

## *LES CHRETIENS DANS UN PAYS A PREDOMINANCE MUSULMANE*

### **EXPERIENCES, PROBLEMES ET SOLUTIONS**

#### **L'islam et les relations islamochrétiennes en Afrique noire**

Je me propose de compléter ici mon exposé oral sur la situation interreligieuse des chrétiens au Tchad par une description plus vaste et une analyse plus approfondie de la situation islamochrétienne en Afrique. Ainsi pourrions-nous mieux discerner ce qui, dans la situation de l'Eglise du Tchad, est spécifique à la société tchadienne et ce qui rejoint l'expérience des autres Eglises de notre continent. Je prendrai en considération, autant que faire se peut, la totalité des pays d'Afrique noire. Mais je braquerai plus souvent mon objectif sur le Sénégal, le Niger, le Nigeria, le Tchad, le Soudan et la Tanzanie, six pays qu'on peut considérer comme particulièrement représentatifs des différents aspects de l'islam en Afrique. Je me référerai cependant plus souvent au Tchad, puisque c'est sur ce pays qu'il m'a été demandé d'intervenir. Par sa situation géographique en effet, le Tchad occupe une position tout à fait privilégiée sur le continent noir : sur l'axe Est-Ouest, il se trouve au confluent des influences islamiques orientale et occidentale, à la marge extrême-occidentale de l'islam arabisé ; sur l'axe Nord-Sud, il est en bordure immédiate des pénétrations arabo-islamiques venant du Nord en direction de la forêt. Il cristallise en lui les principaux enjeux de l'avenir de l'islam et des relations islamochrétiennes en Afrique.

« *L'Afrique est le continent de l'islam* ». Ainsi débute le document rendant publiques les recommandations du 11e Séminaire islamique mondial, tenu à la Mecque en 1982, sur « *L'islam en Afrique* ». Le continent, poursuit le texte, se « réveille » du « *long sommeil* » consécutif à l'« *oppression* » imposée par le colonialisme. Aussi importe-t-il de mobiliser toutes les énergies pour affronter « *les courants hostiles à l'islam* » sur le continent<sup>1</sup>. Réforme d'un islam assoupi dans sa « *négritude* ». Combat contre tout ce qui s'oppose à la vocation islamique de l'Afrique. L'« *islam noir* » est-il pleinement partie prenante dans les espoirs et les luttes qui mobilisent aujourd'hui l'ensemble de la *Umma* (Communauté musulmane)<sup>2</sup> ? Pour répondre à cette question, tentons de faire la lumière sur la dynamique actuelle de l'islam en Afrique noire. Quels sont les grands moments de son évolution historique récente ? A quelles permanences et quelles mutations a abouti cette histoire ? Quel y est l'état des relations islamochrétiennes et quelles évolutions futures est-il raisonnable d'envisager ?

---

<sup>1</sup> En écho à ce document, on lit ceci dans le préambule des statuts de l'Association pour la Vocation islamique, fondée en 1992 au Tchad : « *Les générations se sont confrontées au colonialisme (...). La seule devise était « pas de politique dans la religion » (...). La jeunesse était élevée par le colonialisme qui incarnait l'impudence (...) mettant le blocus autour de la religion musulmane. Malgré tout, le colonialisme n'est pas parvenu à dévier la jeunesse lumineuse de son chemin. Il faut maintenant répandre l'islam jusqu'en Europe et en Amérique (...). Au Tchad nous sommes partie intégrante de ce monde islamique.* »

<sup>2</sup> J'emploierai « *musulman* » pour désigner ce qui relève du fait, « *islamique* » pour ce qui relève de l'intention. « *Intellectuel musulman* » : d'origine et de culture musulmane ; « *intellectuel islamique* » : quelqu'un qui ordonne consciemment sa pensée dans le cadre conceptuel de l'islam (en suivant Olivier Roy, *L'échec de l'islam politique*, Seuil, 1992, p. 8).

## I – « UN » OU « DES » ISLAMIS AFRICAINS ?

Impossible de répondre aux questions que je viens d'énoncer sans s'interroger d'abord sur la légitimité de l'expression : l'islam en Afrique noire. Ne serait-il pas plus juste de parler des islamis, eu égard à la diversité des situations régionales ?

### A – Les islamis africains

1 - D'un *point de vue géopolitique*, c'est d'abord sa diversité qui frappe. Ne doit-on pas distinguer, en effet :

- un islam **sahélien**, constitué des pays adossés à la "rive" sud du Sahara ("Sahel" signifie "rivage" en arabe) , du Sénégal à la Mer Rouge. Islam introduit dès le X<sup>e</sup> siècle, de manière ponctuelle par le Nord, permanente par l'Ouest<sup>3</sup>. Islam des marchands et des confréries. Islam pacifique, avec les notoires exceptions des *jihad* almoravide (XI<sup>e</sup>) et peuls (deux fois au XIX<sup>e</sup>). Islam des grands empires sur les pistes de l'or et du kola ... et de la traite négrière, où l'emprise des grandes aristocraties est sensible jusqu'à ce jour;

- un islam **swahili**, formé par les régions côtières de l'Océan Indien, de la Corne au Zambèze. Islam le plus ancien sur le continent (VII<sup>e</sup>), mais aussi, jusqu'au siècle dernier, le plus clos sur lui-même. Islam étranger des caboteurs arabes négociant dans leurs comptoirs sans échanges religieux avec l'arrière-pays. Islam étonnamment dynamique depuis quelques lustres, où la circulation des idées et des biens est favorisée par l'usage du *swahili*, cette langue née du métissage de l'arabe avec les parlers bantous; islam plus bigarré encore que partout ailleurs, avec ses composantes arabe, indienne et bantou;

- un islam côtier **ouest-africain**, du Liberia au Cameroun. Islam jeune, introduit à partir des années trente par des immigrants sahéliens, il rassemble des communautés dynamiques, ouvertes sur les cultures ambiantes et généralement tolérantes;

- un islam **centrafricain**, formant, du nord-Cameroun au Burundi, un croissant incurvé au nord-est. Islam en voie de constitution, par infiltration d'apports venus simultanément des ensembles sahélien et swahili. Communautés très fragiles encore, mais objet d'une sollicitude toute spéciale des pays arabes<sup>4</sup>.

2 - D'un *point de vue historique et culturel*, il y a un islam arabisé, tourné vers l'Est (Soudan et Tchad), et un islam non arabisé, plus centré sur l'Ouest. D'un côté, les peuples héritiers des grands empires musulmans du Moyen-Age (Kanem-Bornou, Mali, Gao) ou du XIX<sup>e</sup> siècle (*califat* de Sokoto) ; de l'autre, ceux qui ne sont pas façonnés par un si vénérable héritage. Les premiers seuls peuvent se prévaloir de grandes figures tutélaires ayant marqué leur passé et y trouver des mythes mobilisateurs pour le présent. Il y a les communautés musulmanes qui se confondent avec d'importantes entités ethniques ( Wolofs

---

<sup>3</sup> La vallée du Nil, elle, a été longtemps fermée aux migrations arabes par la résistance, jusqu'au XIV<sup>e</sup>, des royaumes chrétiens de Nubie

<sup>4</sup> S'essayant à une typologie des islamis africains, le Père Etienne Renaud, actuel directeur de l'Institut Pontifical d'Etudes Arabes et d'Islamologie des Pères Blancs à Rome, distingue : « *l'Islam de la conquête* » (Afrique du Nord) ; « *l'Islam des marchands* » (l'Afrique de l'Ouest) ; « *l'Islam des marins* » (la côte Est) et, sans le qualifier, l'islam des « *pays qui sont restés très longtemps hors de tout contact avec l'Islam* » (dans « L'islam en Afrique », dans *AFRICA, the Kairos of a Synod*, Sedos symposium on Africa (April-May 1994), Walter von Holzen, SVD, editor – SEDOS – Rome, 1994, p. 71-75)

du Sénégal, Haoussas et Peuls du Nigeria...) et celles qui sont comme émiettées en petites ethnies plus soumises que les premières à l'effet déstructurant de la modernité. Il serait aisé de multiplier les différences : sociétés à confréries puissamment structurées (tel le Sénégal et - bien que de manière très différente - le Nigeria et le Soudan) ; communautés jouissant d'un statut politico-économique dominant, comme au Tchad, ou confrontées à l'activisme économique de communautés commerçantes de confession chrétienne, comme les Haoussa-Foulanis du Nord-Nigeria face aux Ibos, etc.

## **B – L'islam africain**

Mais cela ne doit pas nous cacher que, au-delà de leurs différences, ces islams forment incontestablement une unité socio-religieuse qu'il est légitime d'étudier comme telle. Régions sous-développées, impliquées dans le conflit Nord-Sud et souffrant d'une crise économique et culturelle aiguë, la « mécanique du recours » identitaire et/ou religieux (cf. *infra* III, A, 1) s'y donne libre cours : ce sont donc des pays où la religion a une forte implication politique. Partout aussi, les musulmans – profondément marqués par le mouvement confrérique – y revendiquent leur africanité face à un interventionnisme arabe souvent perçu comme impérialiste<sup>5</sup>; et cela, au moment même où une forte dynamique d'arabisation se confirme, manifestée dans la consolidation d'une nouvelle élite arabophile. Partout l'islam y est - très globalement considéré<sup>6</sup> - plutôt tolérant et les systèmes politiques profondément attachés au principe de la laïcité. Avec, évidemment, la notoire exception du Soudan et, à un moindre titre, du Nigeria, où les tensions confessionnelles dissimulent (mal) un conflit de type ethnique<sup>7</sup>. Partout encore, l'islam « nègre » y est, de la part d'un islam réformateur, sujet aux assauts d'une orthodoxie puritaine et souvent pointilleuse, qui veut le purifier de tout syncrétisme.

