



N° 10/03 - Mars 2010

Religion et globalisation : l'islam subsaharien à la conquête de nouveaux territoires

René Otayek

Directeur de recherche au Centre national de la recherche scientifique (CNRS), au Centre d'étude d'Afrique noire (CEAN), Institut d'études politiques (IEP) de Bordeaux, R. Otayek a publié plusieurs livres dont : Le Radicalisme Islamique au sud du Sahara - Da'wa, arabisation et critique de l'Occident (Karthala/MSHA, Paris/Talence, 1993, 264 pp.). Spécialiste des courants actuels de l'islam africain, il a publié l'article ci-dessous dans la Revue internationale et stratégique 2003-4 (n° 52), page 51 à 65. Ses analyses et les nombreuses références qu'il apporte nous permettent de mieux saisir les dynamiques à l'œuvre dans l'islam africain comme dans le reste du monde.

L'inscription des flux religieux dans la globalisation est un fait qu'aucun analyste sérieux ne songerait aujourd'hui à nier. Que l'on souligne la « mondialisation des religions »¹, la transnationalisation croissante des réseaux religieux² ou, plus spécifiquement, le passage de l'islam à l'Ouest³, ce qui se donne désormais à voir est un jeu international subverti par des acteurs privés, notamment religieux, dont la prolifération consacre la rupture radicale avec le modèle westphalien fondé sur le primat de la souveraineté étatique. Au déclin de l'État comme acteur central, voire hégémonique, du système international selon l'école réaliste se substitue une pluralisation anarchique des acteurs internationaux dont l'activisme constitue une mise en cause directe des principes de souveraineté et de territorialité⁴. Contesté dans son essence même – la maîtrise du territoire et le monopole de la diplomatie – par des « entrepreneurs transnationaux »⁵ ou des institutions supranationales qui s'approprient les fonctions qui lui étaient naguère exclusivement dévolues, l'État n'est plus qu'un acteur parmi d'autres du système international et son dépérissement signalerait

¹ François Thual, « La mondialisation des religions, toujours recommencée ? », *Hérodote*, n° 108, janvier-mars 2003, p. 189-205.

² Bertrand Badie, Marie-Claude Smouts, « L'éclatement culturel », in Bertrand Badie, Marie-Claude Smouts, *Le retournement du monde. Sociologie de la scène internationale*, Paris, Presses de Sciences Po / Dalloz, 3^e éd., 1999, p. 23-68.

³ Olivier Roy, *L'islam mondialisé*, Paris, Le Seuil, 2002.

⁴ Bertrand Badie, *Un monde sans souveraineté. Les États entre ruse et responsabilité*, Paris, Fayard, coll. « L'Espace du politique », 1999.

⁵ Jocelyne Césari, « Le multiculturalisme mondialisé : le défi de l'hétérogénéité », *Cultures et conflits*, n° 33-34, printemps-été 1999, p. 14.

l'emprise croissante – et paradoxale au regard de la dynamique homogénéisante de la mondialisation – des particularismes culturels⁶.

Si la visibilité internationale des acteurs religieux est désormais indiscutée, il est néanmoins bon de rappeler deux évidences parfois oubliées. La première concerne la transnationalisation dont il faut savoir qu'elle a de tout temps été consubstantielle aux relations internationales⁷. La seconde vise les flux religieux dont on peut avancer qu'ils ont toujours su transcender les logiques territoriales, surtout en ce qui concerne les religions monothéistes, universalistes par nature⁸. Si l'on redécouvre aujourd'hui l'influence de la religion sur la scène internationale – quitte, parfois, à en surévaluer l'importance ou à l'appréhender de manière anhistorique –, c'est parce qu'elle avait été durablement occultée par le triomphe éphémère des politiques de modernisation (et des théories du même nom) en vertu desquelles la sécularisation de l'ordre politique semblait inéluctable. Ce qui est donc inédit, c'est l'accélération sans précédent du processus de globalisation – qui s'amorce en fait au XIX^e siècle avec l'avènement des États impériaux, et peut-être même avant –, du fait, entre autres, de la diffusion massive des moyens de communication électronique, de la densification des mouvements de populations et du développement des échanges commerciaux, dont l'ampleur et la récurrence érodent la toute-puissance de l'État-nation, alors qu'en tant qu'expression achevée de la modernisation on en attendait plutôt le nivellement des différenciations symboliques et le confinement de la religion dans l'espace privé.

L'Afrique subsaharienne n'est pas en marge de la globalisation, même si sa part dans le commerce international est infime. Différents mécanismes, aussi bien licites (accords de coopération, plans d'ajustements structurels, etc.) qu'illicites (trafics d'armes, de drogues, de médicaments, etc.), vont dans le sens de son insertion dans le système international. Ainsi en est-il également, et peut-être surtout, des réseaux religieux qui, par leur prosélytisme et leurs capacités de mobilisation, s'imposent comme l'un des vecteurs privilégiés de cette insertion. Le phénomène est bien étudié en ce qui concerne les Églises chrétiennes, catholique ou protestante, dont les analystes se plaisent à souligner l'extraordinaire dynamisme porté par la combinaison de « relations interindividuelles » et de « rapports interorganisationnels »⁹. S'agissant de l'islam, si sa transnationalisation attire également l'attention, c'est souvent, il faut bien le reconnaître, dans une perspective sécuritaire qu'entretient la « dé-territorialisation »¹⁰ de l'islamisme radical, si bien que l'usage même du terme « réseau », lourdement connoté, pour parler des acteurs de cette transnationalisation s'avère désormais problématique. Et pourtant, l'articulation islamique du local et du global¹¹ ne passe pas uniquement, loin s'en faut, par le jeu trouble des réseaux islamistes, ne serait-ce que parce que la mondialisation de l'islam a accompagné son expansion tout au long du XX^e siècle, et parce que l'*Oumma*, la communauté des croyants, est supranationale par définition. La transnationalisation de l'islam, limitée

⁶ Il ne s'agit cependant, soulignons-le, que d'un paradoxe apparent car la mondialisation est un phénomène dual, fait d'une double dynamique d'homogénéisation et d'hétérogénéisation. Voir René Otayek, *Identité et démocratie dans un monde global*, Paris, Presses de Sciences Po, 2000.

⁷ Ainsi, Aristide R. Zolberg peut-il noter que l'État n'est plus « une donnée primordiale de l'univers politique », et ce, dès 1985. Voir Aristide R. Zolberg, « L'influence des facteurs "externes" sur ordre politique interne », in Madeleine Grawitz, Jean Leca (sous la dir.), *Traité de science politique*, 1 : *La science politique, science sociale. L'ordre politique*, Paris, PUF, 1985, p. 594.

⁸ Étant entendu que les religions dites du « terroir » sont également susceptibles de manifester le même dynamisme transnational : nous pensons en particulier au culte *vodun* qui, né dans le golfe du Bénin, a voyagé en Haïti et au Brésil, où il s'incarne dans les Églises candomblé.

⁹ Ariel Colonomos, « Les évangélistes en Amérique latine : de l'expression religieuse à la mobilisation sociale et politique transnationale », *Cultures & Conflits*, n° 15-16, automne-hiver 1994, p. 215. Cette analyse, précisons-le, vaut également pour les Églises évangéliques présentes en Afrique subsaharienne.

¹⁰ Olivier Roy, « Islamisme et nationalisme », in « Dossier : Islam et démocratie », *Pouvoirs*, n° 104, janvier 2003, p. 45-53. Insistons sur le fait que nous n'incluons pas Olivier Roy dans cette critique de l'islamologie « sécuritaire », pas plus que nous ne nions la nécessité de demeurer attentif au danger du terrorisme islamiste.

