsables politiques de ces Etats, indépendamment de leur position de principe à l'égard du religieux, ont compris qu'en établissant des relations officielles avec les capitales arabes — et notamment celles où se rendait leur population — ils pouvaient, sous couvert de les améliorer, officialiser et de ce fait contrôler les liens transnationaux privés organisés par les communautés musulmanes. Les Etats arabes avaient d'autant moins d'objection à formuler qu'eux-mêmes menaient une politique de prise en main — sinon de mise au pas — des organisations religieuses. La confusion existait par nature au Maroc; Al-Azhar fut placé sous la responsabilité directe de la Présidence égyptienne en 1961, tandis que l'enseignement privé musulman est en Algérie fortement contrôlé. Il était donc assez aisé de s'entendre entre appareils d'Etat de part et d'autre du Sahara pour décider que pèlerinages, bourses d'études islamiques, envoi d'enseignants coraniques entraient dans le champ de la coopération officielle. Cela voulait dire qu'il devaient être organisés en fonction de la raison d'Etat. C'était

une victoire pour les forces transnationales de l'Islam, puisqu'elles obtenaient une reconnaissance officielle. Mais c'est surtout un succès pour le pouvoir d'Etat, car l'autonomie des réseaux interislamiques était fortement ébranlée, et le pouvoir politique pouvait soutenir qu'il était attentif aux préoccupations des masses musulmanes et retrouver leur soutien; il vaut mieux que Qaddhafi traverse en personne les rues des médinas, mais avec à ses côtés le chef d'Etat, plutôt que de le voir circuler en effigie brandie par des élèves ou des étudiants en colère (52). Dans le même sens, la participation aux Conférences islamiques est un gage de plus de cette attention, ainsi que la traduction du Coran en langues locales. Mais on touche là un domaine délicat sur le plan théologique. Si les gouvernants sud-sahariens en sont partisans, c'est que c'est un moyen de limiter la diffusion de la langue arabe, langue qui est celle aussi des émissions ou des brochures de propagande contestataires.

Le fait islamique a incontestablement facilité le développement des relations et des échanges politiques entre Afrique du Nord et Afrique noire. Etant un des points de départ, il reste à envisager quelle place il occupe effectivement dans ces relations.

B. L'ISLAM ET LA REALPOLITIK.

Le besoin de donner à la coopération interétatique transaharienne une dimension religieuse devait, pour répondre aux objectifs que nous avons vus, se concrétiser. Il ne suffit pas de la conversion éphémère d'un chef d'Etat pour obtenir le ralliement des communautés musulmanes locales (53), même si c'est une condition nécessaire et suffisante, dit-on, pour obtenir des capitaux libyens substantiels.

Le problème est que les documents pour mener une analyse précise font défaut. Les textes des accords intergouvernementaux ne sont guère publiés, les relations privées sont mal connues, et les statistiques disponibles ne sont pas suffisamment affinées pour permettre des comparaisons approfondies. Les bilans sur la coopération effectués par les organisations régionales ou universelles ne portent en général que sur l'aide au développement au sens strict (dans laquelle n'entre pas « l'aide » politique, militaire, ou religieuse. C'est donc à partir de données assez éparpillées qu'il faut s'essayer à une synthèse. On peut dire que tous les Etats d'Afrique du Nord ont recours à peu près aux mêmes modalités de coopération religieuse. Mais, en politique, les apparences ne sont pas négligeables. D'où il est utile de souligner qu'en dépit de ces similitudes, le style est fort différent d'un Etat à l'autre.

(52) Les tabous ayant été brisés, il est permis de dire sans blasphémer que si le développement précédent s'applique mal aux relations ougando-arabes du temps d'Amin, c'est qu'elles relevaient du pathologique.

(53) Il est vrai qu'en l'occurrence il n'y avait pas de communauté musulmane locale importante et qu'il s'agissait de Bokassa, dont on peut dire aujourd'hui sans craindre une mesure de saisie, qu'il s'agit d'un autre cas pathologique.

a) *Les modalités de la coopération religieuse.*

Celles-ci sont généralement définies dans les accords culturels signés entre les gouvernements et comportent l'envoi d'étudiants, la construction de mosquées, de Centres culturels islamiques. A cela s'ajoutent les relations directes qui peuvent s'établir avec des Associations islamiques locales, relations qui se font (en partie) au grand jour dès lors que les rapports entre Etat arabe et Etat africain sont officialisés.