Un islam « nègre » dont on peut ainsi définir les grands traits :

- islam **syncrétique**, né du mariage du rite malikite<sup>8</sup> avec le vieux fonds animiste du terroir, pour donner cet islam encore très majoritairement dominant, qui se caractérise par la large hospitalité que l'orthodoxie pratique à l'égard des pratiques préislamiques : rites populaires de divination, usage thérapeutique du Coran, charmes et amulettes, sacrifices contre les calamités naturelles organisées par les mosquées;

- islam **maraboutique**, où l'omniprésence du "marabout" réintroduit un succédané de clergé dans une religion qui se prévaut de n'en point comporter. Dépositaire de la science coranique et dispensateur des faveurs divines, il constitue un réseau très dense d'intermédiaires entre Dieu et les croyants, mais avec de formidables écarts de niveaux entre un "haut clergé" de lettrés et un "bas clergé" à l'ignorance souvent stupéfiante, en passant par tous les stades intermédiaires;

---

<sup>5</sup> Au sommet de l'Organisation de la Conférence Islamique de Dakar, en décembre 1991, un journaliste Sénégalais réagit ainsi à l'absence remarquable de nombreux chefs d'Etats arabes : « *Trop d'absence à la fois pour que les Africains du sud du Sahara n'y voient pas [le] signe [...] du manque de considération des Arabes vis-à-vis des négro-africains* » (Wal Fadjri, 13-19.12.91, p.5)

<sup>6</sup> « Tolérance globale » qui n'exclut pas les mille et une manifestations d'intolérances « banale », coutumières de la part des majorités au détriment des minorités. Ou moins « banale » : tel, il y a quelques années, le recul de l'Etat Sénégalais devant le refus des musulmans tidjanes de Tivaouane qu'une église soit édifiée dans leur ville sainte.

<sup>7</sup> En Tanzanie aussi, où, derrière l'affrontement entre un islam minoritaire, longtemps bridé, et un christianisme raidi, se profile le spectre d'une confrontation ethno-culturelle afro-arabe qui traverse les rangs mêmes d'une communauté islamique dont l'unité n'est que de façade.

<sup>8</sup> L'un des quatre rites sunnites orthodoxes. Mais l'islam est-africain, lui, est shafi'ite.

- un islam **confrérique**, où les confréries (*tariqa* = voie) ont assuré - dans les régions sahéliennes et, beaucoup plus récemment, dans l'arrière-pays de la côte de l'Océan indien - l'islamisation des campagnes, après que l'islam se soit longtemps cantonné dans l'entourage des princes et les milieux lettrés et/ou commerçants. Ces confréries occupent désormais tout le champ de l'islam africain. Contestées récemment par les "modernes", elles demeurent très puissantes (telle la Tidjaniyya dans le Sahel) et jouent même parfois (comme au Sénégal) un rôle économique et politique de premier ordre;

- un islam **politique**, où l'appartenance communautaire est suffisamment multiforme pour conduire les croyants à adopter, vis-à-vis du pouvoir politique - qu'il soit musulman ou non - des attitudes aussi opposées que le légitimisme, la contestation ou l'abstention, les unes et les autres trouvant leur justification dans l'islam confrérique.

Cet islam « nègre », toujours vivace, est partout confronté à d'importantes mutations qui, derrière les diversités régionales et locales, donne aux différents pays qui constituent la *Umma* d'Afrique noire une incontestable parenté dont la physionomie est marquée par un fort mouvement d'arabisation, un réformisme puritain très anti-confrérique et une politisation du débat religieux. Par quelles évolutions en est-on arrivé là ?

## II – DEVELOPPEMENTS RECENTS

### A – Le choc de la colonisation

Après le choc de la colonisation, les musulmans africains n'en finissent pas d'entrer dans la modernité. On sait que l'islam, surtout l'islam confrérique africain, avec sa tradition soufi, fonctionne à la fois comme refuge et comme contre-pouvoir<sup>9</sup>. Or, avec l'arrivée du colonisateur, l'islam du terroir était entré dans une période de turbulences. Celle-ci conduira ensuite – mais n'anticipons pas - à travers les bouleversements des indépendances et l'épreuve du "mal africain" de cette fin de siècle, à cet islam foisonnant et contrasté que nous observons actuellement.

L'école est le premier domaine où se sont jouées ces mutations. Car l'école coloniale a été perçue comme "*la forme nouvelle de la guerre que nous font ceux qui sont venus*", selon les termes de la « *Grande Royale* », dans le célèbre roman de Cheikh Hamidou Kane. Laquelle poursuit: "*Il faut y envoyer notre élite, en attendant d'y pousser tout le pays*", afin d' "*apprendre à vaincre sans avoir raison*"<sup>10</sup> ! Rares sont ceux qui ont observé ce conseil. L'attitude dominante a plutôt été celle du refus de l'école : soit, dans un premier temps, par une espèce d'exil intérieur, repli sur les structures traditionnelles de transmission du savoir religieux, soit, plus tard, par le recours à une contre-école arabe, la *médersa*. Refus lourd de conséquences, puisque, ayant engendré des élites arabisées que leur contre-culture excluait de la gestion des Etats modernes produits par l'école occidentale, il a provoqué en eux la frustration venimeuse de se sentir les "perdants de l'histoire" <sup>11</sup>.

<sup>9</sup> C. Coulon, *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire*, Karthala, 1983.

<sup>10</sup> *L'aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane. La « *Grande Royale* » s'adresse à son peuple, les Dialobés.

<sup>11</sup> Au Tchad, un sociologue a mené une recherche sur *Le refus de l'école* dans le Nord du Tchad (Issa Hassan Khayar, Maisonneuve, 1976). En Tanzanie, le phénomène revêt la même gravité qu'au Tchad, comme le souligne Josef Stamer : « *Le développement rapide des écoles de type occidental, notamment par les missions protestantes et catholiques, et la réticence des musulmans pour y envoyer leurs enfants, ont vite fait de les mettre en retard par rapport aux chrétiens et dans une certaine situation de dépendance vis-à-vis de ceux-ci pour tout ce qui touche l'organisation moderne de la société* », dans *L'islam en Afrique au Sud du Sahara*, Editorial Verbo Divino, Estella, Espagne, 1996, p. 113.

L'autre terrain où se sont jouées ces mutations formidables que nous constatons dans l'islam en Afrique, c'est celui de l'attitude observée par les différentes composantes de la Communauté islamique à l'égard du colonisateur. En général, les élites confrériques, et notamment les Tidjanes, ont adopté une attitude de collaboration active avec les autorités coloniales. En vertu de la discipline confrérique qui interdit au disciple de se mêler de politique<sup>12</sup>, ils ont préféré se tenir en marge de ce monde, tant que le nouveau maître ne s'immisçait pas dans les affaires de l'islam. Mais comme la politique coloniale, tant française qu'anglaise - même si ce fut de manière différente (administration directe pour les premiers, *indirect rule* pour les seconds) - favorisait de fait l'expansion de l'islam, la plupart des chefs religieux n'y ont vu que des avantages pour leurs communautés. Parmi les plus spectaculaires manifestations de cette attitude de collaboration, citons le soutien appuyé apporté à la République française tant par le Khalife suprême des Tidjanes que par le grand chef confrérique fondateur de la *zawiya* de Tivaouane, tous deux au Sénégal<sup>13</sup>. Il en a été de même au Nigeria, de la part des émirs Haoussas et Foulbés des principautés musulmanes du nord. Un peu partout, les confréries paieront les dividendes de cette passivité. Le bannissement, par la France, d'Amadou Bamba (déporté du Sénégal au Gabon dès 1895) et l'exil de Cheikh Hamallah (mort dans une prison française en 1945), pour ne prendre que ces deux exemples, n'auront pas suffi à laver leurs confrères de cette honte de la collaboration. Il faut reconnaître, à la décharge de ces derniers, que l'administration coloniale fut loin d'être anti-islamique, comme le prétendent aujourd'hui la plupart des musulmans réformistes, ennemis des confréries. Mis à part quelques bannissements et gestes de répression particulièrement spectaculaires mais à visée exclusivement politique, la « politique musulmane » des Français comme des Anglais a, le plus souvent, objectivement contribué à ce que s'assoie et s'étende l'assise de l'islam en Afrique au sud du Sahara<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Amadou Hampâté Bâ – disciple du cheikh hamalliste Tierno Boukar - m'a lui-même expliqué combien il a hésité à enfreindre cette règle de la réserve vis-à-vis de la politique, avant d'accepter, « pour les raisons les plus graves », le poste d'ambassadeur extraordinaire auprès de la Côte d'Ivoire que lui pressait d'assumer le Président du Mali.

<sup>13</sup> Le premier, dans une lettre écrite en 1938 à des musulmans récalcitrants du Togo, écrit : « Vous devez être polis avec le gouvernement français qui a facilité pour nous toutes les affaires à cause de sa grande politique, son intelligence, la tendre affection et la compassion qu'il a pour nous. Il nous aide dans tout ce dont nous avons besoin, dans notre vie religieuse et matérielle; il creuse pour nous des puits dans le désert, il facilite le pèlerinage à La Mecque (...) Les savants sont unanimes à déclarer qu'il n'est pas permis de se révolter contre un chef équitable, ni même contre un chef injuste ». Quant au second, dans son message de Ramadan 1914, il invite ses disciples : « Adhérez pleinement au gouvernement français. Dieu (qu'Il soit béni et exalté !) a accordé tout particulièrement au Français la victoire, la grâce et la faveur. Il les a choisis pour protéger nos personnes et nos biens ... Avant leur arrivée ici en effet, nous vivions sur un pied de captivité, de meurtre et de pillage. Musulmans et infidèles se valaient sur ce point ... » cité par L. Moreau dans *Africains musulmans* (Présence Africaine/INADES-Editions, 1982, p. 205-206).

<sup>14</sup> Côté répression, mentionnons les deux massacres de leaders musulmans perpétrés au Niger puis au Tchad, en 1916 et 1917, par les troupes coloniales (cf. Henri Coudray, « Langue, religion, identité, pouvoir : le contentieux linguistique franco-arabe au Tchad », dans l'ouvrage collectif *Tchad ; contentieux linguistique arabe-français*, Centre Al-Mouna, N'Djaména, 1998, p. 24-25 ; cf. aussi Mahamat Adoum Doutoum, *La colonisation française et la question musulmane au Tchad. Exemple du sultanat du Ouaddaï (1895-1946)*, Thèse de 3<sup>o</sup> cycle, Paris-Sorbonne, p. 174-180. Mis à part ces « dérapages », significatif est, sur cette politique musulmane du colonisateur, ce qu'écrit L. Moreau, l'auteur de *Africains musulmans* (Présence Africaine/INADES-Editions, 1982) : « Les communautés musulmanes ont été très perturbées par les conquêtes coloniales du XIX<sup>o</sup> siècle, même si elles ont pu parfois tirer profit de la situation pour une expansion démographique et l'acquisition de positions avantageuses dans la vie économique, voire politique. Mais c'était au détriment de la liberté religieuse : la « politique musulmane » des puissances coloniales ne pouvait être qu'une manipulation à leur service ou une surveillance vigilante du vouloir d'unité inhérent à la umma. Elle ne pouvait que s'opposer à un développement intellectuel qui impliquait la diffusion de l'enseignement de la langue arabe ; elle encourageait tout ce qui pouvait favoriser le particularisme africain, en rupture avec le monde arabe. Dans cet « islam colonial », les personnalités de valeur étaient obligées au silence ou à la dissimulation, ou à la patience » (article « Islam en Afrique noire », dans *Dictionnaire des Religions*, sous la dir. de P. Poupard, p. 987).