¹¹ Christian Coulon (sous la dir.), « Introduction : les nouvelles voies de l'*umma* africaine », in « Dossier : Islams d'Afrique : entre le local et le global », *L'Afrique politique 2002*, Paris, CEAN/Karthala, 2002.

ici à l'islam d'Afrique subsaharienne, emprunte en fait une pluralité de voies et conjugue stratégies individuelles et collectives ; elle n'est pas seulement affaire d'institutions, de réseaux politico-commerciaux ou de « civilisation matérielle », mais également de culture et de symboles car la globalisation se construit et se déconstruit *aussi* dans les imaginaires¹².

LA RELIGION AU SERVICE DE LA DIPLOMATIE : LES « IMPASSES DU PANISLAMISME INSTITUTIONNEL »¹³

On ne saurait parler de la transnationalisation de l'islam d'Afrique subsaharienne sans évoquer, même brièvement, les relations afro-arabes : d'une part, parce que l'islam est un élément structurant majeur de ces relations ; d'autre part, parce que l'expansion contemporaine de l'islam au sud du Sahara est fréquemment perçue comme le résultat de l'activisme politico-religieux des États arabes, voire de l'Iran ou du Pakistan. Il y aurait beaucoup à dire sur cette vision des choses qui nous semble devoir être réfutée pour au moins trois raisons : la première est qu'elle sous-estime grossièrement les divergences internes aux États arabes et islamiques. Ceux-ci peuvent se retrouver ponctuellement autour de quelques objectifs diplomatiques au sud du Sahara, tout en s'opposant sur la longue durée, comme le firent en leur temps l'Égypte nassérienne et l'Arabie Saoudite au nom d'une conception radicalement opposée de l'islam.

La seconde est qu'elle surévalue la capacité d'intervention des pays arabes et musulmans en Afrique subsaharienne, souvent incapables de mettre en œuvre une véritable « politique africaine ». En fait, seule une poignée d'entre eux en est – ou en était – capable : la Libye, qui a longtemps ambitionné d'y imposer son leadership et qui, de retour sur la scène internationale après la résolution de ses contentieux avec les États-Unis, le Royaume-Uni et la France, y aspire de nouveau ; l'Algérie, naguère héraut du Tiers Monde anti-impérialiste mais qui se débat aujourd'hui dans ses problèmes internes ; l'Égypte, qui capitalise habilement la ressource symbolique qu'incarne la prestigieuse université Al-Azhar mais sans avoir les moyens de sa politique ; l'Arabie Saoudite, qui peut mobiliser sa puissance financière et son statut de gardienne des lieux saints de l'islam pour promouvoir sa lecture fondamentaliste du Coran ; le Soudan, enfin, un temps montré du doigt pour ses liens supposés avec le terrorisme islamiste et qui s'est refait une virginité en rejoignant l'axe du « Bien » après le 11 septembre 2001. Il faudrait, pour être tout à fait complet, évoquer le cas de la République islamique d'Iran qui a « recyclé » au bénéfice de ses nouvelles orientations idéologiques le réseau diplomatique mis en place en Afrique subsaharienne par le régime impérial au début des années 1970.

La troisième et dernière raison est que cette vision confère un poids surdéterminant aux dynamiques externes, au détriment des dynamiques internes aux sociétés africaines (crise de l'État, échec du développement, transitions démocratiques souvent inachevées, urbanisation incontrôlée, éducation en friche, pandémies, etc.) au regard desquelles s'explique au premier chef le recours au sacré. Cela ne signifie aucunement que l'activisme politico-religieux arabo-musulman n'est pour rien dans l'islamisation de l'Afrique subsaharienne, mais qu'il représente une variable parmi d'autres, dont la portée explicative ne saurait occulter celle des variables d'ordre sociologique¹⁴. Ces préalables rapidement posés, l'analyse des rapports afro-arabes paraît devoir se décliner en deux points : la crise de la coopération afro-arabe, d'une part, et les recompositions politico-diplomatiques en cours, d'autre part.

Une coopération sous le sceau de l'islam

¹² Voir notamment, Arjun Appadurai, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2001.

¹³ R. Otayek, *op. cit.*, p. 156-163.

¹⁴ Pour une approche des relations afro-arabes, voir René Otayek, « Le monde islamo-arabe et l'Afrique noire. Désintégration par le haut, intégration par le bas ? », *Monde arabe Maghreb-Machrek*, n° 134, octobre-décembre 1991, p. 41-53.

Le rapprochement entre le monde arabe et l'Afrique subsaharienne, qui s'amorce à la fin des années 1960, renvoie pour l'essentiel à deux séries de facteurs, d'ordre politique et économique, étroitement articulés. Au plan politique, les convergences entre les deux ensembles commencent à s'affirmer au lendemain de la guerre israélo-arabe de juin 1967 dont l'une des conséquences est l'occupation du Sinaï. Nonobstant les bonnes relations qu'un grand nombre d'entre eux – comme les très islamisés Tchad et Nigeria ou le Ghana progressiste de Kwame Nkrumah – entretenaient avec l'État hébreu depuis plusieurs années, les États subsahariens se croient alors tenus de manifester leur solidarité avec les pays arabes, et singulièrement l'Égypte en tant que pays africain devant faire face à l'occupation d'une partie de son territoire. Mais ce n'est qu'en 1971 que l'Afrique subsaharienne bascule massivement du côté arabe, et cela suite à l'échec d'une tentative de médiation de l'Organisation de l'unité africaine (OUA) dans le conflit. L'un après l'autre, la plupart des États africains vont alors rompre leurs relations diplomatiques avec l'État hébreu, s'alignant par là même sur les positions des Arabes et constituant avec eux, au sein des institutions internationales, la « majorité automatique » grâce à laquelle ces derniers pourront réaliser leur objectif d'isolement diplomatique d'Israël.

La stratégie des Arabes est d'autant plus aisément mise en œuvre qu'elle s'inscrit dans une conjoncture économique qui leur est très favorable, marquée par l'augmentation continue de leurs revenus pétroliers depuis le début des années 1970. Toutefois, ce n'est qu'en 1973 que se produit le véritable renversement, avec le premier choc pétrolier consécutif à la guerre israélo-arabe d'octobre. Pour la première fois, le pétrole est utilisé comme arme et, confrontés au renchérissement spectaculaire du prix du brut, les pays occidentaux, en proie à de graves difficultés économiques, sont contraints de réduire drastiquement leur aide publique au développement. Face à la montée des égoïsmes nationaux en Occident, les pays arabes apparaissent alors pour les Africains, également touchés par la hausse du brut, comme des partenaires de substitution d'autant plus attractifs qu'ils disposent désormais d'une très importante marge financière. Toutes les conditions sont donc réunies pour donner un contenu institutionnel au rapprochement entre les deux parties. Ce sera chose faite en mars 1977 avec la tenue, au Caire, d'un sommet réunissant les chefs d'État et de gouvernement arabes et africains, au cours duquel sont jetées les bases d'une coopération « horizontale » Sud-Sud doublée d'une déclaration solennelle de solidarité politique.