1) *La mobilisation des institutions islamiques par le pouvoir politique.*

En Afrique du Nord sont implantées des universités islamiques réputées où les étudiants trouvent à la fois une éducation religieuse (philosophie de l'Islam, Droit musulman...) et, de plus en plus, un enseignement classique. La survie de ces institutions traditionnelles a généralement donné lieu à des conflits sérieux avec le pouvoir d'Etat. Celui-ci, ayant imposé un droit de regard plus ou moins poussé sur leur action, les utilise pour entretenir ou développer son influence et son prestige international. Le Sheikh d'al-Azhar est devenu un propagateur zélé de « la philosophie de la Révolution » nassérienne, et son université accueille un nombre non négligeable d'étudiants venant d'Afrique noire. Il convient toutefois de remarquer que la plupart des étudiants africains ne sont pas inscrits dans le cycle normal des études, mais dans un cycle particulier (54). On ne sera pas étonné de voir la place prépondérante occupée par les Soudanais, et c'est sans surprise que l'on constate que le reste vient essentiellement de l'Afrique de l'Ouest et de la Corne de l'Afrique. Les étudiants d'al-Azhar ne représentant qu'une partie (la plus importante qualitativement sans doute) des étudiants africains en Egypte (55). L'importance accordée par le gouvernement à ces échanges est confirmée par l'importance des crédits qui leur sont affectés par le gouvernement (375 000 livres égyptiennes en 1963/1964 pour les étudiants étrangers à al-Azhar) et le nombre d'accords bilatéraux prévoyant l'octroi de bourses pour des études islamiques (56).

Mais l'influence officielle d'al-Azhar ne transite pas seulement par les étudiants. Elle passe aussi par les enseignants de l'Université envoyés en mission, mais il semble que l'Afrique noire soit à cet égard assez peu touchée (56). Plus importante paraît être la mise en place de Centres culturels, notamment en Mauritanie, Sierra Leone, Libéria, Ghana, Nigeria, Tanzanie, Somalie (entre 1964 et 1967) et de « Missions islamiques arabes » dirigées par al-Azhar, chaque mission devant comporter une école élémentaire et secondaire, une mosquée, et un centre médical, le tout placé sous la responsabilité d'un aïm d'al-Azhar (57). Ce modèle sera repris par la Libye,

(54) Voir tableaux en annexe.

(55) 30 000 environ en 1964 — y compris l'Afrique du Nord — selon ISMAEL (*op. cit.*).

(56) Voir tableaux en annexe.

(57) Voir ISMAEL (T.Y.), *op. cit.*

par exemple dans l'accord de mars 1977 prévoyant la construction d'un Centre culturel islamique à Lomé.

L'exemple d'al-Azhar constitue sans doute le cas le plus poussé d'association d'une institution universitaire religieuse à la politique d'un gouvernement nord-africain. D'autres universités accueillent des étudiants boursiers d'Afrique noire : al-Qarawiyyin au Maroc, al-Zituna en Tunisie, mais en nombre plus limité, tout comme les « Instituts islamiques d'enseignement religieux » algériens (qui accueillent des adolescents d'une quinzaine d'Etats africains, boursiers du gouvernement algérien) (58) ou l'« Institut d'études islamiques » libyen, spécialement ouvert en 1973 pour les musulmans des pays non arabes.

D'une manière plus générale, les accords de coopération signés entre Etats d'Afrique du Nord et Etats africains comportent un volet « coopération culturelle ». De tels accords ont été passés avec la plupart des Etats sud-sahariens par l'Egypte, la Libye, et l'Algérie, plus rarement par le Maroc. C'est en application de ces accords que sont accordées des bourses d'enseignement islamique ou la participation à la création de Centres de recherche ou de documentation destinés à donner à la culture islamique un statut scientifique, sinon à propager le Coran auprès des populations des Etats où ils sont implantés.

A ces réalisations, à ces projets, s'ajoutent les constructions des mosquées qui paraissent constituer une clause quasi-obligatoire dans les accords de coopération conclus avec la Libye qui ne dispose pas d'universités prestigieuses pour développer sa clientèle politique à travers le rayonnement culturel religieux. Outre l'exemple peut-être extrême du Niger (59), les Libyens ont pu acquérir une solide réputation non usurpée de bâtisseurs de minarets à travers l'Afrique sud-saharienne, de la Gambie à l'Ouganda, en passant par des Etats aussi peu islamisés que le Gabon. Malgré ses efforts, le Maroc est loin de la frénésie constructive de Qaddhafi.

De même, peu d'Etats nord-africains ont les moyens financiers pour rivaliser avec la Libye dans la politique de *subvention directe des associations musulmanes* qui existent dans de nombreux Etats africains. Ainsi, la Sierra Leone Arab Friendship Society ou la Gambia Muslim's Association reçoivent périodiquement un chèque de l'Ambassade libyenne. Il n'y a guère que l'Arabie Séoudite qui concurrence Tripoli sur ce terrain pour le plus grand profit des associations bénéficiaires, souvent animées par une bourgeoisie d'affaire et commerçante qui voit ainsi son influence interne augmenter (60).

Les pouvoirs séculiers nord-africains peuvent donc s'appuyer sur les structures religieuses pour développer leur influence internationale. Mais ils peuvent aussi intervenir directement notamment dans des situations de conflit.

(58) Voir TURIN (Y.) : « La culture dans l'authenticité et l'ouverture au Ministère de l'Enseignement originel et des Affaires religieuses », AAN 1973, p. 101-102.