## **B – Les indépendances**

Durant les premières années de l'Indépendance, l'islam fonctionne encore comme une valeur-refuge. Ses élites s'appliquent à sauver l'essentiel de leur pouvoir : la maîtrise sacrée du champ social traditionnel (transmission du savoir coranique, organisation du statut personnel dans les tribunaux islamiques, gestion des forces cosmiques par les rituels de santé, de fertilité des personnes et de la terre, etc.)<sup>15</sup> et le minimum de participation aux nouvelles structures politiques et administratives, en vue de préserver pour la *Umma* la plus grande autonomie possible.

C'est l'époque où les nouveaux Etats tentent de maîtriser et de canaliser le foisonnement croissant de la Communauté islamique. Dans les pays à majorité musulmane, les élites occidentalisées, qui ont sincèrement intégré le modèle colonial de la séparation des pouvoirs politique et religieux, cherchent à l'adapter à leurs sociétés, afin d'échapper à l'inertie qui, selon eux, est attachée au pouvoir religieux traditionnel. Ailleurs, où les musulmans cohabitent avec d'autres religions, ce même souci est plutôt provoqué par la volonté de garantir l'unité et la paix civile. Dans les pays, enfin, où l'islam est le plus turbulent, il s'agit de contrôler les débordements et de couper l'herbe sous les pieds des plus récalcitrants. Dans tous les cas, les pouvoirs politiques suscitent la création d'instances de représentation des musulmans, Unions, Comités islamiques, etc. qu'ils investissent de la mission d'interlocuteurs officiels entre les musulmans et les institutions politiques. Des aides leur sont allouées. En plus d'un pays, prolongeant en cela la pratique coloniale, des subventions sont accordées, notamment pour le financement du Pèlerinage.

## **C – Les nouvelles élites**

Sous la poussée de toutes ces évolutions, l'islam, de valeur-refuge, se mue progressivement en force de contre-pouvoir. Ou plutôt, il se diversifie de plus en plus, parcouru qu'il est de courants nouveaux qui contestent profondément les élites en place. Sultans, émirs et autres dépositaires du pouvoir ont, pour la plupart, collaboré avec le colonisateur. Leur souveraineté en a été profondément atteinte. Mais, beaucoup plus grave, leur « collaboration » avec l'envahisseur fait qu'ils sont désormais rejetés par les nouvelles élites arabisées. Si bien qu'on assiste, un peu partout, à un conflit de légitimités, entre élites maraboutique (ou confrérique), arabisante et occidentalisée. Au Nigeria, par exemple, les militants islamistes défient l'establishment musulman, de manière parfois spectaculaire. Comme en 1994, où la tête d'un chrétien – décapité dans sa prison pour avoir « blasphémé » contre le prophète de l'islam – est déposée par ses assassins au palais de l'émir de Kano, garant, avec ses semblables, d'un « ordre » social considéré par ces contestataires comme désordre institué. Un dignitaire du palais ainsi qu'un professeur de sciences islamiques, qui s'étaient opposés à ce geste barbare, sont condamnés tous deux à la flagellation publique.

Cette lutte pour le pouvoir est un conflit qui divise la communauté musulmane elle-même : soit comme lutte inter-ethnique pour le *leadership*, soit comme débat/combat idéologique sur les fondements et la forme de la *Umma*.

1 - un conflit inter-ethnique : les dimensions ethniques et idéologiques (religieuses) sont souvent mêlées. Dans le centre du Tchad, le conflit entre traditionalistes et réformistes recouvre en partie une lutte entre deux ethnies, la majorité Dadjjo et la minorité Dyongor. C'est encore plus clair au Nigeria, où l'idéologie réformiste des élites nordistes - Haoussas et Peuls - est largement inspirée par leur volonté d'hégémonie sur le reste de la

---

<sup>15</sup> Ainsi, il n'est pas faux de dire que l'islam « noir » est l'islam des guérisseurs, des *djinnns*, de la géomancie et des fétiches, et il le demeure jusqu'à nos jours. D'où l'incroyable violence des réformistes contre cet islam du terroir. Mais il est aussi très tôt l'islam des lettrés de Djenné et de Tombouctou.

Fédération, en particulier sur leurs coreligionnaires Yoroubas. On l'a bien vu lors des récentes élections présidentielles : à aucun moment, lors de la campagne électorale, la religion des candidats n'a été ni évoquée ni invoquée. Ce n'est qu'après l'élection qu'on a appris que le nouveau président est chrétien. L'important, pour que l'alternance fût assurée, était que le nouveau chef de l'Etat n'appartînt plus à la féodalité du Nord mais – les Ibos étant hors course pour le moment – au grand ensemble de l'Ouest, les Yoroubas. Au Darfour, les affrontements récurrents (plusieurs centaines de morts, des milliers de réfugiés ces quatre dernières années) entre Arabes et Fours, tous musulmans, montre bien que le conflit soudanais, sous l'évidence d'une lutte pour l'hégémonie religieuse de l'islam contre le christianisme, est, plus profondément, lutte pour le pouvoir des Arabes contre les « Africains », que ceux-ci soient musulmans ou chrétiens<sup>16</sup>. Au Zanzibar, une forte tension persiste, au sein de la communauté musulmane, entre « Arabes » (les « Shirazis », originaires de l'île) et les « Africains » (prolétaires originaires du continent).

2 - un conflit idéologique : les nouvelles élites arabisées combattent simultanément sur trois fronts : contre les élites traditionnelles d'abord, auxquelles on fait le double reproche d'avoir collaboré avec l'envahisseur et consacré, par leur enseignement et leur rituel, une forme pervertie de la religion qui n'a rien à voir avec l'islam; contre les élites modernistes ensuite<sup>17</sup>, accusées de préparer la reddition de la *Umma* face à l'arrogance de l'Occident matérialiste et athée; contre cet Occident « chrétien » proprement dit, enfin, dont l'indubitable hégémonisme économique et culturel est perçu comme projet planifié d'« *hostilité à l'islam* ». Ainsi, au Sénégal, pris sous le feu de nouvelles organisations islamiques de droite et de gauche, les musulmans modérés préfèrent perpétuer un islam confrérique. L'un d'eux dépeint ainsi les excès du "clergé" : "*L'islam au Sénégal ne serait-il pas un islam où l'on exclut Dieu pour ne vénérer que le marabout ?*" et fustige "*la haine, l'égoïsme, et les tiraillements entre confréries*" et la création d'une « *Association des fils de chefs religieux* »<sup>18</sup> ! Contre cet islam encore très populaire, se mobilisent des intellectuels. De « droite », comme l'*Organisation pour l'action islamique* (OAI), qui reproche à la *Umma* de ne plus être ce qu'elle devrait être et veut éduquer et former ses membres "*afin de parachever la victoire que la perspective islamique est en train de remporter sur les idéologies exsangues d'obéissance laïque*". De « gauche », comme l'*Association pour la libre-pensée*, qui "*rejette l'influence des marabouts et de toutes les religions et préconise un pays dirigé uniquement par la raison et la science*"<sup>19</sup>.

L'action de ces élites arabisées est largement favorisée par le désenclavement du pays, fruit du développement des nouveaux moyens de communications. La démocratisation des transports aériens et l'amélioration des réseaux ferroviaire et routier accroissent considérablement le flux des pèlerins et des boursiers - mais aussi des travailleurs et des commerçants - vers l'Arabie Saoudite, les autres pays du Golfe et vers les deux « géants » islamiques de l'Afrique, le Nigeria et le Soudan, ainsi que vers la Libye et l'Afrique du Nord. De manière consciente (pour les étudiants) ou inconsciente (pour les autres), ils en reviennent comme agents des idées réformistes du wahhabisme<sup>20</sup>. Simultanément, celles-ci sont

---

<sup>16</sup> C'est clairement ainsi, en tout cas, que les chrétiens de Khartoum posent le problème, ne se laissant pas, en cela, abuser par les apparences. Jamais, dans les persécutions caractérisées dont ils sont l'objet de la part du régime, je ne les ai entendus incriminer « LES musulmans ». Ils parlent soit des « Arabes », soit des « gens du régime », soulignant, en contrepartie, leur (relative) solidarité dans l'épreuve avec « les Africains », incluant pour eux les musulmans de l'ouest soudanais.

<sup>17</sup> Ces musulmans formés à l'« école occidentale », qui, à contre-courant du refus global de leur communauté, ont opté pour le biculturalisme et la laïcité.

<sup>18</sup> Journal dakarais *Le Soleil*, 9/7/93, cité dans ANB.BIA n° 243.

<sup>19</sup> Même source.

<sup>20</sup> Dans *L'échec de l'islam politique*, O Roy qualifie le wahhabisme de « *néo-fondamentalisme* ». Force de contestation radicale de l'islam traditionnel, le wahhabisme - très actif dans toute l'Afrique subsaharienne - lutte pour purifier l'islam de ses pratiques païennes, de l'hégémonie des confréries et du culte rendu à la personne du

véhiculées par les radios arabes, assidûment écoutées, même quand la connaissance de l'arabe est médiocre. Et, tout récemment, par la multiplication des chaînes TV arabes, de plus en plus captées par les paraboles<sup>21</sup>.

## **D – Les ambitions arabes**

Cette ouverture sur le monde arabo-musulman n'a pas pour seul moteur la dynamique interne d'une communauté à la recherche d'une contre-culture pouvant servir de boufeu anti-occidental, elle est aussi la conséquence des ambitions arabes en Afrique. Le développement considérable de la coopération arabo-africaine est en effet la marque des deux dernières décennies. De nombreux pays africains, en 1973, rompent leurs relations diplomatiques avec Israël à la suite de la guerre des Six Jours et, à la faveur de la crise pétrolière qui suit, bénéficient des largesses arabes<sup>22</sup>. La même année, l'Arabie Saoudite finance à N'Djaména la construction de ce qui est alors la plus vaste mosquée d'Afrique noire. La médersa qui y fut alors annexée a été depuis complétée par une Faculté des Lettres. Le Tchad entre en effet dans un programme culturel islamique planifié au niveau du continent : ouverture de l'Université islamique du Niger en 1986 (à Say, près de Niamey) et fondation (non encore réalisée à cause des troubles locaux) d'une Université-sœur en Ouganda (toutes deux à l'initiative de l'OCI); création de l' « *Université mondiale d'Afrique* » (sic) à Khartoum. De nombreuses médersas et autres instituts culturels et sociaux islamiques voient le jour, non sans que se fasse négativement sentir une compétition inter-arabe où les intérêts nationaux et les choix idéologiques s'affrontent, au détriment de la communauté musulmane locale<sup>23</sup>. Mais le caractère spectaculaire de cette aide arabe ne doit toutefois pas en masquer les limites : confinée dans les capitales, elle abandonne à la modicité des contributions locales les médersas de province et les écoles coraniques des campagnes.