Ce qui est intéressant dans ce processus, au regard de la question qui nous préoccupe ici, est qu'il est présenté, du moins par les Arabes, comme l'actualisation de liens plurisécularisés qui auraient uni Arabes et Africains et dont l'islam aurait été le ciment, avant d'être provisoirement occultés par la colonisation européenne. L'argument est d'autant plus fonctionnel qu'il fait figure de principe légitimant : pour les États arabes, qui, en rivalité pour la propagation de la *da'wa* (l'appel à l'islam), l'instrumentalisent au service de leurs stratégies nationales ; pour les États subsahariens, auxquels l'appropriation d'une rhétorique islamique procure un accès privilégié à l'aide arabe, de nature à accroître leurs capacités redistributives.

La solidarité islamique au défi de la realpolitik

Mais l'entente afro-arabe ne résistera pas longtemps à l'épreuve du temps et des contraintes économiques et politiques. Rapidement, en effet, les États subsahariens se déclarent déçus de l'aide arabe dont ils déplorent la modestie et le caractère idéologique qui pousse à sa concentration sur les pays africains islamisés (singulièrement ceux de la « ceinture » saharienne comme le Mali, le Niger, le Tchad ou le Sénégal) au détriment des autres. Justifié ou non, l'argument porte d'autant plus que l'importance relative de cette aide contraste fortement avec celle des placements arabes en Occident, destination privilégiée des pétro-dollars à recycler ; et que le volume des concours financiers arabes va se contracter au début des années 1980 du fait des tensions sur le marché international du pétrole. Il n'en faut pas davantage pour enrayer la dynamique institutionnelle lancée au Caire en mars 1977, d'autant que la crise de la dette qui submerge la plupart des États subsahariens au cours de cette décennie tend à relativiser encore plus l'impact de l'aide arabe. Face à l'ampleur de la crise qui affecte l'Afrique subsaharienne, ce sont en effet le Fonds monétaire international (FMI) et la Banque mondiale (BM) qui s'imposent désormais comme les partenaires privilégiés des États subsahariens,

auxquels ils fournissent le dispositif de survie économique sous la forme de plans d'ajustements structurels¹⁵. Re-dimensionnée, l'aide arabe demeure certes utile pour des États africains en proie à de graves difficultés économiques, mais elle fait désormais figure de simple appoint à l'intervention massive des institutions de Bretton Woods.

L'érosion de la fonctionnalité de la carte islamique est d'autant plus patente que l'essoufflement de la solidarité économique se conjugue avec celui de la solidarité politique. Fondée sur un double engagement – la rupture totale avec Israël pour les Africains, le boycottage des régimes blancs racistes de Rhodésie et d'Afrique du Sud pour les Arabes –, la « Sainte Alliance » afro-arabe pâtira lourdement, en effet, des manquements réciproques au pacte du Caire : bon nombre d'États subsahariens continueront à commercer discrètement avec Israël alors que l'Afrique du Sud de l'apartheid n'aura guère du mal à s'approvisionner en brut proche-oriental.

Enfin, la « désintégration par le haut »¹⁶ de l'ensemble afro-arabe est d'autant plus irrépensible que deux paramètres en accéléreront le processus. Il s'agit, d'une part, de l'accord de Camp David qui scelle la paix entre Israël et l'Égypte et, d'autre part, du « facteur libyen » qui va progressivement inciter plusieurs régimes subsahariens à développer leur coopération sécuritaire avec l'État hébreu pour se prémunir contre l'activisme du colonel Mouammar Al-Kadhafi. En effet, la fin de l'état de belligérance entre l'Égypte de Anouar Al-Sadate et Israël est perçu par les Africains comme un signal les autorisant à se libérer de leur engagement envers la cause palestinienne, d'autant plus sûrement que le monde arabe lui-même affrontait, très divisé, l'initiative de paix égyptienne. À cela s'ajoutent en outre les craintes grandissantes suscitées par la politique africaine de Tripoli, accusé pêle-mêle de déstabiliser ses voisins, de nourrir des ambitions hégémoniques ou de vouloir propager l'islam militant du colonel Kadhafi¹⁷. Dans ce contexte propice aux retournements diplomatiques, des pays s'estimant menacés par la Libye, comme le Zaïre de feu le maréchal Joseph Désiré Mobutu, le Cameroun, le Togo, le Kenya de l'ex-président Daniel Arap Moi, voire le Nigeria, entreprennent de restaurer plus ou moins discrètement leurs relations diplomatiques avec Tel-Aviv, confiant à des spécialistes israéliens l'encadrement de leurs forces de sécurité et la sécurité rapprochée du chef de l'État¹⁸. La « reconquête » israélienne de l'Afrique subsaharienne est enfin parachevée grâce aux accords d'Oslo – aujourd'hui moribonds – instituant l'autonomie palestinienne, qui achèvent de dissiper les ultimes réticences des pays subsahariens quant à la normalisation de leurs relations diplomatiques avec l'État hébreu¹⁹.

Le retour d'Israël au sud du Sahara, conjugué avec la crise de la coopération afro-arabe, consacre *de facto* le découplage entre l'Afrique noire et le monde arabe. Il circonscrit étroitement les limites du panislamisme institutionnel comme celles de sa capacité à donner corps à l'universalisme de l'*Oumma*. Mais le potentiel mobilisateur de l'islam ne saurait être mesuré à la seule aune de la diplomatie officielle. Il doit, pour être pleinement évalué, prendre en considération les flux transnationaux protéiformes, dont la densification croissante dessine une sorte d'intégration « par le bas » de l'islam d'Afrique subsaharienne au reste de l'*Oumma*, en même temps que son insertion dans le mouvement de globalisation.

¹⁵ Léon César Codo, « L'Afrique noire et Israël : inversion d'une dynamique diplomatique », *Politique africaine*, n° 30, juin 1988, p. 50-68.

¹⁶ R. Otayek, « Le monde islamo-arabe et l'Afrique noire. Désintégration par le haut, intégration par le bas ? », *op. cit.*

¹⁷ Pour une analyse approfondie et toujours d'actualité, voir René Otayek, *La politique africaine de la Libye (1969-1985)*, Paris, Karthala, 1986.

¹⁸ Colin Legum, « Afro-Arab Relations : More Talk than Cooperation », in *Africa Contemporary Record, 1984-1985*, vol. XVII, p. A122-A139.

¹⁹ Pour une discussion historique de ces relations, voir Samuel Decalo, *Israel and Africa. Forty Years, 1956-1996*, Gainesville, Florida Academic Press Books, 1998 ; et Alhadji Bouba Nouhou, *Israël et l'Afrique. Une relation mouvementée*, Paris, Karthala, 2003.

DU LOCAL AU GLOBAL : L'ISLAM « AU TEMPS DU MONDE »²⁰

Les analystes ont depuis longtemps attiré l'attention sur la transnationalisation croissante des échanges entre musulmans d'Afrique subsaharienne et musulmans du monde arabe ou d'Asie, de même que sur l'extension des flux islamiques à l'Europe et à l'Amérique du Nord. On a même pu qualifier de « modes islamiques d'action diplomatique » ces dynamiques informelles, infra-étatiques, parallèles, à cheval sur le légal et l'illégal, comme sur l'interne et l'externe, qui court-circuitent la diplomatie officielle et « donnent le tournis » aux appareils étatiques²¹. Se jouant des frontières, colonisant les interstices d'un système international éclaté, les dynamiques islamiques de la transnationalisation dessinent un écheveau complexe où le religieux et l'économique, le politique et le caritatif sont en interaction permanente et participent de la « production globalisée de la différence » dont nous entretenons Arjun Appadurai²².