(59) Voir annexe.

(60) L'Egypte de Nasser avait aussi établi des relations directes avec certaines associations ou partis, mais le soutien accordé était plus politique que strictement financier.

2) *La coopération politique à base islamique.*

Il est beaucoup plus difficile de déceler la part de la religion dans les autres formes de relations interétatiques. On peut seulement d'abord rappeler ici que la zone de prospection politique des Etats nord-africains (sauf le Maroc (61) et surtout la Tunisie) s'est élargie progressivement en fonction de la carte de densité des populations musulmanes. Les premiers partenaires ont été recherchés de la Mauritanie à la Somalie (Sénégal, Mali, Niger, Tchad, Soudan). Puis le mouvement s'est étendu progressivement vers les Etats ayant une population islamisée moins nombreuse ou moins influente. Ces zones étant atteintes, l'offensive se ralentit et piétine en Afrique centrale, en Afrique orientale et en Afrique australe, et l'aide technique ou financière arabe et nord-africaine demeure essentiellement concentrée sur la Mauritanie, le Soudan, accessoirement la Somalie, les Etats africains non musulmans ne représentant qu'un pourcentage infime du total des bénéficiaires de l'aide arabe au développement.

Dans les zones de conflit, les Etats nord-africains ont pris position, au moins dans un premier temps, pour le « camp » musulman. Il est intéressant de noter que dans les statistiques d'al-Azhar, l'Erythrée était classée à part; le nationalisme érythréen a bénéficié longtemps du soutien unanime du monde arabe parce qu'il était perçu comme un nationalisme arabo-islamique. Aujourd'hui, les cartes sont quelque peu brouillées par d'autres considérations. L'installation d'un pouvoir révolutionnaire à Addis-Abeba a provoqué un renversement partiel des alliances, les Etats arabes révolutionnaires découvrant alors qu'il y avait aussi des musulmans éthiopiens tandis qu'il était possible à l'Égypte et à d'autres Etats arabes d'arguer de la solidarité religieuse pour légitimer leur soutien diplomatique et militaire à la Somalie lors de la guerre de l'Ogaden contre l'Éthiopie. Les guerres de religion n'existent plus, mais la religion constitue encore un instrument de légitimation de prises de position politiques ou d'envoi de troupes ou de matériel: le mélange des préoccupations profanes et de l'Islam apparaît encore aujourd'hui dans les déclarations de certains mouvements subversifs qui sont à peu près certains de trouver une oreille attentive en Libye pour peu qu'ils se proclament musulmans (62).

Plus que les différences dans les modalités des relations à travers le Sahara, ce sont des différences dans le style qui est donné à ces relations qui retiennent l'attention.

(61) Certes le Maroc s'est fortement intéressé à ses confins du sud. Ce n'est plus de l'influence, mais de la conquête pure et simple.

(62) Voir in *Jeune Afrique* (12 septembre 1979 et les numéros suivants) les remous provoqués par « l'Affaire Médina », « rebelle » malien réfugié en Libye où il est supposé préparer la lutte armée au nom du peuple et de Dieu, la Libye subvenant à tous ses besoins. Cf. aussi l'article de M. BLEUCHOT dans le présent volume (NDLR).

b) *Les différences de style.*

La religion est utilisée aux fins de propagande. Mais suivant l'idéologie des dirigeants, suivant la nature des rapports existant localement entre appareil d'Etat et pouvoir religieux, la forme de cette propagande change. A la simple échelle des cinq Etats nord-africains, on peut constater à travers ces différences de style la part relative qu'occupe l'Islam dans la politique clientéliste qu'ils mènent. On peut distinguer le style ostentatoire au sens de Veblen, le style électronique au sens de Mac Luhan et le style instrumental — ou matérialiste — au sens banal.

LE STYLE OSTENTATOIRE caractérise la politique libyenne de Qaddhafi. On veut dire par là qu'en toute occasion, le dirigeant libyen justifie sa politique africaine ou critique la politique africaine d'autres Etats d'abord par l'Islam. Ainsi la chute de Bokassa, provoquée par la France, est-elle d'abord expliquée comme une manœuvre impérialiste en vue d'endiguer la poussée de l'Islam (63), de même que le soutien militaire accordé au maréchal Amin pour le sauver de sa chute était accordé à un défenseur de la Foi, victime d'un « fanatique » chrétien (Nyéréré). Nous avons rappelé que l'obtention d'une aide technique ou financière libyenne était soumise à l'acceptation de contreparties religieuses : construction de mosquées, ou plus spectaculairement conversion à l'Islam de la classe politique.