D'une autre ampleur par contre, et d'une autre portée d'un point de vue strictement religieux, est l'appui spécifiquement politique. Tel le mouvement *Hamas*, qui possède un bureau à Khartoum. Munir Saïd, son représentant, déclarait en 1995: « *Nous avons un projet islamique. Le Soudan a le même. Nous allons le réaliser dans tous les pays musulmans* ». Et Ghazi Salah el Din Atabani, ministre soudanais des affaires étrangères de l'époque, de renchérir : "*Le modèle islamique est considéré comme incomplet tant que sa composante politique n'est pas réalisée*"<sup>24</sup>. Ou, de plus en plus intense, l'action des (si mal nommées<sup>25</sup>) « *ONG* » islamiques : « *L'Organisation de la Daawa*<sup>26</sup> *Islamique* », non étatique à sa création en 1980 mais devenue en 1989 un organe du régime de Khartoum après la prise de pouvoir par le Front National Islamique (délégations travaillant dans treize pays d'Afrique);

---

prophète de l'islam, et milite pour l'arabisation, comme moyen de retourner aux sources originelles et de renforcer la cohésion de la *Umma*.

<sup>21</sup> A N'Djaména, une société libyenne, *Orbital*, offre un bouquet de dix chaînes, où, à côté de CNN, CFI et TV5, sont proposées les chaînes égyptienne, libyenne, soudanaise, saoudienne, libanaise (2) et qatari. Cette dernière, *Al Jazîra*, jouit d'une influence de plus en plus considérable. On la surnomme la *CNN arabe*. Signe d'espoir : elle représente un courant musulman très ouvert.

<sup>22</sup> Une tentative de coordination de cette aide - au demeurant très anarchique - est faite en 1977 par l'élaboration d'une Charte de la coopération arabo-africaine, à la suite de tractations entre l'UA et la Ligue arabe. De son côté, l'OCI (Organisation de la Conférence Islamique) met en place, en 1975, la Banque islamique pour le développement (siège à Djedda) qui, entre autre, gère le Fonds islamique de solidarité, dont l'objectif avoué est d' « *aider à la réalisation de l'unité islamique et à la diffusion de l'islam* ».

<sup>23</sup> Ainsi, il y a six ans, des démêlés du président de l'Université Fayçal de N'Djaména, victime d'une cabale fomentée par l'Égypte pour y détruire l'influence du Soudan.

<sup>24</sup> Selon Mark Huband dans *The Observer*, 25/6/95 (cité dans ANB.BIA n° 284).

<sup>25</sup> Mal nommées, puisque, le plus souvent, ces « *ONG* », pas du tout « *non gouvernementales* », mériteraient plutôt d'être dénommées « *OG* ».

<sup>26</sup> *Daawa* = c'est le mot musulman pour désigner l'action missionnaire islamique. Le plus souvent traduit par les organismes eux-mêmes par « *Appel* » ou « *Prédication* ».



« *L'Association de la Daawa Islamique Mondiale* », émanation du pouvoir libyen ; le « *Bureau de l'Aide Islamique Mondiale* », qui agit sous le contrôle direct de la royauté saoudienne. Cette dernière « *ONG* », revendiquait, en 1998, 72 projets rien qu'en Afrique. Quant à « *L'Agence des Musulmans d'Afrique* », parrainée par le Koweït, son lien avec l'Etat est moins évident que dans les trois autres organismes. Elle semble gérée de manière beaucoup plus internationale et mérite davantage le qualificatif d'ONG. Enfin, ultime exemple de ces ambitions arabo-islamiques en Afrique, la présence, en octobre 1999, au cours de la cérémonie d'adoption de la *charia* par l'Etat de Zamfara, au Nigeria, de représentants de la Libye et de l'Arabie Saoudite alors que, en revanche, aucun délégué du Gouvernement fédéral n'était présent<sup>27</sup>.

### III – PERMANENCES ET MUTATIONS

#### A - Pouvoir et identité<sup>28</sup>

Vécue au niveau local de chaque nation, cette volonté de rééquilibrage des forces en faveur de la *Umma* est l'expression d'un processus complexe où lutte pour le pouvoir et quête d'identité sont intimement mêlées.

\* Dresser un écran culturel face à l'impérialisme européen est en effet un acte aussi politique que culturel. Cette affirmation de soi combine les deux dimensions de l'identité musulmane africaine : la composante traditionnelle de l'« *islam noir* » (surtout mise en œuvre durant la période coloniale) et la revendication de ses sources arabes (protestation réformiste fort active ces deux dernières décennies). Au Tchad, plus encore que chez ses voisins de l'ouest ou du sud-est, cette revendication arabe se nourrit d'une ignorance hautaine des cultures négro-africaines du sud, soumises autrefois à la traite négrière<sup>29</sup>. Cette ignorance se radicalise en rejet militant chaque fois que la lutte pour le pouvoir se fait plus vive. Mais, simultanément - et le paradoxe n'est qu'apparent -, bon nombre de musulmans affirment leur négritude, soit par fidélité à l'héritage soufi des confréries, soit par réaction contre l'hégémonisme arabe : Négro-africains (Toucouleurs entre autres) contre Maures en Mauritanie ; « Africains » contre « Shirazis » au Zanzibar, etc. Cette réaction communautaire prend souvent aussi une dimension intellectuelle chez les élites tant traditionnelles que modernistes<sup>30</sup>. Sans trop creuser le clivage, on constate ici le caractère complexe et fluctuant de cette identité islamique chez les musulmans en Afrique noire.

---

<sup>27</sup> Interview du Père Uzukwu, théologien nigérian, par le journal *La Croix*, 9 mars 2000, p. 3.

<sup>28</sup> L'analyse qui suit, de type plutôt socio-religieux, devra être complétée par un regard sur les aspects plus « intérieurs » de cette renaissance islamique. C'est un chantier ouvert qui n'était pas dans les perspectives de ce travail.

<sup>29</sup> Dans le « Document de travail » présenté à la Conférence nationale souveraine du Tchad, en janvier 1993, par le Conseil Supérieur des Affaires Islamiques, la moitié sud du pays est le grand absent d'un retour historique sur l'identité tchadienne. Plus récemment, à l'occasion d'un colloque international sur le thème « *La langue arabe au Tchad, son état actuel et ses perspectives* », cet arabo-islamo-centrisme a atteint – il faut le reconnaître sans polémique, même si l'expression est forte – le stade d'un véritable **hold up identitaire** : toute l'histoire du Tchad est ramenée à celle des trois royaumes musulmans du Nord ; la langue arabe littéraire y est désignée comme la langue officielle du pays depuis le 7<sup>e</sup> siècle (sic) ; la proportion actuelle de ceux qui en usent est considérablement surévaluée et celle des francophones ramenée à ... 3% ! Tout cela, qualifié de travail « scientifique » sensé devoir « rendre au peuple tchadien son authentique identité » (*N'Jamena Al-Yom*, n° 446 du 25/01/2001 p. 7). De même au Nigeria, un Adam al-Illuri, réformateur néo-hanbalite, condamne très sévèrement la culture yorouba en la qualifiant d'« *ignorance barbare* », ce qui est la qualification théologique et éthique la plus péjorative dans la théologie musulmane.

<sup>30</sup> Parmi les premiers, beaucoup font des recherches sur leur patrimoine culturel nègre et entretiennent chez leurs enfants la connaissance de leur langue maternelle. Pour les seconds, on notera l'exaltation de la négritude - en marge de ou contre l'islam « importé » - chez les écrivains et les cinéastes francophones musulmans.

\* En outre, le profond désenchantement engendré par les échecs politiques et socio-économiques<sup>31</sup> et par le complexe effet d'attraction-répulsion exercé par l'omniprésence du modèle culturel occidental, exacerbe les réactions identitaires dans le sens promu par les nouvelles élites arabisées. On les observe dans toute l'étendue de l'espace social : depuis l'espérance - aussi fulgurante qu'éphémère - provoquée récemment par le « *bébé-prédicateur* » venu de Tanzanie<sup>32</sup>, jusqu'aux débats sur la laïcité, la *charia*, le code de la famille et le statut de l'arabe littéraire. La profonde émotion soulevée par ces événements marque bien la fragilité, le paradoxal manque de confiance en soi d'une communauté réputée par ailleurs pour son assurance d'être « *la meilleure communauté suscitée pour les hommes* » (Coran III, 110). Même un Mamadou Dia, pourtant connu comme un homme de dialogue, prône, dans *Corbeille pour l'an 2000, "la défense et l'illustration de l'actualité du message du prophète Mohamed face à la nouvelle croisade occidentale"*<sup>33</sup>. Au Soudan, où le musée de Khartoum consacre certaines de ses plus belles salles à l'exposition des réalisations architecturales et picturales de la Nubie chrétienne, un haut responsable du Ministère de la Culture, il y a deux ans, confiait en secret que le régime effacerait bien, s'il le pouvait, la trace de cette encombrante présence chrétienne au cœur de la citadelle islamiste ! Tant il est vrai que, dans l'histoire idéologique qui a cours dans ces milieux, est pratiquée une radicale « déchristianisation » de l'histoire africaine ! Partout, les musulmans se sentent menacés par la modernité<sup>34</sup>. La guerre du Golfe, la tragédie des musulmans bosniaques, etc., s'amalgament avec la situation géopolitique défavorable du monde musulman et les blocages idéologiques de l'orthodoxie régnante, pour rendre encore plus problématique une entrée sereine dans la modernité<sup>35</sup>.