Les confréries, agents de l'internationalisation de l'islam

Les confréries religieuses (en arabe *turuq*, au singulier *tariqa*) représentent sans doute le vecteur le plus important, sinon le plus ancien, de la transnationalisation de l'islam d'Afrique subsaharienne. Comparables aux ordres religieux qui organisent le catholicisme, elles ont accompagné l'expansion de l'islam quand elles n'en ont pas été l'agent privilégié, favorisant par leur universalisme la régulation des « diversités ethniques et sociologiques que l'expansion a multipliées »²³. Massivement implantées au sud du Sahara, elles y font figure de structures d'encadrement à l'efficacité avérée, combinant rigueur organisationnelle et souplesse de fonctionnement. La vigueur du système confrérique et la densité de son maillage géographique devaient d'ailleurs conduire le colonisateur à tenter de l'instrumentaliser en vue d'optimiser l'administration de territoires souvent très étendus. Ainsi, les leaders confrériques furent-ils parfois utilisés comme relais du pouvoir colonial auprès des populations locales. Mais cette attitude pragmatique n'excluait cependant pas une méfiance certaine à l'égard d'une religion perçue comme hostile à l'ordre européen. Pourtant, en dépit des entraves administratives et des dispositifs de contrôle, la période coloniale, synonyme d'une certaine modernisation, stimule l'expansion de l'islam. Promptes à s'adapter au changement induit par la colonisation, les confréries en profiteront pour accentuer leur dé-territorialisation, essaimant leurs loges (*zawaya*, au singulier *zawiya*) et leurs réseaux aux quatre coins de l'Afrique musulmane, transcendant allégrement les frontières coloniales, voire parfois les particularismes ethniques. Elles contribueront ainsi à la diffusion de l'islam, articulée autour d'un double mouvement de circulation des hommes et des biens de salut. Elles apparaîtront aussi comme la négation culturelle et politique de l'ordre colonial, soit qu'elles incarnent la résistance à la domination blanche, soit qu'elles fassent figure de contre-société. C'est d'ailleurs en ces termes d'*exit option* que doivent s'interpréter la geste de Cheikh Amadou Bamba et celle de Cheikh Hamallah, respectivement fondateurs des confréries mouride et hamalliste, dont la mobilisation anticoloniale prend la forme d'une *hijra* (exil) intérieure permettant de se soustraire à l'emprise européenne.

Loin d'en signifier le déclin, la décolonisation insuffle au contraire une vigueur nouvelle aux confréries, même si elle se traduit un peu partout par un processus de nationalisation et de territorialisation de l'islam, et même si l'influence des confréries est contestée dès les années 1950 par l'émergence de courants modernistes qui puisent leur inspiration dans la réforme salafiste et, à l'instar de la mouvance wahhabite qui commence à se développer en Afrique subsaharienne, affichent de violents sentiments anticonfrériques. Zéloteurs d'un islam apuré de ses pratiques maraboutiques et soufies, ces courants réformistes, souvent pluriels, captent les allégeances de certaines catégories

²⁰ Titre que nous empruntons à Jacques Berque, *L'islam au temps du monde*, Paris, Sindbad, 2^e éd., 2002.

²¹ François Constantin, Françoise Le Guennec-Coppens, « Dubaï Street, Zanzibar... », *Politique africaine*, n° 30, juin 1988, p. 7-21.

²² A. Appadurai, *op. cit.*, p. 273.

²³ F. Thual, « La mondialisation des religions, toujours recommencée ? », *op. cit.*, p. 200.

sociales qui ne trouvent plus dans l'islam confrérique les réponses aux bouleversements induits par la modernisation. Ainsi, le succès du wahhabisme parmi les immigrés du Nord ivoirien à Abidjan s'expliquerait par la « situation d'insécurité généralisée » que ceux-ci ressentiraient et par la capacité du wahhabisme à leur proposer une « vision socialement libératrice, à l'opposé de l'islam traditionnel de leurs sociétés d'origine »²⁴. Ainsi en est-il également de certaines couches urbaines comme les commerçants qui y voient un instrument d'ouverture sur le monde particulièrement adapté aux contraintes de leur métier, ou encore de la contre-élite arabisée dont il sert la quête de légitimité (cf. *infra*).

Nonobstant les critiques dont elles sont l'objet, les confréries ont cependant réussi à s'institutionnaliser pour s'affirmer comme des puissances politiques et économiques. Le cas des mourides sénégalais est, à cet égard, exemplaire. Fondée à la fin du XIX^e siècle, la confrérie de A. Bamba a su passer avec succès de la protestation anticoloniale au statut de partenaire privilégié de l'État postcolonial sur la base d'un « pacte » garantissant à ce dernier le soutien de la confrérie et de ses cohortes de paysans cultivateurs d'arachide, longtemps principale source de revenus de l'État sénégalais, en échange de l'autonomie de celle-ci²⁵. Aujourd'hui, les relations entre la confrérie et l'État ont évolué : signe des temps, plusieurs leaders confrériques, pourtant indéfectiblement liés au Parti socialiste (PS) de Léopold Sédar Senghor et de Abdou Diouf depuis l'indépendance, se sont abstenus d'une quelconque consigne de vote (le *ndigal*) en faveur du PS aux deux dernières élections présidentielles, rendant indirectement possible le succès du candidat de l'opposition, M^e Abdoulaye Wade, au scrutin de 2000²⁶. Reflet d'une tendance croissante à l'individualisation des préférences électorales et à l'autonomisation des populations vis-à-vis du pouvoir maraboutique, le silence des marabouts mourides ne saurait cependant être interprété comme le signe du déclin de la confrérie. Car si celle-ci subit en milieu rural les contrecoups de la désaffection des paysans à l'égard de la culture de l'arachide, moins rémunératrice qu'autrefois, elle a, en contrepartie, investi la ville où son organisation fait merveille en matière d'encadrement social et de quadrillage du territoire urbain²⁷. Mais ce processus d'urbanisation des mourides n'est qu'un élément d'une stratégie globale d'internationalisation de la confrérie *via* le développement de ses réseaux commerciaux et de son organisation hiérarchisée dans le reste de l'Afrique mais aussi en Europe et en Amérique du Nord, devenue terre d'élection des émigrants sénégalais qui savent pouvoir y compter sur la solidarité active de leurs compatriotes déjà installés²⁸.

Longtemps considérée à juste titre comme « purement » sénégalaise, la *mouridiyya* acquiert ainsi progressivement un caractère transnational d'autant plus affirmé que ses adeptes se sont appropriés avec virtuosité les technologies modernes de l'information et de la communication pour diffuser le message coranique et exporter symboles sacrés et pratiques sociocommerciales²⁹. Portée par

²⁴ Marie Miran, « Le wahhabisme à Abidjan : dynamisme urbain d'un islam réformiste en Côte-d'Ivoire contemporaine (1960-1996) », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, n° 12, décembre 1998, p. 67.

²⁵ Christian Coulon, *Le marabout et le prince. Islam et pouvoir au Sénégal*, Paris, Pedone, 1981.

²⁶ Fabienne Samson, « La place du religieux dans l'élection présidentielle sénégalaise », *Afrique contemporaine*, Dossier Sénégal, n° 194, avril-juin 2000, p. 5-11.

²⁷ Donal Brian Cruise O'Brien, « Charisma Comes to Town : Mouride Urbanization », in Donal Brian Cruise O'Brien, Christian Coulon (eds.), *Charisma and Brotherhood in African Islam*, Oxford, Clarendon Press, 1988, p. 135-155.