La place de l'Islam est donc particulièrement spectaculaire dans la diplomatie libyenne. Au-delà du discours, il y a des faits, mais des faits qui montrent les limites des moyens disponibles à Tripoli : si la Libye a de l'argent, elle n'a guère d'experts en nombre suffisant ou de technologie à exporter. Alors elle intervient dans le champ symbolique où les investissements sont improductifs en termes économiques (donc peu d'Etats peuvent s'engager sur ce terrain) quitte à compenser en intervenant ici bas dans le domaine bancaire (création de banques islamiques mixtes). A la limite, la fixation sur la dimension religieuse d'une situation explique en partie les incohérences et les échecs successifs qu'accumule avec persévérance Tripoli au sud du Sahara, notamment lorsque pour soutenir la propagation de la Foi ou assurer la protection des établissements bancaires il envoie un corps expéditionnaire. Mais le style ostentatoire, quelque peu spontané dans le cas étudié, peut être maîtrisé et plus organisé. Il change alors de nature, et pour insister sur l'instrument privilégié de diffusion, on peut parler de STYLE « ÉLECTRONIQUE ».

Le développement d'un style électronique de propagande islamique suppose non seulement un choix politique, mais aussi une infrastructure dont ne dispose pas encore la Libye. Par contre, Nasser, à partir des moyens dont disposaient à la fois l'Etat et l'Islam, a pu très tôt (1953) développer une action de propagande reposant sur les médias : diffusion d'écrits, de brochures, de films, et surtout d'émission radiophoniques en langue locale. Le programme initial (1/2 heure quotidienne en Swahili vers l'Afrique de l'Est

(63) *Le Monde*, 25 septembre 1979.

en 1954) se développe régulièrement pour atteindre en 1963 766 heures d'émission par semaine en diverses langues (français, anglais, haoussa, lingala, peul, somali, amharique) couvrant l'ensemble du continent. Les émissions d'Etat comportaient toujours en ouverture une lecture du Coran. Parallèlement, « the Voice of Islam » diffusait (en différentes langues) depuis al-Azhar 13 heures de programme quotidien où les différents aspects de la religion occupaient une place nettement plus importante, Radio le Caire étant surtout destiné à diffuser l'idéologie nassérienne.

L'importance de cette forme de propagande dépend du développement du transistor. Or, ce fut l'une des priorités des nouveaux dirigeants des Etats africains que de doter leur peuple — souvent analphabète — des moyens d'entendre leurs discours et mots d'ordre jusqu'aux zones de brousse les plus reculées. Une fois les transistors ainsi distribués, il était facile de choisir son émetteur préféré ou conseillé par le marabout local.

L'Egypte aurait souhaité ne pas en rester à cette forme d'action, mais la situation locale, les exigences militaires l'empêchèrent de se doter d'autres moyens d'influence.

Le style MATÉRIALISTE ou INSTRUMENTAL ne laisse que peu de place à la religion en tant que telle. L'ouverture vers l'Afrique s'appuie plus sur le commerce que sur les âmes. L'Algérie préfère trouver des clients pour ses camions et autres productions agricoles ou industrielles (d'où les relations importantes avec des Etats comme la Côte d'Ivoire), des alliés pour sa politique tiers mondiste (d'où les relations avec la Guinée, le Congo Brazzaville ou Madagascar) que des fidèles dont l'allégeance à un pouvoir religieux pouvait altérer le militantisme anti-impérialiste.

c) *Les limites à l'utilisation du facteur islamique.*

En se situant partiellement sur le terrain du panislamisme, la diplomatie nord-africaine a pu obtenir certains succès. Mais ceux-ci paraissent somme toute marginaux. Autrement plus décisive paraît être en particulier la diplomatie fondée sur la solidarité des producteurs de matières premières, même si celle-ci est, à la réflexion, sujette à discussion (64). Plus important encore est l'établissement de liens privilégiés entre dirigeants partageant la même idéologie politique. Les alliés les plus évidents du Maroc ou de l'Algérie ne sont pas des Etats musulmans, mais des dirigeants conservateurs pro-occidentaux (Gabon, Zaïre) ou des dirigeants socialistes-tiers mondistes (Guinée, Bénin, Angola...). Les références directes à l'Islam sont même à l'origine des réserves manifestées à l'égard des avances arabes et nord-africaines, comme dans le cas des Etats de l'Afrique orientale préoccupés avant tout par leur sécurité, leur stabilité politique interne, et par le déficit de leur commerce extérieur aggravé depuis la hausse du prix du pétrole, ou dans le cas du Nigeria. Il est remarquable que l'Etat sud-saharien

(64) Cf. CONSTANTIN (F.), COULON (Ch.) : « Solidarité horizontale et dépendance », *RFEP*, n° 130, octobre 1976.

le plus puissant, celui aussi qui comporte la plus importante population islamisée, reste en marge, sinon étranger, aux échanges afro-arabes. Il est vrai que par sa puissance — et en dépit de ses besoins immenses — il est peu susceptible de se laisser traiter en client de quelque Etat arabe ou nord-africain en mal d'hégémonie régionale. Mais surtout, l'expérience de la guerre civile du Biafra l'a rappelé, la puissance même du Nigeria dépend du maintien de son unité, donc de l'équilibre délicatement rétabli entre communautés ethniques et religieuses nettement différenciées. Dans ces conditions, tout rapprochement trop direct avec une capitale arabe quelle qu'elle soit pourrait dangereusement affecter cet équilibre. Ce n'est qu'une fois que la structuration d'une société civile nigériane sera réalisée que peut-être la position du « géant » africain à l'égard des centres du monde islamique pourra être révisée, mais en aucun cas le Nigéria ne pourra être considéré comme un simple client.