\* Face au désenchantement, une mécanique du recours est à l'œuvre un peu partout. Dans le débat passionné qu'a connu le Niger à propos de la laïcité puis du code de la famille, un journaliste de Niamey note que « *l'irruption du phénomène religieux au Niger - sous forme d'un islam politique - a ses causes dans de nombreux facteurs tant extérieurs (comme la dégénérescence des idéologies classiques ou l'ordre international) qu'intérieurs au pays. (...) Dans tous les cas, c'est bien une fois de plus la démission des démocrates sincères et du pouvoir devant les problèmes entiers que vit notre peuple, qui fait le lit de l'islamisme militant* »<sup>36</sup>. A Bamako, un chercheur malien note que la prolifération des mosquées est moins un signe de vitalité de l'islam qu'une « *victoire du secteur informel* » où se donnent libre cours des clivages qui n'ont souvent rien à voir avec la religion; si bien que, quelque

<sup>31</sup> Faillite des oligarchies musulmanes et de leurs partis uniques. Faillite aggravée, au Tchad, par l'échec du « pouvoir nordiste » depuis 1979

<sup>32</sup> Phénomène un peu analogue et ayant produit le même engouement passager : en 1992, à N'Djaména, une « tache de vin » sur le bras d'un nouveau-né chrétien a été interprétée par beaucoup de musulmans comme écriture divine désignant le nom du Prophète Muhammad.

<sup>33</sup> ANB.BIA, n° 282. Dans un sens moins éclairé et nettement plus radical, on lit par exemple, dans un communiqué de l'Association Jeunesse-Espoir (N'Djaména, 25 janvier 1999) célébrant l'anniversaire d'un acte de répression commis par l'armée française contre des musulmans tchadiens, que la politique française « *visait à faire la guerre à la religion musulmane et aux bonnes moeurs, à implanter dans les âmes des faibles de foi les semences de la décadence et du péché par l'abolition de la bonne moralité et des valeurs patriotiques et à anéantir à la racine la science et la civilisation en brûlant les livres et autres documents écrits* ».

<sup>34</sup> Cri d'un musulman dans le courrier des lecteurs de *Jeune Afrique* (n°1698, p.97) : « *Quelle fin de siècle horrible pour nous les musulmans ! Ces derniers temps, nous sommes attaqués de partout.* » Titre d'un livre d'un auteur algérien, H. Mimouni : *L'islam agressé*.

<sup>35</sup> Au Tchad, les institutions sociales et culturelles du diocèse de N'Djaména, très prisées par la majorité des musulmans, sont de plus en plus perçues par les nouvelles élites arabisées comme hostiles à l'islam et accusées de collusion avec l'impérialisme français. Les élites musulmanes modernistes n'échappent pas à cette suspicion. En 1993, le directeur de la radio nationale tchadienne - défenseur de l'arabe dialectal comme langue de communication - a été publiquement qualifié de « *trompette de la France* » par le Secrétaire général de l'Association des intellectuels arabophones.

<sup>36</sup> ANB.BIA, n° 272.

nombreuses qu'elles soient, les mosquées n'en sont pas moins sous-fréquentées<sup>37</sup>. Au Nigeria, il y a deux ans, note un observateur averti, « le gouverneur de l'Etat de Kano (...) affirmait que la priorité était la lutte contre la pauvreté, non l'instauration de la charia. Si, quelques mois plus tard, il rétablit la loi islamique, c'est que tous les politiques sont dépassés. Le système économique est en panne, on n'a pas de solution à proposer. Alors, les politiques cèdent à la pression des radicaux islamistes qui prétendent reprendre les choses en mains »<sup>38</sup>

## **B - Les élites arabisées**

### 1/ Radicalisation de la solution islamique :

Ces nouvelles élites, minoritaires mais activistes, réagissent à la situation de blocage par une radicalisation croissante du recours à la « solution » islamique<sup>39</sup>. Leur action se fixe deux objectifs complémentaires : instaurer un système juridique islamique, sans lequel il ne saurait y avoir de véritable société musulmane; rénover l'éducation, pour poser les bases d'une vraie *Umma*, où les croyants soient capables « d'ordonner ce qui est convenable et interdire ce qui est blâmable » (Coran III, 110). Ainsi, au Sénégal, l'OAI (*Organisation pour l'action islamique*) reproche-t-elle à la *Umma* de ne plus être ce qu'elle devrait être; elle projette d'éduquer et former ses membres « afin de parachever la victoire que la perspective islamique est en train de remporter sur les idéologies exsangues d'obédience laïque ». Le journal tanzanien *An-Nur*, de son côté, annonce la couleur : « Un musulman qui n'est pas fondamentaliste est un hypocrite »<sup>40</sup>.

### 2/ Les médersas :

D'où l'énorme travail accompli dans les institutions éducatives, spécialement dans les médersas. Fruit de la transplantation en Afrique sub-saharienne puis swahili, après la deuxième guerre mondiale, des méthodes d'enseignement en vigueur dans les pays arabes, celles-ci ont connu une croissance spectaculaire durant les quinze dernières années<sup>41</sup>. Au Tchad, bien que les écoles soient très majoritairement francophones, le nombre des enfants scolarisés dans ces médersas (en arabe, donc), dans les villes à majorité musulmane, est supérieur à celui des élèves des écoles publiques (francophones). Simultanément, sont proposées aux adultes des leçons d'approfondissement doctrinal dans mille et une séances d'exégèse coranique, de tradition ou de droit. Ces séances, tenues à l'initiative des nouveaux oulémas, peuvent se dérouler aussi bien à l'ombre d'une maison, dans la rue, que dans une mosquée, le soir, amplifiées par haut-parleur. L'enseignement qui y est dispensé vise à la reconstruction du savoir islamique à partir de la destruction des « fables » sur lesquelles - affirment les réformistes - les musulmans confrériques ont édifié l' « ignorance barbare » qui

<sup>37</sup> Bamako, la ville aux 200 mosquées, ou la victoire du 'secteur informel', recension de J.L. Triaux dans *Islam et sociétés au sud du Sahara*, n° 2 (1988), p. 166-177).

<sup>38</sup> Père Uzukwu dans *La Croix*, cf. référence *supra*, note 27. En Tanzanie, qui connaît actuellement une forte poussée islamiste, c'est la même « mécanique » qui est à l'œuvre. Pour offrir une alternative face à la banqueroute spirituelle et morale et à la crise économique, les radicaux recourent à la solution islamique

<sup>39</sup> « L'islam, voici la solution » : ce slogan fleurit aujourd'hui sur les murs des grandes villes musulmanes. Mais, en écho, c'est selon la même logique que des chrétiens fondamentalistes tanzaniens fondent le mouvement *Biblia ni Jibu* (la Bible est la réponse). Et, au Nigeria, la prolifération des églises (bâties grâce à la dîme) n'a rien à envier à celle des mosquées. Le Père Uzukwu, cité ci-dessus, affirme que la conjonction du déclin de la féodalité haoussa-fulani et de la permanence de son autorité pyramidale produit des conversions au christianisme dans les minorités ethniques dépendant du sultan de Sokoto. « Je suis chrétien par choix politique », déclarent-ils.

<sup>40</sup> Juin 1993 (cité par ANB.BIA, n° 281).

<sup>41</sup> Au Tchad, par exemple, une trentaine de médersas dans tout le pays en 1978 ; une soixantaine au moins aujourd'hui rien qu'à N'Djaména.

usurpe depuis trop longtemps le titre d'islam<sup>42</sup>. Le phénomène est général, mais plus marqué dans les pays du Sahel. Au Niger, dans le contexte général d'affaiblissement de l'enseignement francophone, on signale un doublement de la population scolaire des médersas (de 8.862 en 1985 à 16.000 en 1995). Mais, quelle que soit la puissance de ce tropisme arabophone, il se heurte ici ou là à des difficultés. Comme au Sénégal, où un projet de construction de 35 classes francophones, dans le "sanctuaire" islamique mouride de Touba, a dû être interrompu parce qu'il était trop séduisant pour les adeptes de la confrérie. Leur Khalife général, Sérigne Saliou Mbacke, qui n'avait pas été consulté, en a ordonné la fermeture, promettant cependant de rembourser les 140 millions de francs CFA du projet. Il invoquait l' "attente des écoles coraniques, où l'enseignement est donné en arabe, qui avaient été désertées au profit des nouveaux établissements"<sup>43</sup>.

### 3/ Le combat anticonfrérique :

Le combat anticonfrérique des wahhabites est sans nul doute la caractéristique la plus spectaculaire de l'islam en Afrique noire. Qu'il adopte la forme policée d'une « nouvelle islamisation » par l'enseignement ou verse dans les affrontements interconfessionnels violents - en paroles et insultes, mais parfois aussi en échauffourées sanglantes -, le point commun de ces diverses formes de combat est qu'il est sans merci. Il y a huit ans, deux prédicateurs puritains étaient lynchés dans la mosquée d'Am Timan, au Tchad. La grande mosquée (confrérique) de Sarh, dans le même pays, était incendiée par des musulmans de la même tendance (à moins que ce ne soit une provocation politique déguisée en affrontement confessionnel<sup>44</sup>). Les musulmans confrériques et réformateurs se traitent mutuellement de *kuffâr* (impies). Ceux qui nient la licéité de l'intercession du prophète Muhammad sont qualifiés d'athées par les membres des confréries. Au Niger, un collectif de sept associations islamiques dénie la représentativité de l'*Association Islamique du Niger*, d'obédience confrérique. Partout, ces confrontations font des victimes, comme à Funta, où, il y a quelques années, soixante tués au moins avaient été déplorés<sup>45</sup>. Mais le conflit n'est pas toujours physique, loin de là. Il prend même parfois un tour tout à fait scolastique, comme le rapporte un hebdomadaire tchadien : « *Le Cheikh Mahamat Barka Maarouf est dans le collimateur des autorités administratives et religieuses. Cet érudit musulman, de la congrégation des Ansar assouna a, lors d'une joute religieuse, déclaré que "les œuvres de Dieu sont anciennes" en appuyant sa thèse par une flopée de textes sacrés islamiques. Cette déclaration a outré le Conseil Supérieur pour les Affaires Islamiques du Ouaddaï qui a déclaré l'imam Barka Maarouf mécréant* »<sup>46</sup>. Ce combat anticonfrérique, du point de vue des nouvelles élites arabisées, est clairement conçu comme la lutte sacrée de l' « orthodoxie » contre un paganisme pseudo musulman<sup>47</sup>. Sa violence, idéologique ou physique, a une origine complexe : religieuse, à cause de ce qu'a de proprement insupportable, pour un musulman néo-fondamentaliste, le spectacle des pratiques syncrétiques partout affichées; ethniques, du fait de la permanence des clivages tribaux sous l'appartenance communautaire; politique, à cause de la passivité des confréries vis-à-vis des régimes en place, perçue comme une

<sup>42</sup> Ces termes sont ceux par lesquels les néofondamentalistes qualifient l'islam syncrétique des confréries. Le second est très fort : l' « *ignorance barbare* » est le terme employé pour désigner la période des ténèbres et de la sauvagerie censée avoir précédé l'avènement de l'islam.