²⁸ La communauté sénégalaise à New York disposerait de sa propre chaîne de télévision et d'une compagnie de taxis. En outre, le quartier autour de la 116^e rue est surnommé « Little Senegal » et une partie de Harlem serait en voie de réhabilitation et de sécurisation grâce aux investissements réalisés par les mourides (*Le Monde*, 8 juillet 2003).

²⁹ Touba, la ville sainte des mourides créée en 1887 par Cheikh Amadou Bamba, est aujourd'hui la deuxième ville du Sénégal pour l'utilisation de ces technologies. Celles-ci représentent un enjeu crucial pour la confrérie car elles constituent un « instrument d'intégration de la ville-territoire qu'est Touba au reste du pays [...] et le levier de son internationalisation qui est une composante de son autonomisation ». Voir Cheikh Guèye, « Touba : les mourides instrumentalisent les NTIC », Observatoire sur les systèmes d'information, les réseaux et les inforoutes au Sénégal. Disponible sur Internet à l'adresse suivante : <http://www.osiris.sn/article131.html>, consulté le 29 septembre 2003.

ce dynamisme, la confrérie se construit de nouveaux espaces de mobilisation totalement déterritorialisés et investis par des acteurs privés dont l'action combine les répertoires religieux et commercial, lui permettant de se projeter hors des frontières sénégalaises qui l'ont vu naître. Le même raisonnement vaut également pour une autre confrérie présente au Sénégal, la *tijaniyya* niassène (du nom de son fondateur, Ibrahima Niass, 1900-1975), dont le processus de transnationalisation est encore plus avancé. Étendant ses réseaux sur l'ensemble de l'Afrique de l'Ouest depuis plusieurs décennies, la *tijaniyya* tire son dynamisme du rayonnement de ses deux « places fortes » historiques, Kaolack au Sénégal et Kano au Nigeria, deux cités au passé commercial prestigieux³⁰. Comme la *mouridiyya*, elle a également entrepris de « s'américaniser », attirant à elle de nombreux Afro-américains en mal de racines³¹. Mais, moins marquée qu'elle par son identité sénégalaise et wolof (le groupe ethnique qui forme l'essentiel du recrutement de la *mouridiyya*), la *tijaniyya* niassène s'inscrit dans une perspective panislamique plus affirmée.

L'interpénétration du religieux, du politique et de l'humanitaire

La capacité des confréries à subvertir les logiques stato-nationales s'exprime d'autant plus sûrement que leur mobilisation s'insère dans un mouvement général de développement de l'humanitaire musulman. L'action humanitaire a longtemps été le pendant « séculier » de l'œuvre missionnaire catholique et renvoie à un corpus doctrinal qui commence à s'élaborer au XIX^e siècle et trouve sa codification avec le concile Vatican II puis l'encyclique *Populorum Progressio* (1967). L'émergence d'un humanitaire islamique est plus tardive. Elle s'amorce dans les années 1970 et, très significativement, l'Afrique subsaharienne constitue d'emblée, avec l'Afghanistan en lutte contre l'occupation soviétique, un des champs d'action privilégiés des organisations de secours islamique dont la première, *Al-ighatha al-islamiyya*, voit le jour à Khartoum³². Pourquoi l'Afrique ? Parce qu'elle représente un « gisement » de conversions de première importance pour l'islam et pour le christianisme, qui ne peuvent espérer sur aucun autre continent des gains aussi substantiels. Face au dynamisme qu'y manifestent de longue date les organisations non gouvernementales (ONG) catholiques internationalisées comme Pax Christi, OXFAM ou le Comité catholique contre la faim et pour le développement (CCFD), rejointes depuis quelques années par leurs homologues protestantes, la création d'un réseau d'ONG islamiques consacre donc l'Afrique subsaharienne comme enjeu central de cette course à l'évangélisation.

Articulant étroitement action humanitaire et prosélytisme religieux, les organisations de secours islamiques vont étendre leurs activités au sud du Sahara, avec pour objectif affirmé d'y concurrencer les ONG occidentales, soupçonnées – non sans raison parfois – d'instrumentaliser identiquement l'aide humanitaire à des fins religieuses. D'emblée, ces organisations affirment leur caractère transnational, à l'image de la plus importante d'entre elles, l'Organisation internationale islamique de secours, qui, basée à Djeddah (Arabie Saoudite), « revendique plus de 90 bureaux dans le monde »³³. Présentes un peu partout au sud du Sahara, elles y déploient leurs activités protéiformes en relation avec les organisations musulmanes locales, y compris confrériques, leur dispensant assistance technique et aides financières (pour la construction de mosquées ou d'écoles) ou mettant à leur disposition des *du'at* (prédicateurs) formés dans les meilleures universités religieuses du monde arabo-musulman. Leur prolifération rapide s'explique de trois manières au moins. Elle résulte en grande partie de la rivalité qui oppose entre eux les États arabes et musulmans pour la propagation de la *da'wa*, rivalité qui va conduire par exemple les pétro-monarchies du Golfe, menées par l'Arabie

³⁰ Surtout Kano qui fut des siècles durant un nœud central du commerce transsaharien.

³¹ Ousmane Kane, « Muslim Missionaries and African States », in Susanne Hoeber Rudolph, James P. Piscatori (eds.), *Transnational Religion and Fading States*, Boulder (Col.), Westview Press, 1997, p. 57 et s.

³² Jérôme Bellion-Jourdan, « Les organisations de secours islamique et l'action humanitaire », *Esprit*, n° 277, août-septembre 2001, p. 174. Voir également M. A. Mohammed Salih, *Islamic NGOs in Africa : The Promise and Peril of Islamic Voluntarism*, Centre of African Studies, University of Copenhagen, Occasional Paper, revised version, mars 2002.

³³ *Ibid.*

Saoudite, à créer leur réseau d'organisations pour ne pas laisser le champ libre à la Libye, très active sur ce terrain³⁴. Elle est également la conséquence des transitions démocratiques qui s'amorcent au sud du Sahara au début des années 1990 : accouchant d'un environnement juridico-politique favorable aux activités associatives, la démocratisation aiguise le dynamisme d'« entrepreneurs transnationaux » musulmans, qui en profitent pour investir dans l'humanitaire en se branchant sur ces réseaux transnationaux et, ainsi, bénéficier d'un accès facilité aux sources de financement islamiques. Enfin, elle est stimulée par le désengagement progressif de l'État d'un certain nombre de fonctions, qui laisse le champ libre aux acteurs privés, notamment religieux, prompts à s'appropriier les espaces sociaux laissés en déshérence par le retrait de la puissance publique, quand ils ne sont pas conviés à s'y substituer au nom du développement participatif et d'une conception idéalisée de la société civile. Des domaines aussi sensibles que la santé, l'éducation, voire même la sécurité, sont ainsi progressivement rétrocédés aux institutions religieuses, fortes de leur organisation et de l'efficacité de leur maillage territorial.

Si elles s'inspirent des méthodes d'organisation et de travail des ONG occidentales au point de leur être comparables en termes de professionnalisation, les organisations de secours islamiques s'en distinguent toutefois en se prévalant d'une conception authentiquement musulmane de l'action caritative, érigée en modèle alternatif de l'humanitaire occidental-chrétien³⁵. Porteuse de normes et de valeurs spécifiques, elle participe d'un processus de communalisation du lien religieux, c'est-à-dire de cristallisation d'un sentiment subjectif d'appartenance à une même communauté, qui tend à affaiblir les allégeances nationales au bénéfice d'une allégeance supranationale, panislamique en l'occurrence. Ces recompositions identitaires sont d'autant plus problématiques pour les États subsahariens qu'elles mettent également en scène une nouvelle catégorie d'intellectuels musulmans africains, les *arabisants*.