Non seulement les références trop poussées à l'Islam provoquent des réserves (65), mais compte tenu de l'interférence avec d'autres croyances, et avec des intérêts précis, elles aboutissent à des contradictions insurmontables. Les exemples les plus typiques s'accumulent dans les zones où la pénétration musulmane est restée faible et où elle a revêtu un caractère nettement impérialiste, c'est-à-dire l'Afrique orientale. L'Egypte depuis Mehemet Ali notamment, s'est toujours imaginée être investie d'une mission sur les peuples nilotiques jusqu'aux Montagnes de la Lune (d'où l'importance relative de l'Ouganda dans les statistiques d'al-Azhar) et plus largement sur la côte orientale de la Mer Rouge et de l'Océan Indien (afin de barrer la route aux Barbaresques persiques, d'où l'importance de la Somalie et de Zanzibar dans ces mêmes statistiques). Seulement la nature des conflits internes ou régionaux contemporains est devenue singulièrement complexe.

Les Somalis islamisés reprochent à l'Ethiopie et au Kenya d'occuper des territoires ethniquement (et religieusement) somalis; les Erythréens (musulmans) ont mal accepté leur intégration dans un Empire éthiopien unitaire; l'Islam est en Ouganda la religion du groupe privilégié des « Indo-Pakistanaïes », mais aussi celle de groupes ethniques locaux rejetés à la périphérie du système politique ougandais à la fin du XIX^e siècle (66). Sur cet arrière plan historique se développe une guerre de libération nationale érythréenne contre un pouvoir central impérial-conservateur, puis marxiste-révolutionnaire. Celui-ci se trouve aussi confronté à une rébellion dans l'Ogaden soutenue par la Somalie (supposée être au départ un valet de l'URSS). Cette résurgence de l'irrédentisme somali inquiète

(65) Voir par exemple l'article « Nouveaux Djouder, nouveaux Haratines », du journal du Parti socialiste sénégalais, *l'Unité africaine* (31 mai 1979). L'auteur de l'article (A.S. KANE) considère comme symboliquement inquiétant le fait que M. Dia ait exposé son programme dans un journal algérien, dénonce l'orientation panislamique des propos du leader sénégalais d'opposition, et conclut « Nous ne sommes pas arabes, nous sommes des nègres soudano-sahéliens... C'est cela que nous sommes et que nous voulons être et non pas les nouveaux Haratines de nouveaux Djouder qui nous arroseraient de pétrole au lieu de poudre ».

(66) Voir KING (N.), KASOZI (A.), ODED (A.) : *Islam and the Confluence of Religion in Uganda 1840-1966*, American Academy of Religion, 1973.

fort le très modéré Kenya, qui craint de se trouver isolé dans un espace régional hostile, car rien ne va plus avec la Tanzanie progressiste et l'Ouganda où règne un dictateur imprévisible consacré Hadji qui, après avoir expulsé les Indo-Pakistanaï, semble vouloir liquider les chrétiens. Dans cet imbroglio, le dictateur en question reçoit la caution religieuse contradictoire de l'Arabie Séoudite et de la Libye, cette dernière ajoutant carrément l'aide militaire au nom de l'Islam. La même Arabie Séoudite, avec l'Iran et l'Égypte — qui a cessé d'être révolutionnaire — arme la Somalie — qui a cessé d'être le suppôt de l'URSS, puisqu'elle combat l'Éthiopie soutenue par l'URSS — ceci au grand dam du Kenya, qui ne comprend pas que des régimes arabes modérés renforcent le potentiel militaire de Mogadiscio, susceptible de se retourner contre Nairobi. Pendant ce temps, les nationalistes érythréens, toujours musulmans, mais divisés en tendances révolutionnaires ou plus modérées, reçoivent de moins en moins de soutien de l'Islam révolutionnaire. L'Égypte, directement et par Soudan interposé continue son soutien, mais la Libye prend ses distances au nom de la nécessaire révolution. Mais comme cette révolution doit être islamique, Tripoli envoie un contingent à Kampala pour arrêter l'offensive des opposants à Amin, soutenus par les troupes de la Tanzanie qu'il est difficile de qualifier de conservatrice, d'autant que voici quelques années elle est née de l'accord d'Union conclu avec l'Afro Shirazi Party de Zanzibar, parti « progressiste » qui avait renversé le régime féodal, mais arabe...