<sup>43</sup> ANB.BIA n° 313 et 320.

<sup>44</sup> Des musulmans dignes de foi laissent même ouverte l'hypothèse de l'identité chrétienne des incendiaires, affirmant que la déclaration par laquelle, tout de suite après les faits, le grand Imâm de N'Djaména avait lavé les chrétiens de tout soupçon n'avait pour but que d'éviter des représailles.

<sup>45</sup> ANB.BIA, n° 240.

<sup>46</sup> *Le Temps*, n° 157, 17-23/3/1999, p. 9.

<sup>47</sup> Vieille tradition en Afrique, depuis al-Maghili, au XIV siècle, inspirateur des grands *jihads* peuls du XIXe, lancés contre le « paganisme » des rois musulmans de l'époque.

collusion de fait avec l'adversaire occidental. Les autorités civiles sont parfois amenées à s'immiscer dans ces conflits religieux pour éviter qu'ils ne dégénèrent. Ainsi, au Tchad, en 1995, le Ministre de l'Intérieur a-t-il pris un arrêté de suspension à l'encontre d'un certain nombre d'associations islamiques particulièrement virulentes, arrêté qui s'est étendu, dans un deuxième temps, à l'ensemble de ces associations.

#### 4/ La floraison associative :

Une vaste floraison d'associations musulmanes accompagne cet effort de reconstruction du savoir et de la pratique islamique : mouvements de jeunesse, clubs socio-culturels, œuvres caritatives. Au Niger et au Tchad, pour ne prendre que ces exemples, des dizaines d'associations islamiques ont vu le jour dès l'avènement de la démocratie. Au Sénégal, « 900 associations islamiques » (sic) revendiquent trois millions et demi d'adhérents, soit le tiers de la population. Il est vrai que, dans ce pays, les associations confrériques sont particulièrement nombreuses. Mais les autres « *sont nées dans la foulée de la révolution islamique iranienne qui, en mettant en cause le monde occidental et ses valeurs 'dégradantes', entendait parallèlement signer la 'renaissance de l'islam'* »<sup>48</sup>. Quant aux organisations missionnaires qui, elles aussi, se constituent, elles se rangent en deux familles : la mission « *intérieure* », exclusivement destinée à « *corriger la foi* » des musulmans ; elle s'interdit toute activité prosélyte « *tant qu'il reste encore un musulman mal croyant* ». La mission « *extérieure* », par contre, entend bien, tout en jouant sur ce registre de la « *réislamisation* » des masses, étendre son action hors des frontières de la *Umma*, pour gagner à l'islam non seulement les animistes, mais encore les chrétiens<sup>49</sup>.

### **C - Résistance de l'islam traditionnel**

Face à ces réformistes plus ou moins arabisants, les élites traditionnelles font mieux que résister. Jusqu'à présent, c'est encore elles qui jouissent des pouvoirs les plus étendus au sein de la *Umma*. Dans les mosquées rurales et les villes de province, tous les imams et les membres des comités islamiques sont des adeptes des grandes confréries, Tidjaniyya, Qadiriyya, Mouridisme, etc. A N'Djaména, par exemple, le Conseil supérieur des Affaires Islamiques, à vocation nationale, est aussi à dominante tidjane. Cela est d'autant plus remarquable que, à commencer par l'actuel grand imam lui-même, plusieurs personnalités de ce Conseil sont plutôt de tendance réformiste. Mais, la majorité de la communauté étant largement confrérique, ces responsables sont contraints d'adopter une politique anti-wahhabite. Depuis l'interdiction de la Wahhabiyya, en 1960, la vie de l'islam tchadien est émaillée de décisions prises par les autorités religieuses à l'encontre des réformistes : fermeture de mosquées, interdiction de prêcher et d'enseigner, procès<sup>50</sup>. Il y a cinq ans, dans une petite préfecture de province, les musulmans ont refusé une aide financière apportée de la part d'un organisme musulman d'obédience réformiste, en invoquant son origine

<sup>48</sup> ANB.BIA n° 356.

<sup>49</sup> Pour prendre encore l'exemple du Tchad, un Comité d'action en faveur des islamisés du Tchad y a vu récemment le jour. La Ligue du monde musulman soutient ce type d'organisation missionnaire par le biais d'un bureau de coordination dépendant du Conseil supérieur des Affaires islamiques, la Direction des Affaires des convertis. Cette politique missionnaire, encouragée depuis une bonne dizaine d'années par les institutions islamiques internationales, a été réactivée récemment, et probablement gauchie, par les alliés islamistes soudanais du régime. Ce qui fait dire à beaucoup de musulmans qui réproouvent les méthodes coercitives de ces nouveaux missionnaires que ce mouvement est sans avenir parce que c'est une initiative étrangère tentant d'exploiter à son profit la conjoncture politique actuelle.

<sup>50</sup> Exemple entre mille : au Nigeria voisin, lors des élections de 1988, les leaders traditionnels - pour barrer la route aux candidats wahhabites extrémistes du mouvement Yan Izala - ont appelé leurs fidèles à voter pour la candidate chrétienne ! Aussi est-ce une chrétienne qui siège à la présidence du Gouvernement local de Kadouna, patrie du plus intransigeant des adversaires de l'islam africain traditionnel, Abubakar Gumi.

« *wahhabite* ». Pour le même motif, ils ont aussi empêché leur sultan de bénéficier d'un billet gratuit pour le Pèlerinage ! Lors d'une récente célébration de la naissance du Prophète, des hymnes en l'honneur de Muhammad ont été chantées en présence des autorités religieuses, après un discours magnifiant son rôle d'intercesseur : manière forte, pour les confréries, de marquer leur désaccord face à l'affirmation wahhabite de l'illégitimité de l'intercession du Prophète<sup>51</sup>.

A tous les niveaux, depuis les pratiques populaires de divination, médications coraniques diverses, usage des charmes, jusqu'aux sacrifices contre les calamités naturelles organisés par les mosquées, c'est l'islam syncrétique qui occupe largement le terrain. Le poids démographique des musulmans traditionnels est encore très fort, et le fait que la plupart de ces pays – sauf, peut-être, le Nigeria et le Soudan – soient encore largement ruraux et peu scolarisés ne joue pas, à court terme, au bénéfice des réformistes. D'autant plus que l'islam traditionnel, sans cesser d'être « *nègre* » et confrérique, se soumet à un changement dans la continuité qui permet, pour le moment, de s'adapter sans rupture au choc de la modernité. Des médersas sont créés au sein des mosquées traditionnelles, les écoles coraniques sont modernisées, les oulémas se constituent en Comités islamiques locaux. Mais sous ces apparences réformistes, c'est toujours le vieil islam du terroir qui persiste. A N'Djamena, depuis peu, on voit les centres confrériques s'orner de panneaux ou calicots dont la calligraphie orientale (signe ici de modernité) met au goût du jour la vieille structure des *zawiya* (siège confrérique)<sup>52</sup>.

## **D - Les élites modernistes**

Limiter la description du paysage religieux de l'islam noir à une opposition entre islams confrérique et réformiste serait considérablement réducteur, même si, sur la scène publique, la lutte entre ces deux courants est le plus aisément observable, parce que se jouant explicitement dans le registre religieux. Une troisième force existe en effet qui, bien qu'absente du champ clos des débats spécifiquement religieux, joue un rôle pondérateur considérable : il s'agit des élites modernistes, tous ces musulmans qui ont opté pour le biculturalisme et la laïcité (cf. supra, note 17). Cadres revenant des Universités occidentales ou des pays de l'Est, lycéens et étudiants ouverts sur les « *valeurs occidentales* » véhiculées par l'enseignement officiel, ils ont tous en commun le désir de faire entrer la société musulmane dans la modernité en l'aidant à s'ouvrir à un champ « *séculier* » indépendant du pouvoir religieux traditionnel<sup>53</sup>. Dans le procès actuellement en cours entre musulmans traditionnels et réformistes, leur rôle modérateur n'est pas à négliger.

Au Niger, par exemple, dans les débats houleux qui ont agité la société civile à propos de la laïcité de l'Etat, du Code de la famille, du statut de la femme, de l'usage des préservatifs, ces modernistes ont vigoureusement pris la parole pour faire entendre leur voix face au « *terrorisme* » des « *barbus* », présentant courageusement une alternative musulmane ouverte face à « *l'islamisme militant* » dont « *la démission des démocrates sincères et du*

---

<sup>51</sup> Réaction timide dans la salle : « *Ce n'est pas l'islam !* » Une voix lui répond, assurée : « *Il [le Prophète] sera notre intercesseur le jour de la Résurrection !* » Sur son siège, le grand imam rythme de la tête les strophes du chant sacré ...

<sup>52</sup> Signe d'une plus profonde capacité d'adaptation : l'essor récent de la *Tarbiya*, branche moderne de la confrérie tidjane. Tant par la qualité de la formation spirituelle donnée aux adeptes (*tarbiya* = éducation) que par la personnalité de ses leaders, véritables mystiques et hommes de culture à la fois, cette réforme par l'intérieur de la *Tidjaniyya* montre que les confréries sont tout à fait capables d'entrer dans la modernité. Au Soudan, depuis les années 70, on assiste au même mouvement de réforme islamique par une renaissance de confréries rénovées. Dans le Nord-Nigeria, la *Tarbiya* promeut activement un enseignement moderne dans pas moins de 1200 écoles primaires à programme « *élargi* » (religieux et profane).

<sup>53</sup> Ces élites modernistes « tentent de restructurer la société et de construire un Etat nouveau laïque », écrit le sociologue tchadien Issa Hassan Khayar (*Tchad, regards sur les élites ouaddaïennes*, CNRS, 1984 p.194).