On entend par arabisants la masse croissante de jeunes musulmans subsahariens socialisés dans le système des *medersa*, ces écoles islamiques qui dispensent leurs cursus en arabe et parfois, partiellement, en français. Distinctes de l'école coranique traditionnelle, limitée, comme son nom l'indique, à l'enseignement du Coran et de rudiments d'arabe, les *medersa* incarnent la modernisation de l'éducation islamique fondée sur l'apprentissage rationalisé des sciences islamiques allié à celui de matières profanes. Leur succès est aujourd'hui tel dans les pays subsahariens islamisés qu'elles y concurrencent désormais l'école publique et privée (c'est-à-dire missionnaire le plus souvent). C'est notamment le cas en région soudano-sahélienne (Sénégal, Mali, Niger, Burkina, Nord-Nigeria, etc.) où l'ampleur du phénomène est telle que, par souci d'efficacité, l'État a dû se résoudre à composer avec le système d'éducation arabisé, soit en l'intégrant à son propre dispositif, soit en lui reconnaissant une marge d'autonomie plus ou moins grande. Les raisons d'un tel engouement sont complexes et sont aussi bien d'ordre religieux que politique et économique³⁶. Elles tiennent également beaucoup, il convient de le souligner, à la faillite des politiques publiques de l'éducation mises en œuvre depuis les indépendances, comme au désengagement de l'État du secteur éducatif consécutivement à la mise sous ajustement structurel de la plupart des économies d'Afrique subsaharienne au cours des deux dernières décennies. Quoi qu'il en soit, le succès des *medersa* souligne dramatiquement l'incapacité de l'État postcolonial à contrôler le champ religieux et, plus généralement, à socialiser, c'est-à-dire à diffuser les valeurs et les normes autour desquelles pourrait s'articuler l'émergence d'un sentiment d'identification nationale. Parce qu'elle fait communier à l'universalité de l'*Oumma* par la maîtrise de l'arabe, la langue du Coran, l'arabisation fait bouger les lignes de l'ordre territorial mais sans toutefois les abolir totalement. Elle introduit à un imaginaire collectif qui n'a plus de support territorial concret mais qui prend corps dans des discours, des pratiques, des habitus et des manières de dire et de faire.

³⁴ Hanspeter Mattes, « La da'wa libyenne entre le Coran et le Livre vert », in René Otayek (sous la dir.), *Le radicalisme islamique au sud du Sahara. Da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala, 1993, p. 37-73.

³⁵ Voir J. Bellion-Jourdan, *op. cit.*

³⁶ Pour une analyse approfondie des dynamiques de l'arabisation au sud du Sahara, impossible à réaliser dans le cadre de cet article, nous renvoyons à notre ouvrage collectif (*ibid.*). Voir notamment René Otayek, « Des nouveaux intellectuels musulmans d'Afrique noire », in R. Otayek (sous la dir.), *ibid.*, 1993, p. 7-18.

En ce sens, il n'est pas illégitime d'avancer que l'enseignement arabisé est l'un des sites où se jouent la déconstruction de l'ordre occidental et la fabrication d'une identité musulmane africaine (cf. *infra*).

MONDIALISATION DE L'ISLAM, RÉSISTANCE DES TERRITOIRES

La fluidité de ces flux informels et leur densité tendent ainsi à structurer un *continuum* relationnel entre les musulmans subsahariens et leurs diasporas, entre l'islam d'Afrique noire et le monde arabe et musulman. Diplomatie officielle et officieuse s'y déploient en étroite articulation, mobilisant les ressources du politique et du sacré qui transitent, par exemple, *via* les ramifications internationales de la Ligue islamique mondiale d'obédience saoudienne, dont l'action vise aussi bien la propagation de l'islam que la valorisation de la monarchie wahhabite dont elle apparaît comme un instrument de propagande ; ou grâce au zèle d'organisations missionnaires comme la *Jama'at at-tabligh*, de plus en plus présente au sud du Sahara, dont le piétisme et le dénuement affiché impressionnent d'autant plus qu'ils contrastent radicalement avec l'ethos de la munificence des princes saoudiens. La transnationalisation croissante de ces relations a pour effet d'entretenir la demande d'islam au sud du Sahara, une demande amplifiée par l'aide arabe aux communautés musulmanes locales dont la mobilisation ne va pas sans conséquences sur les États subsahariens.

Démocratisation, contestations, pluralisation

Ces conséquences sont de deux ordres majeurs : la remise en cause du principe de souveraineté et celle du principe de sécularisation. Attribut principal de l'État-nation moderne, la souveraineté de l'État postcolonial est en effet mise à mal par les dynamiques centrifuges de la transnationalisation. Celui-ci est d'autant moins à même de s'opposer à ce transfert contraint de souveraineté qu'il accuse un déficit structurel d'institutionnalisation et une incapacité à capter ses périphéries, faute d'une production administrative suffisante et de l'existence d'un sentiment national d'identification qui transcende les allégeances ethno-régionales ou religieuses. Mais, contrairement à ce que l'on pourrait croire, ce jeu n'est pas à somme nulle car chacune des deux parties, les musulmans et l'État, y trouve son compte.

Grâce à leur « diplomatie » parallèle, les musulmans tendent à échapper à l'hégémonisme du pouvoir central, dont il faut savoir qu'il s'évertua au lendemain des indépendances à organiser l'islam local au sein d'associations nationales bureaucratisées, pour mieux s'en assurer le contrôle. Mais ce processus a connu des fortunes diverses, aboutissant au Mali sous la férule du régime autoritaire de Moussa Traoré, demeurant inachevé au Burkina même aux heures les plus sombres du régime révolutionnaire de Thomas Sankara. Globalement, cependant, la nationalisation de l'islam entérinait sa subordination à l'État autoritaire, quand bien même celui-ci ne disposait pas des moyens de ses ambitions totalisantes. Dans ce contexte, les communautés musulmanes ont appris à instrumentaliser leurs connexions panislamiques pour préserver ou accroître leur autonomie par rapport au pouvoir central et négocier les termes de leur subordination. Des lambeaux de souveraineté seront ainsi progressivement transférés aux organisations islamiques, en matière d'éducation, de développement, d'attribution des bourses d'études allouées par les pays arabes et musulmans, de représentation dans les rencontres islamiques internationales, voire d'organisation du pèlerinage aux lieux saints de l'islam.

Mais cet abandon de souveraineté n'est pas totalement dénué de fonctionnalité pour l'État. En assouplissant son contrôle sur les organisations musulmanes, il s'attire leurs faveurs, élargit donc sa base sociale et transforme sa politique islamique en un appréciable instrument de légitimation. Par leurs liens avec l'*Oumma*, les musulmans subsahariens se trouvent placés en situation de médiateurs entre leurs pays, dont ils valorisent le visage islamique, et le monde arabe et musulman, d'où, pour l'État subsaharien concerné, un accès plus large aux pétro-dollars. Cette manipulation du sacré à des fins politiques est d'autant plus rentable que les États africains savent utiliser au mieux de leurs intérêts les rivalités inter-islamiques pour maximaliser les ressources liées à la relation clientéliste née du rapprochement des années 1970. Rien ne serait donc plus faux que de croire qu'ils sont la victime

expiatoire et passive des ambitions arabo-islamiques au sud du Sahara, même si la transnationalisation des flux religieux révèle, sinon accentuée, leur fragilité.