Le résultat est que, son aide militaire ayant fait la preuve de son inefficacité, la Libye se discrédite sur le front ougandais, les relations diplomatiques sont suspendues entre le Kenya et l'Égypte de Sadate (67), le nationalisme érythéen est à la dérive, l'Ouganda aussi, une partie de la population musulmane se réfugiant au sud Soudan chrétien, lequel jusqu'en 1972 était en rébellion contre le nord arabe. Et, pendant ce temps, les nationalistes d'Afrique australe, qu'ils soient victorieux comme en Angola ou au Mozambique, ou encore en lutte comme au Zimbabwe attendent encore que le soutien verbal du monde arabe militant se concrétise sérieusement.

Face à ce tableau désastreux pour le tiers mondisme, pour l'influence nord-africaine, les initiatives marocaines où l'Islam a fort peu à voir paraissent autrement plus efficaces, de même que, sur un tout autre registre idéologique qui laisse l'Islam au rang des accessoires, l'Algérie à la mesure de ses moyens limités, mais qui de ce fait incitent les dirigeants à la circonspection, et en dépit de sa position dans la question sahraouie, peut apparaître comme le seul interlocuteur sérieux pour réaliser une véritable solidarité tiers mondiste, du moins aussi longtemps qu'elle se tiendra à l'écart des attitudes dogmatiques aveugles fondées sur la religion ou tout autre croyance venue d'ailleurs.

Il y a ainsi des continuités historiques remarquables en dépit des bouleversements intervenus depuis près de dix siècles. L'existence d'une

(67) Près d'un an après l'affaire de l'interception d'un avion égyptien chargé d'armes pour la Somalie dans l'espace aérien kenyan, la très officielle Kenya Arab Friendship Association se voit soumise à des tracasseries administratives sérieuses (*Weekly Review*, 24-8-1979).

communauté islamique venue d'Arabie par l'Afrique du Nord n'avait pas fait des systèmes politiques soudaniens des féaux des chefs théocratiques du Nord. Aujourd'hui, les Etats qui s'efforcent d'étendre leur hégémonie se heurtent à la complexité du jeu politique africain contemporain et ne réussissent à se subordonner que des espaces contigus par la seule force des armes. Bien sûr, sans parler des conquêtes (menées avec des armes françaises, américaines ou soviétiques), on peut esquisser les contours de zones d'influence politique transparentes. On pourra y déceler en arrière plan la couleur de l'Islam, mais ce qui domine dans la détermination de ces zones c'est moins la parole du Prophète que celle des centres du capitalisme ou du marxisme officiel; ce sont moins les périples des lecteurs renommés du Coran que les circuits d'investissement des pétrodollars.

François CONSTANTIN* et Christian COULON**

* Chargé de Conférences, Directeur adjoint de la Faculté de Droit et des Sciences économiques de l'Université de Pau et des Pays de l'Adour (Centre de Recherches et d'Etudes sur les Pays d'Afrique orientale).

** Attaché de recherches au CNRS (Centre d'Etudes d'Afrique Noire - Bordeaux).

ANNEXE I
AL-AZHAR ET L'AFRIQUE SUB-SAHARIENNE (1)

I. ENSEIGNANTS D'AL-AZHAR A L'ÉTRANGER.

	1952/53	53/54	54/55	55/56	56/57	57/58	58/59	59/60	60/61	61/62
Total	107	140	171	181	204	208	213	440	550	758
dont :										
Soudan	24	25	24	25	28	26	20	13	11	11
Somalie	5	5	4	11	11	11	18	35	30	39
Erythrée	3	7	6	6	7	4	4	7	7	7
Zanzibar	1	1	—	—	—	—	—	—	—	—
Nigeria	—	—	—	—	—	—	—	—	—	6
Arabie séoudite	40	60	61	73	69	89	71	224	287	311

II. ETUDIANTS ÉTRANGERS.

	1953/54	54/55	55/56	56/57	57/58	58/59	59/60	60/61	61/62	62/63
Total	4 132	4 530	4 355	4 292	2 566	2 835 (2 718)	2 927	3 061	2 761	3 035
dont :										
Soudan	2 415	2 620	2 441	1 500	1 155	1 047 (859)	1 054	976	733	743
Dahomey						—	—	—	—	1
Senegal					111	81 (146)	84	47	52	87
Mali					—	—	—	33	31	42
Gambie					—	6	—	—	—	10
Guinée					—	83	43	30	18	23
Niger					—	—	—	—	—	12
Nigeria					16	12	13	29	17	24
Madagascar					—	—	—	—	—	4
Ghana					—	8 (11)	5	24	14	29
Côte-d'Ivoire	110	119	119	111	5	8	8	8	14	13
Mauritanie					5	5	20	22	16	14
Haute-Volta					2	3	4	6	9	11
Sierra-Leone					5	5	7	22	20	44
Congo					—	—	—	3	2	2
Rwanda Burundi					—	—	—	1	2	1
Liberia					—	—	4	8	6	6
Togo					—	—	—	5	6	12
Tanganyika					—	—	1	11	12	6
Kenya					—	—	—	1	26	8
Afrique du Sud					—	4	—	—	—	2
Tchad					60	59	71	71	67	100
Ouganda	29	31	28	59	11	13 (7)	13	7	7	7
Zanzibar					7	7	10	18	16	17
Ethiopie					91	87	96	107	73	80
Erythrée	359	425	363	304	179	174 (144)	208	190	231	303
Somalie					30	49 (36)	56	66	75	81

(1) Source : CRECIUS (D.N.) : " *The Ulama and the State in Modern Egypt* ". Ph. D. Princeton 1967. Entre parenthèses, les chiffres donnés par DODGE (B.), op. cit.