*pouvoir* » facilite la tâche funeste<sup>54</sup>. Au Sénégal, des « *démocrates religieux* » surgissent au sein même des grandes familles maraboutiques et le président de la République lui-même ne craint pas de se compromettre publiquement dans un plaidoyer en faveur de la monogamie<sup>55</sup>. Même au cœur du sanctuaire de l'islamisme africain, des voix hardies osent contester la pensée unique. Telle Souad Ibrahim Ahmed, pourtant fille d'un membre éminent de l'establishment religieux, qui conclut ainsi un appel en faveur des droits de la femme au Soudan : « *Le combat contre la politique du Front National Islamique, qui a pour but de soumettre les femmes et de leur assigner un rôle inférieur et limité, gagne tous les jours du terrain. Nous sommes confiantes dans le fait qu'il existe maintenant parmi nous une prise de conscience du lien étroit qui existe entre notre combat et le combat pour la paix et la restauration de la paix et de la démocratie dans notre pays* »<sup>56</sup>. A Khartoum, une Cour de Justice a récemment acquitté onze personnes accusées d'avoir troublé l'ordre public en annonçant la création d'un nouveau parti, le Front des Forces Démocratiques. Au terme du procès, l'un d'eux déclarait : « *Nous allons continuer à nous battre en vue d'établir un nouveau Soudan avec la diversité ethnique, religieuse et culturelle, basé sur la démocratie et le respect des Droits humains et religieux des minorités* »<sup>57</sup>. Au Tchad, le rédacteur en chef du quotidien *Le Progrès* prend fermement position en faveur de la laïcité et un écrivain, par ailleurs haut responsable politique, publie une lettre ouverte pour critiquer vertement le président du Conseil Supérieur des Affaires Islamiques pour son soutien à la campagne orchestrée par les associations islamiques radicales contre une réalisatrice de télévision qui avait osé tourner un film critique contre l'excision. L'UCMT (Union des Cadres Musulmans du Tchad) intervient dans le débat public sur le Code de la Famille pour ouvrir une alternative modérée aux exclusions partisans (même si beaucoup déplorent la médiatisation de la procédure).

## **E - Où va l'islam ?**

De ces trois protagonistes en présence, c'est incontestablement du côté des réformistes que réside actuellement le plus grand dynamisme. A court et moyen terme, ils sont assurés de croître considérablement en influence, car ils sont les seuls à sembler répondre à la crise : ils lavent en effet la *Umma* de la double humiliation (religieuse et politique) de la dissolution dans le paganisme et de la soumission au modèle socio-politique occidental<sup>58</sup>. Il convient cependant de ne pas sous-estimer les capacités de résistance, à court terme, de l'islam traditionnel : moins rationaliste que la tendance réformiste, il est plus capable de satisfaire les aspirations de la piété populaire<sup>59</sup>. En outre, moins inféodé au modèle culturel du monde

<sup>54</sup> ANB.BIA n° 272.

<sup>55</sup> « *La famille équilibrée est une famille monogamique* », a-t-il déclaré (cité dans ANB.BIA , n° 323).

<sup>56</sup> Appel du 8 janvier 1999, cité dans *Vigilance Soudan*, n° 75, p. 6.

<sup>57</sup> AFP, Khartoum, 13 septembre 1999. L'un des accusés, Hatim Abdel Raziq, est par ailleurs le leader d'un parti nommé « *Parti de la Solidarité Islamochrétienne* ». Le combat en faveur de la liberté de la presse est vif ! Le journal *Al Raï Al-Akheri* n'a pas été suspendu moins de sept fois en 1999 ! Pour avoir critiqué le parti au pouvoir, reproché au gouvernement d'avoir donné une dimension religieuse à la guerre civile en la nommant *jihâd*, etc. La dernière suspension, prise à la suite d'une plainte des *Moudjahidines* (combattants du *jihâd*), serait due à l'ironie d'un journaliste qui, selon l'AFP, aurait « *estimé que le chef de la SPLA, John Garang, méritait qu'on lui érige un monument dans le centre de Khartoum pour avoir envoyé des milliers de jeunes Soudanais au paradis comme 'martyrs'* » ! Si bien que l'Union des journalistes arabes a appelé le président soudanais « *à intervenir pour arrêter les suspensions des journaux comme une démarche préliminaire visant à relancer la liberté de presse et de l'expression au Soudan* » (cité par *Vigilance Soudan*, n° 82-83).

<sup>58</sup> Ils se posent clairement comme contre-culture et contre-pouvoir. Ils rejettent à la fois le paganisme de l'islam « nègre » et le matérialisme de l'occident, et revendiquent pour l'Afrique les sources arabes de l'islam. « *Dans quatre ou cinq ans, m'a déclaré un observateur averti de la scène tchadienne, ils auront gagné tous les jeunes.* »

<sup>59</sup> Même chez des intellectuels de niveau universitaire, on reste particulièrement sensible, par exemple, aux miracles (*karâmât*) attribués aux grands maîtres confrériques. Le besoin de médiations religieuses demeure vif, face à l'extrême dépouillement de l'islam puritain.

arabe et plus libre vis-à-vis de son aide, il sauvegarde mieux le vieux désir africain d'indépendance à l'égard des encombrants voisins du Nord et de l'Est.

Néanmoins, l'inconnue de l'islamisme vient troubler ces prévisions à court et moyen terme<sup>60</sup>. Nouveau venu en Afrique, il a reçu de l'avènement du régime soudanais, activement soutenu par l'Iran, et de l'activisme des ONG islamiques une nouvelle capacité d'intervention. Mais il ne faut pas confondre l'islamisme avec le wahhabisme, qui est la mouture moderne du vieil islam orthodoxe et puritain. Le premier est avant tout un projet politique, lié à une situation de déshérence socio-économico-politique, ayant l'expérience iranienne comme catalyseur. Le second est plutôt un mouvement de réforme religieuse, se définissant par une volonté de purification des hérésies et une dynamique missionnaire, quelque puissante que soit, comme il est de mise en islam, la volonté d'inscrire cette « *islamité retrouvée* » dans le champ socio-politique. C'est dire si, concernant l'islamisme, une juste appréciation des contextes géopolitiques régional et continental est nécessaire pour se risquer à quelques prévisions. Ici ou là il est vrai, l'inexistence de l'Etat et de l'armée et l'éclatement des forces démocratiques ne rendent pas impensable une prise de pouvoir violente par des islamistes soutenus de l'extérieur. Si ce scénario catastrophe se produisait, cependant, ce serait en dépit des tendances profondes de l'islam africain et probablement pour peu de temps. Le vieux fonds anthropologique négro-africain le préserve en effet de tout extrémisme. De plus, la prégnance des solidarités ethniques, souvent plus déterminantes que la solidarité religieuse, joue en faveur de la coexistence communautaire. Le débat sur la démocratie va de surcroît dans le sens d'une « désimplification » des regroupements confessionnels, tant sont diverses les attitudes au sein de la même communauté<sup>61</sup>.

En dernière analyse, la principale inconnue, à long terme, réside dans les évolutions ultérieures de l'islam moderniste. Quelle est sa capacité à pénétrer en profondeur le tissu social ? Son double ancrage dans le patrimoine musulman oriental et dans la modernité devrait lui permettre de jouer un rôle modérateur décisif. La faiblesse, à long terme, du wahhabisme, qui semble un défi presque désespéré d'opposer une « éthique volontariste » et une « politique canoniste » à l'inévitabilité du développement d'un modernisme à l'occidentale<sup>62</sup>, semble préparer le terrain à l'alternative moderniste. Déjà, en Afrique du Nord, des penseurs musulmans, par une relecture historique de l'islam et de ses sources, avancent audacieusement sur la voie d'une conciliation entre leur religion et la modernité<sup>63</sup>. Cet effort intellectuel est pratiquement inconnu au sud du Sahara. Exception faite pour l'œuvre – formidable il est vrai, mais peu orthodoxe et tragiquement interrompue – d'un Mahmoud Muhammad Taha et celle – beaucoup moins audacieuse – d'un Mamadou Dia<sup>64</sup>. Mais un tel effort, bien qu'encore à venir, est capable de donner un instrument conceptuel à l'effort silencieux qu'accomplissent d'ores et déjà les musulmans modernistes. De manière tout à fait pragmatique, sans recours à un discours religieux justificateur, ils mettent en place peu à peu une nouvelle manière « *laïque* » de vivre l'islam qui est, pour la communauté musulmane, une voie d'intégration à la société civile nationale et internationale.

---

<sup>60</sup> J'exclus le long terme, car j'incline à partager l'analyse d'O. Roy qui montre que la tentative islamique « *n'est pas porteuse d'un nouveau modèle de société (et que) ceux-là mêmes qui mettent leurs espoirs dans une telle société risquent un jour de se trouver disponibles pour une nouvelle contestation* » (*L'échec de l'islam politique*, P. 238).

<sup>61</sup> En outre, les luttes internes pour le pouvoir créent des alliances de circonstance pour des intérêts à court terme qui ôtent presque toute consistance à quelque front politico-religieux que ce soit.

<sup>62</sup> C. Coulon, « Les nouveaux ulama et la résurgence de l'islamisme au Nord-Nigeria », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, n° 1, p. 42.

<sup>63</sup> Cf. H. Tessier, « Nouveaux courants de l'islam », *Etudes*, avril 1992.

<sup>64</sup> Mahmoud Muhammad Taha est ce réformateur soudanais pendu par Nimeyri en janvier 1985 pour s'être opposé à l'application de la *charia* dans son pays.



## IV – MUSULMANS ET CHRETIENS

Quand les instances islamiques internationales parlent de l'Afrique comme du "continent de l'islam" (cf. p. 1) et que, de son côté, l'Eglise catholique programme une "seconde évangélisation" à l'horizon 2000 ; et quand, simultanément, la situation socio-politique de la plupart des pays ne cesse de se détériorer, aiguissant l'illusion du recours identitaire et religieux, il n'est pas étonnant que les deux communautés s'affrontent.

### A – Détérioration du climat islamochrétien

Ainsi, dans un continent où la convivialité islamochrétienne est déjà une ancienne tradition, les toute dernières années ont vu ces relations se détériorer.

1 - Soit en vertu de programmes planifiés : au Soudan, où - sans parler du génocide du Sud et de l'Ouest – a été mise en place une politique systématique d'arabisation et d'islamisation, aucune autorisation de construire une église dans le Nord n'a été délivrée depuis trente ans (malgré la présence de plus de deux millions de personnes déplacées en provenance du Sud) et le christianisme est systématiquement combattu. Au Nigeria, six Etats du Nord ont adopté unilatéralement la *charia* comme loi officielle<sup>65</sup>. En Tanzanie, certaines formations politiques « ont entrepris de se créer une clientèle en capitalisant les tensions entre chrétiens et musulmans, ravivées au début des années quatre-vingt dix par l'adhésion de Zanzibar à l'Organisation de la Conférence Islamique »<sup>66</sup>. En Zambie, le Président Chiluba a tenté de proclamer le pays "nation chrétienne" et pris des mesures discriminatoires à l'encontre des musulmans<sup>67</sup>. Des cassettes de polémique antichrétienne circulent sur les marchés, notamment celles de Ahmed Deedat, espèce de « télé évangéliste islamiste » qui a fait fortune avec la vente de ses produits<sup>68</sup>. Partout, sur le continent, les ONG islamiques distillent une idéologie très hostile au christianisme, confondu avec l'Occident sous domination américaine<sup>69</sup>. Ces dernières ont adopté depuis quelque temps une nouvelle stratégie missionnaire qu'il est aisé d'observer au Tchad : elle consiste, dans les régions non encore touchées par l'islam, à islamiser l'espace physique (par la construction d'un réseau dense de mosquées érigées sur les grands axes de communication, même si le nombre des musulmans ne le justifie pas), l'espace économique (par l'achat systématique de terrains ou de propriétés en « territoire chrétien »<sup>70</sup>) et l'espace social (par une cour assidue faite aux chefs traditionnels pour qu'ils adhèrent à l'islam<sup>71</sup>). A ces stratégies répond le prosélytisme des

<sup>65</sup> Au 1<sup>o</sup> janvier 2001, il s'agit de ZAMFARA, KANO, SOKOTO, BAUCHI, KATSINA, KEBBI. Mais « YOBE, JIGAWA, GOMBE et NIGER se préparent à le faire », selon Taye Babaleye (ANB-BIA, n° 403 du 1/1/2001)

<sup>66</sup> *L'Etat du monde*, 1995, p. 301.