À cette mise en cause de l'extérieur s'articule par ailleurs une contestation de l'intérieur qui prend la forme d'une radicalisation de certains acteurs et discours. Au nombre de ces acteurs figurent les arabisants, ci-dessus évoqués, que le savoir acquis dans les *medersa* et les universités arabo-islamiques pousse à se penser comme une contre-élite apte à concurrencer le leadership des élites occidentalisées au pouvoir. Mais ces nouveaux clercs musulmans peinent à convertir leur légitimité de compétence en positions de pouvoir, voire tout simplement en moyen d'accès à un emploi valorisant. En effet, leur savoir en arabe, précieux en termes de légitimation symbolique, fait d'eux des intellectuels déclassés au regard des critères de légitimité moderne qui valorisent l'enseignement occidentalisé. De plus, le prestige dont ils jouissent auprès de leurs coreligionnaires est insuffisant pour leur permettre de contester la toute-puissance des leaders confrériques, qui tirent leur pouvoir de leur capacité à se faire les interprètes de l'islam populaire et de leur statut de médiateurs privilégiés de la relation entre les populations musulmanes et l'État. Globalement exclus des positions de pouvoir, marginalisés et dévalorisés, ces nouveaux intellectuels musulmans pourraient donc faire de l'activation du sentiment religieux à des fins politiques le moyen de dire leurs frustrations et leurs attentes.

Ce passage au politique des arabisants serait d'autant plus délicat à gérer pour l'État qu'il pourrait se combiner avec l'émergence de formations politiques que l'on pourrait qualifier d'islamistes. Ces groupes sont certes encore minoritaires mais leur influence est croissante dans des pays comme le Mali, le Niger, le Sénégal, la Somalie, le Kenya ou le Nigeria où la *Charia* s'est imposée dans douze États du Nord, suscitant de lourdes interrogations quant à la laïcité de l'État nigérian. Très significativement, c'est d'ailleurs la question de la laïcité qui polarise la critique des militants subsahariens de l'islam politique : qu'il s'agisse du Sénégal à propos de la dénonciation du Code de la famille jugé trop occidentalisé, du Kenya à propos du Code de succession, ou du Mali et du Niger où la stigmatisation de l'Occident se concentre sur l'expression politique de son hégémonie, l'État-nation jacobin et laïque³⁷. Reste malgré tout que l'islamisme radical n'a pas encore fait la preuve de sa capacité à mobiliser largement au sud du Sahara, du fait notamment de l'influence stabilisatrice qu'y exercent les confréries, du fait également du pluralisme ethnique ou religieux de bon nombre de sociétés subsahariennes, que l'islamisme s'avère impuissant à transcender.

Ce processus de politisation de l'islam, même balbutiant, fait enfin problème dans la mesure où il coïncide avec les transitions démocratiques des années 1990. Mais il serait malvenu d'en conclure à l'inadaptation de la démocratie aux sociétés africaines, comme à l'incompatibilité entre l'islam et la démocratie, dans une perspective huntingtonienne. Si la visibilité croissante de l'islam dans l'espace public est aujourd'hui un phénomène incontestable, c'est en grande partie parce que la libéralisation des conditions d'exercice de l'action collective, intervenue au début des années 1990, lui a ouvert un espace d'expression inédit. Les musulmans en ont profité, comme l'ensemble des acteurs sociopolitiques présents au sud du Sahara, pour s'affirmer politiquement et intervenir dans les débats publics, y compris sous la forme de discours qui prennent parfois des accents de contestation radicale de l'ordre politique. Mais cette critique ne résume pas l'attitude générale des musulmans à l'égard de la démocratie, cela d'autant moins que l'instauration du pluralisme politique a eu pour conséquence le déclin des grandes organisations islamiques « nationales » et une pluralisation parfois anarchique de l'offre religieuse. Au monolithisme contraint de l'époque autoritaire s'est donc substitué un « champ » islamique diffus, éclaté, pluriel et peu propice à l'émergence d'une parole islamique fédératrice et à la légitimité incontestée. Dans ce contexte, l'identité religieuse est seulement une variable parmi toutes celles qui doivent être mobilisées pour analyser la relation des musulmans à la démocratie. Si l'on en croit même l'une des rares enquêtes d'opinion consacrée à cette question, l'attachement des

³⁷ Pour une discussion plus argumentée de cette question, impossible à faire dans le cadre de cette étude, nous nous permettons de renvoyer à René Otayek, « Démocratisation sans sécularisation. La voie paradoxale de la modernité en Afrique » (à paraître).

musulmans d'Afrique subsaharienne à la démocratie ne serait en rien plus faible que celui des adeptes d'autres religions, au contraire³⁸.

Mais la tendance à la radicalisation s'inscrit dans un contexte général de désenchantement à l'égard du politique en général et de la démocratie en particulier, coupable d'avoir généré un horizon d'attentes souvent déçues. Les islamistes subsahariens ont donc beau jeu de stigmatiser l'échec, à leurs yeux avéré, de la modernité occidentale, et de proposer le ressourcement au Coran comme unique solution alternative à la crise des sociétés africaines. Exemple est de ce point de vue le cas du Nord-Nigeria où l'instauration de la *Charia*, qui coïncide avec le retour à un régime constitutionnel (1998) après une longue parenthèse de pouvoir militaire, s'est faite en grande partie sous la pression des couches populaires qui y voyaient l'unique antidote à la corruption effrénée des élites³⁹.

Du territoire à l'espace

L'irruption des cultures, entendues ici comme codes d'énonciation de particularismes religieux, ethniques ou nationaux, sur la scène internationale est souvent perçue comme le facteur principal de « la mise en échec de l'universalisme étatique »⁴⁰. L'identité serait ainsi le défi majeur lancé à la souveraineté, et la déconstruction du territoire serait activée par l'identitarisme dont la pression centrifuge minerait inexorablement la légitimité de l'État. Il est naturellement hors de question de nier le danger que représentent les mobilisations identitaires, surtout lorsqu'elles ont recours à la violence, pour des États accusant déjà un lourd déficit en matière de contrôle territorial, ce qui est le cas au sud du Sahara. Mais il nous semble qu'il faille inverser le raisonnement, en soulignant que « c'est plutôt l'affaiblissement de l'État par la remise en cause de ses fonctions stratégiques qui favorise les pressions centrifuges, lesquelles, à leur tour, alimentent le déclin de la souveraineté [...] Dans ce contexte où l'État se voit dévalué, progressivement dépouillé de ses prérogatives fondamentales et réduit à la portion congrue au bénéfice du marché et de la "société civile", les espaces sociaux que son retrait laisse vides sont vite investis par les mouvements communautaristes qui compensent le manque d'État (sinon le besoin d'État) par un repli identitaire et un retour au local »⁴¹.

Par ailleurs, la remise en cause de la souveraineté ne signifie en aucune manière l'abolition du territoire et, *a fortiori*, celle de la frontière. Cette dernière est certes mise à rude épreuve par le jeu des acteurs transnationaux mais sa résistance, y compris en Afrique subsaharienne, est assez remarquable. Rarement remis en question depuis l'aube des indépendances, le principe de territorialité, que codifie le dogme de l'intangibilité des frontières héritées de la colonisation, a régulièrement prévalu face aux logiques de conflit que le continent a connues et connaît encore. L'unique exception au *statu quo* territorial concerne l'Érythrée, qui a accédé à l'indépendance en 1993, à l'issue d'une longue guerre contre l'Éthiopie, à laquelle elle avait été annexée en 1962. De manière générale, les revendications ethnico-régionales, pourtant récurrentes au sud du Sahara, visent moins la redéfinition des tracés frontaliers que celle des modes d'articulation entre le pouvoir central et ses périphéries⁴². La frontière résiste parce qu'elle est nécessaire aux échanges transnationaux qui s'en nourrissent. D'où son caractère bivalent puisqu'elle est fonctionnelle au regard des avantages susceptibles d'en être tirés, alors que sa subversion par ces échanges clandestins souligne dramatiquement l'impuissance des États à contrôler leur territoire et précipite leur « déstructuration »⁴³. Enfin, l'hypothèse de la fin des

³⁸ Michael Bratton, « Briefing : Islam, Democracy and Public Opinion in Africa », *African Affairs*, vol. 102, n° 408, juillet 2003, p. 493-501.