ANNEXE II
ETUDIANTS AFRICAINS A AL-AZHAR
(1958-1959)

Répartition par discipline

Pays	Total	Cours spéciaux	Instituts religieux	Droit	Théologie	Langue
Total	2 718					
dont :						
Tchad	64	59	2	—	3	—
Sénégal	146	137	1	3	2	3
Nigéria	13	10	—	3	—	—
Ghana	11	11	—	—	—	—
Gambie	6	6	—	—	—	—
Ethiopie	87	57	7	16	3	4
Erythrée	184	162	13	5	2	2
Somalie	36	26	2	4	2	2
Soudan	478	323	55	27	29	44
	257	62	47	56	24	68
	102	70	10	5	9	8
	14	10	—	1	—	3
	8	8	—	—	—	—
Ouganda	7	7	—	—	—	—
Zanzibar	7	7	—	—	—	—
Afrique du Sud	4	2	1	1	—	—

(1) Source : DODGE (B.) : " *Al-Azhar, a Millennium of Muslim Learning* ", p. 210.

ANNEXE III
ACCORDS CULTURELS CONCLUS AVEC L'EGYPTE
(en vigueur en 1967) (1)

Burundi	12 Bourses.
* Cameroun	17 Bourses.
Congo Brazzaville	25 Bourses, 16 Experts.
Côte-d'Ivoire	29 Bourses, dont 15 pour enseignement islamique.
* Ethiopie-Erythrée	14 Enseignants (dont enseignants islamiques).
	1 032 Bourses (dont enseignement islamique).
* Gambie	39 Bourses (dont enseignement islamique).
Ghana	8 Experts.
	61 Bourses (dont enseignement islamique).
Guinée	135 Bourses.
Haute-Volta	20 Bourses (dont enseignement islamique).
Kenya	57 Bourses.
Liberia	28 Bourses.
Malawi	5 Bourses (dont enseignement islamique).
* Mali	88 Bourses (dont enseignement islamique).
Maurice	17 Bourses (dont enseignement islamique).
* Mauritanie	80 Bourses (dont enseignement islamique).
	5 Enseignants islamiques.
* Niger	45 Bourses (dont enseignement islamique).
* Nigeria	192 Bourses (dont enseignement islamique).
	Contribution à la création de l'Islam Center de Kano.
Ouganda	7 Professeurs (dont enseignement islamique).
	75 Bourses (dont enseignement islamique).
Rhodésie Sud	3 Bourses (dont enseignement islamique).
* Sénégal	156 Bourses (dont enseignement islamique).
Sierra Leone	203 Bourses.
* Somalie	330 Bourses (dont enseignement islamique).
	Contribution à la construction du Centre islamique de Mogadiscio.
Tanzanie	190 Bourses (dont enseignement « arabe »).
* Tchad	207 Bourses (dont enseignement islamique).
Togo	6 Enseignements supérieurs.
	35 Bourses.
Zambie	11 Bourses (dont enseignement islamique).

(1) Source : ISMAEL (T.Y.) : *op. cit.*, l'astérisque signale les Etats à forte population musulmane.

ANNEXE IV
L'ASSISTANCE ISLAMIQUE INTERETATIQUE
L'EXEMPLE NIGERO-LIBYEN (1)

1. PROGRAMME D'ASSISTANCE LIBYENNE AU NIGER (au 31-12-1973).

<i>Projets</i>	<i>Engagement</i>	<i>Versé</i>	<i>Disponible</i>
Total :	825 000 000	445 262 098	379 737 902
dont :			
Enseignement arabe	77 000 000	77 285 100	—
Mosquées	93 000 000	—	93 000 000

2. PROJETS DIVERS.

Total :	44 654 807		
dont :			
Emissions religieuses ORTN	1 545 905		
Mosquées :			
Niamey	514 000		
Say	510 300		
Zinder	950 811		
Tahoua	950 811		
Agadez	950 811		
Gouré	500 000	8 232 292	12 026 527
Dogondoutchi	500 000		
Maradi	1 997 449		
Guéchémé	500 000		
Tounfalis-Filingué	450 000		
Gaya	408 110		
Medersa :			
Niamey	15 000		
Agadez	33 330	2 248 330	
Diverses	2 200 000		

3. CRÉATION D'UN INSTITUT ISLAMIQUE. 275 000 000

4. TOTAL DE L'AIDE LIBYENNE PRÉVUE. 1 346 318 507

dont :
 Affecté à action arabo-
 islamique 457 284 527

(1) Source : *Le Temps du Niger*, 7 mars 1974 (Unité : Franc CFA).

BIBLIOGRAPHIE

I. REVUES.

Pour suivre l'actualité des relations islamiques entre l'Afrique du Nord et l'Afrique noire, on se reportera aux revues et annuaires suivants :

- *Africa Contemporary Record*.
- *Année Africaine*, publiée par le Centre d'Etude d'Afrique noire de Bordeaux, Edit. Pédone, Paris.
- *Annuaire de l'Afrique du Nord*, publié par le CRESM d'Aix-en-Provence, Edit. du CNRS, Paris.
- *Maghreb-Machreck*.
- *Revue française d'Etudes politiques africaines*.
- *Revue française d'Etudes politiques méditerranéennes*.

II. OUVRAGES ET ARTICLES.

- ABUN-NASR (J.M.) : " *The Tijaniyya. A sufi order in the Modern world* ", Londres, Oxford University Press, 1965.
- AKINSANYA (A.) : " The Afro-Arab Alliance : Dream or Reality ", *African Affairs* 75 (300), juillet 1976.
- BALTA (P.) : « Les fondements de la politique étrangère des pays arabes du Machreck », *Maghreb-Machreck*, 55, janvier-février 1973.
- BERNARDINI (L.) : « Les relations arabo-africaines avant la conférence du Caire », *Maghreb-Machreck*, 75, avril-juin 1977.
- BLEUCHOT (H.) : « Les fondements de l'idéologie du colonel El Kadhafi », *Maghreb-Machreck*, 62, mars-avril 1974.
- BROWN (G.N.) et HISKETT (M.) : " *Conflict and Harmony in Education in Tropical Africa* ", Londres, G. Allen and Unwin Ltd, 1975.
- CARDAIRE (M.) : « *L'Islam et le terroir africain* », Koulouba, Imprimerie du gouvernement, 1954.
- CONSTANTIN (F.) et COULON (Ch.) : « Islam, pétrole et dépendance, un nouvel enjeu africain », *Revue française d'Etudes politiques africaines*, n° 113, mai 1975.
- CONSTANTIN (F.) et COULON (Ch.) : « Le développement des relations entre l'Afrique noire et le monde arabe en 1972 », *Année africaine 1972*, Paris, Pédone, 1973.
- COULON (Ch.) : « Islam africain et Islam arabe : autonomie ou dépendance ? Africanisation de l'Islam ou arabisation de l'Afrique », *Année africaine 1976*, Paris, Pédone, 1978.
- COULON (Ch.) : « Enseignement islamique et société en Afrique noire : une introduction », *Cahiers de Pédagogie africaine*, n° 1, Bordeaux, 1978.
- CRECILIOUS (D.N.) : " *The Ulama and the state in Modern Egypt* ", Ph. D. Dissertation, Princeton, 1967.
- DODGE (B.) : " *Al-Azhar : A Millenium of Muslim Learning* ", Middle East Institute, Washington DC, 1961.
- FROELICH (J.C.) : « *Les musulmans d'Afrique noire* », Paris, Edit. de l'Orante, 1962.
- ISMAEL (T.Y.) : " *The UAR and Africa : Egypt's policy under Nasser* ", Evanston, Northwestern University Press, 1971.
- KABA (L.) : " *The Wahhabiyya. Islamic Reforms and Politics in French west Africa* ", Evanston, Northwestern University Press, 1974.

- LEWIS (I.M.), (Edit.) : " *Islam in Tropical Africa* ", International African Institute, Oxford University Press, 1966.
- LEWIS (J.R.), (Edit.) : " *Studies in West African Islamic History. Vol. I* ", Londres, F. Cass, 1979.
- MARTIN (B.G.) : " *Muslim Brotherhoods in 19th century Africa* ", Cambridge University Press, 1970.
- MONTEIL (V.) : « *L'Islam noir* », Paris, Edit. du Seuil, 1964.
- NICOLAS (G.) : « L'expansion de l'influence arabe en Afrique sud-saharienne », *L'Afrique et l'Asie modernes*, 1978, n° 117.
- PROCTOR (J.H.) : " *Islam and International Relations* ", New York, F.A. Praeger, 1965.
- RONDOT (P.) : « Les principes de la politique libyenne », *Revue française d'Etudes politiques méditerranéennes*, n° 24, déc. 1976.
- TEILLAC (J.) : « Dialogue : politique ou religion », *L'Afrique et l'Asie*, n° 77, 1967.
- TRIMINGHAM (J.S.) : " *Islam in west Africa* ", Oxford at Clarendon Press, 1961.
- TRIMINGHAM (J.S.) : " *A History of Islam in west Africa* ", Oxford University Press, 1962.
- TRIMINGHAM (J.-S.) : " *Islam in east Africa* ", Oxford, Clarendon, Press, 1964.
- TRIMINGHAM (J.S.) : " *The Sufi Order in Islam* ", Oxford University Press, 1970.