³⁹ Murray Last, « La Charia dans le Nord-Nigeria », *Politique africaine*, n° 79, octobre 2000, p. 141-152.

⁴⁰ B. Badie, M.-C. Smouts, « L'éclatement culturel », *op. cit.*, p. 23.

⁴¹ R. Otayek, *op. cit.*, 2000, p. 115.

⁴² Daniel C. Bach, « Régionalisme et mondialisation en Afrique subsaharienne : le retournement d'un paradigme », in Daniel C. Bach (sous la dir.), *Régionalisation, mondialisation et fragmentation en Afrique subsaharienne*, Paris, Karthala, 1998, p. 16.

⁴³ Bruno Stary, « Rentes et ressources frontalières : le cas des échanges Ghana - Côte-d'Ivoire », in D. C. Bach

territoires est discutable car elle ne tient pas suffisamment compte des aspirations à la souveraineté nationale qui s'expriment avec vigueur, sinon avec violence dans l'ex-Empire soviétique, dans les Balkans, en Palestine ou au Timor Oriental. Globalisation et ré-invention des territoires sont en fait deux dynamiques complémentaires bien que contradictoires en apparence.

Les mobilisations islamiques au sud du Sahara s'inscrivent pleinement dans cette problématique, leur transnationalisation croissante allant de pair avec un processus inverse de nationalisation et de territorialisation de l'islam⁴⁴. L'aide arabe, iranienne ou pakistanaise exalte incontestablement l'universalité de l'*Oumma* et stimule l'affirmation des identités islamiques, mais sans pour autant se traduire par une adhésion politique des musulmans subsahariens au *Livre vert* du colonel Kadhafi⁴⁵ ou à la révolution khomeyniste⁴⁶. Même l'islamisme, on l'a dit, est bien en peine de résoudre cette contradiction entre le caractère supranational de l'islam et la prégnance des allégeances nationales, ethniques ou confrériques. Ainsi, pour en revenir à notre contre-élite arabisante, sa sensibilité aux idées des grands théoriciens de l'islamisme comme Mawdudi, Hassan al-Banna ou Sayyed Qotb n'équivaut pas à une importation pure et simple de ces modèles idéologiques au sud du Sahara. Ces modèles représentent une source d'inspiration non exclusive d'un effort d'*ijtihad* (effort d'élaboration juridique) tourné vers l'appropriation et la réinterprétation des traditions culturelles et religieuses locales. Ainsi en est-il, par exemple, des néooulémas du Nord-Nigeria qui ont actualisé le *jihad* du grand réformateur Usman dan Fodio (début du XIX^e siècle), fondateur du califat de Sokoto, pour l'utiliser dans leur stratégie de contestation de l'*establishment* politico-religieux nord-nigérian⁴⁷ ; ainsi en est-il encore des arabisants burkinabés qui ont relu la révolution sankariste (1983-1987) à la lumière du « socialisme coranique » en vue de déstabiliser les cadres gérontocratiques de l'islam burkinabé⁴⁸. Arabisation ne signifie donc pas arabité, d'autant moins que l'expérience de la *hijra* (exil) provisoire, qui mène bon nombre de ces arabisants dans les universités arabes et islamiques, a bien souvent le goût amer du racisme et du déracinement.

EN GUISE DE CONCLUSION : DES « COMMUNAUTÉS IMAGINÉES »

C'est donc à un autre niveau, celui de l'imaginaire, que doit être pensée la mobilisation transnationale de l'islam subsaharien. Instrumentalisant la frontière plutôt que l'abolissant, cette mobilisation invente de nouveaux espaces déterritorialisés comme autant de lieux de production de sens, de solidarités et d'identifications. Le transnational tend ainsi à favoriser la formation de « communautés religieuses de l'imagination »⁴⁹ dont la cohérence ne repose pas sur l'existence d'un territoire géographiquement circonscrit mais sur celle d'un « stock » de représentations et de significations partagées. Le caractère symbolique de l'*Oumma* s'en trouve renforcé, d'autant plus que la transnationalisation de l'islam s'accompagne d'une profonde reformulation des liens entre l'individu et son groupe d'appartenance, qu'il soit religieux ou ethnique. L'islam, comme les autres religions, est donc soumis à l'effet corrosif des pratiques d'individuation et de subjectivation qui

(sous la dir.), *op. cit.*, p. 252.

⁴⁴ Dans « Islamisme et nationalisme », *op. cit.*, O. Roy livre une analyse très convaincante de ce processus à propos de l'islam en Asie centrale mais ses conclusions sont transposables à l'étude de l'islam en Afrique subsaharienne.

⁴⁵ *N.d.l.R.* — Dans le *Livre vert*, publié en 1976, le colonel Kadhafi expose sa « Troisième théorie universelle », en marge du marxisme et du capitalisme.

⁴⁶ Jean-Louis Triaud, « Introduction », in Ousmane Kane, Jean-Louis Triaud (sous la dir.), *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris / Aix-en-Provence, Karthala/IREMAM, 1998, p. 6.

⁴⁷ Christian Coulon, « Les nouveaux oulémas et le renouveau islamique au Nord-Nigeria », in R. Otayek (sous la dir.), *op. cit.*, 1993, p. 123-149.

⁴⁸ René Otayek, « Une relecture islamique du projet révolutionnaire de Thomas Sankara », in Jean-François Bayart (sous la dir.), *Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Karthala, 1993, p. 101-127.

⁴⁹ Benedict Richard O'Gorman Anderson, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 1996, p. 65.

tendent à se multiplier. La religion, dans ce contexte, devient de plus en plus une affaire individuelle, étant entendu que les « communautés émotionnelles » que sont les mouvements religieux apparaissent, dans le même temps, comme des lieux de recommunautarisation et d'invention de nouvelles solidarités pour des individus en mal de repères identitaires. L'islam subsaharien n'échappe pas à ces recompositions, brouillant davantage encore l'image d'une Afrique prisonnière de la tradition et de ses allégeances communautaires⁵⁰.



SE COMPRENDRE

Rédaction: J.M. Gaudeul

SMA Se Comprendre - 5, rue Roger Verlomme - 75003 Paris - France

Tél. 01 42 71 84 54

Fax: 01 48 04 39 67

Abonnements (10 numéros par an, de Janvier à Décembre)

France: 30 € - Etranger: 35 € - Envoi par e-mail : 15 € - CCP SMA Se Comprendre 15 263 74 H Paris

Site Internet: <http://www.comprendre.org>

adresse e-mail: contact@comprendre.org

⁵⁰ Pour une remarquable approche des processus d'individuation en Afrique, voir Alain Marie (sous la dir.), *L'Afrique des individus. Itinéraires citoyens dans l'Afrique contemporaine : Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey*, Paris, Karthala, 1997.