<sup>67</sup> Devant la levée de boucliers suscitée par cette décision, le président a été obligé de faire machine arrière. Mais ce fondamentalisme chrétien ne désarme pas : des évangélistes américains affluent dans le pays, sous son patronage, pour des croisades d'évangélisation et de guérisons.

<sup>68</sup> Voici certains titres : « *Crucifixion or ... Cruci Fiction ?* » ; « *Le Prophète Muhammad dans la Bible* » ; « *La Bible est-elle la parole de Dieu ?* » ; « *Jésus est-il Dieu ?* ». Ahmed Deedat est mort il y a environ deux ans.

<sup>69</sup> Le directeur local de l'Association de la Daawa Islamique Mondiale, il y a un an, a mis en garde des prédicateurs en session de formation contre « le plan infernal (sic) des Eglises – et à leur tête le Vatican – pour la christianisation de l'Afrique ».

<sup>70</sup> Au Liban, un dicton populaire affirme : « *Si tu n'islamises pas les gens, islamise la terre !* »

<sup>71</sup> L'évêque de Laï, dans son dernier rapport à la Conférence des évêques du Tchad, a déclaré : « *Les efforts d'islamisation s'intensifient dans la Tandjilé : construction de mosquées, recherche de relations fortes avec les chefs traditionnels avec propositions d'avantages en nature en cas de 'conversion'* ». Au cours de la même réunion, les évêques de Sarh, de Pala et de Moundou ont tous signalé ces « *phénomènes spectaculaires d'islamisation* », notamment de « *nombreuses constructions de mosquées* ». Par contraste, il est très frappant de

Eglises protestantes, qui organisent des campagnes d'évangélisation dans les zones réputées musulmanes, la dernière en date étant « *Ouaddaï pour Christ* ». Au cours de ces campagnes, sont organisées des visites aux musulmans dans leurs maisons, des prédications dans les lieux publics, de larges distributions de Nouveaux Testaments, calendriers évangéliques et autres opuscules, notamment aux autorités administratives et traditionnelles.

2 - Soit en mouvements spontanés : au Nigeria, lynchages de chrétiens et incendies d'églises à Kaduna et Kachia, provoquant des représailles de la part des chrétiens, dans le Sud, sur la personnes des musulmans vivant chez eux (probablement plus de mille morts en quelques jours)<sup>72</sup>. Au Nigeria toujours, révolte des paysans Kataf (chrétiens) de l'Etat de Kaduna, en mai 1992, contre la domination Haoussa-Foulani (mille morts en trois jours, 20.000 réfugiés, pour la plupart musulmans). Heurts interconfessionnels de Koumassi (Ghana). Attaques de boucheries porcines et de débits de boissons en Tanzanie. Tout cela, favorisé souvent par la coïncidence entre altérité religieuse et altérité ethnique qui, en beaucoup de pays, provoque et renforce la confusion entre les registres religieux et politique. Par exemple, le Comité Justice et Paix de la ville de Moulkou, au Tchad, identifie les parties en conflit dans le « *pillage organisé* » qu'ont subi des populations paysannes en des termes où les victimes sont désignées par un terme politique (les « *Sara* » sont l'ethnie dominante du Sud) et les oppresseurs par un terme religieux (les « *musulmans* ») : dans le village de Walliasou « *sont installés les sara au bord de la nouvelle route et les musulmans au bord de l'ancienne. Le 2 septembre 1999, deux femmes, une sara et une musulmane, se disputent à propos de droit de place* »<sup>73</sup>. Pas d'intention perfide dans cette confusion. Seulement le symptôme de la difficulté qu'il y a à appréhender les réalités socio-religieuses en des termes adéquats, qui ne succombent pas à la paresse de « penser » selon les apparences.

3 - Soit, de manière beaucoup plus diffuse et sournoise, par cette "islamisation rampante" qui consiste à pousser à la conversion par la pression des conventions sociales: rythmes quotidiens calqués sur ceux de la prière et du jeûne; invasion de l'espace sonore par les haut-parleurs des mosquées; modes de vie inspirés des rites musulmans, monopolisation de secteurs-clés de l'économie (favorisée, au Tchad, par l'impéritie économique, et notamment commerciale, de la plupart des populations « chrétiennes »), etc.

Cette détérioration des relations islamochrétiennes est soulignée par tous. Beaucoup d'évêques l'avaient déjà notée lors du Synode spécial pour l'Afrique, en 1994. Les évêques du Tchad, lors de leur visite *Ad limina* de la même année, avaient déclaré au pape que,

*« avec les musulmans, les relations au Tchad (avaient) été marquées pendant longtemps par l'estime et le respect mutuel dans une réelle courtoisie. Mais durant ces dernières années, les choses ont changé, avec l'arrivée de prédicateurs musulmans formés au Soudan et dans d'autres pays. Certains parmi eux sont arrivés avec un nouveau projet de société que l'on pourrait caractériser ainsi : remplacer la langue française par la langue arabe ; rejeter la laïcité de la République et adopter la 'charia'. On ne sent chez ces derniers ni estime ni respect à l'égard de ceux qui ne professent pas la même foi qu'eux. De nombreux témoins ont le sentiment qu'ils poursuivent, outre un projet religieux, un projet politique dans lequel les non-musulmans n'ont aucune place ».*

Mais les musulmans eux-mêmes, aussi étrange que cela puisse paraître, ont le sentiment d'être l'objet d'une agression permanente, impuissants qu'ils sont à ne pas faire

---

constater que cette floraison de mosquées n'a pas son équivalent dans les campagnes septentrionales, où la construction de ces édifices religieux est réservée à quelques agglomérations. C'est que ces régions, considérées comme déjà acquises à l'islam, ne requièrent pas ce souci de « marquage » islamique.

<sup>72</sup> Sans oublier ici que la dimension ethnique joue un rôle capital. En 1963 déjà, ce sont des pogroms à caractère ethnique et économique qui, ayant touché les commerçants ibos installés dans le fief des Haoussas et des Foulanis du nord, avaient été à l'origine de la session du Biaffra.

<sup>73</sup> Dans *Journal des Communautés Chrétiennes du Mayo-Kebbi. Justice et Paix*, n° 25, 30/10/2000, p. 2. C'est moi qui souligne.

l'amalgame entre le « Nord » et le christianisme, entre l'Occident dominateur, soutien d'Israël et parrain d'une mondialisation écrasant tout sur son passage, et une Eglise censée jouer, au cœur de cette fameuse « civilisation occidentale » - à la fois honnie et jalouée d'ailleurs - le même rôle que l'islam au sein des sociétés islamiques. Si bien qu'une livraison récente de l'unique journal arabe de la place donne un article alarmiste au titre évocateur : « *Tchad : combat entre l'islamisation et la francisation* »<sup>74</sup>. Funeste, mais incontournable malentendu !

4 - Personne ne peut contester la réalité de cette détérioration. Faut-il alors parler d'une « *instrumentalisation* » de l'islam ? A cet égard, les attitudes diffèrent. Beaucoup, par manque d'analyse, la dramatisent, aggravant ainsi, sans s'en rendre compte, la situation. D'autres l'affrontent les yeux ouverts mais n'en perdent pas pour autant leur capacité de prendre du recul pour réfléchir à ce qui est en jeu dans ces conflits. Tel Mgr Zubeir, archevêque de Khartoum, qui, au Synode, ayant décrit la difficile situation de son Eglise, se risque à une analyse : « *Au Soudan, le problème (religieux) se combine avec les tensions raciales, culturelles et socio-politiques qui exigent un dialogue, non seulement entre chrétiens et musulmans, mais aussi des chrétiens entre eux et des musulmans entre eux. Au Soudan, l'islam n'est pas seulement une religion, mais un système socio-politique. Quand la politique va mal, l'islam risque d'aller mal aussi* »<sup>75</sup>. Et, commentant les récents et si douloureux massacres intercommunautaires dans son pays, un théologien nigérian, sans nier qu'il faille voir là un « *conflit interreligieux* », précise que « *son origine est aussi économique, sociale et politique. Le fond du problème est que le système féodal du nord commence à craquer* »<sup>76</sup>.

Car, s'il est vrai, comme j'ai essayé de le montrer plus haut (cf. p. 11), qu'une « mécanique du recours » est à l'œuvre chaque fois que le désenchantement social a fermé la porte à tout autre type d'alternative que identitaire/religieuse, il est important de comprendre comment « *le religieux peut jouer comme un substitut à une identité politique nationale ou servir de modèle d'organisation de la société* »<sup>77</sup>. Un spécialiste du monde islamique comme Olivier Roy va même jusqu'à affirmer qu'« *aucun conflit n'est motivé par des raisons essentiellement religieuses. Au Nigeria, au Daguestan, en Afghanistan, l'apparition des 'émirats islamiques' ne reflète pas autre chose que l'effondrement de l'Etat et la crise du système tribal. (...) L'appartenance religieuse est instrumentalisée* »<sup>78</sup>. Démonter cette « mécanique » ne signifie évidemment pas qu'on dénie toute pertinence à l'instance proprement religieuse pour expliquer ce phénomène du réveil islamique radical. Comme si l'on voulait laver l'islam de toute responsabilité spécifique dans les manifestations d'intolérance et de violence dont les auteurs se réclament explicitement de lui ! Il est sûr en effet que, même si des musulmans, à juste titre, peuvent prétendre que « *l'islam ce n'est pas cela ; l'islam, c'est la paix, la tolérance, le respect des droits de l'homme etc.* » et le justifier dans une lecture critique du Coran et de la Tradition, un fait demeure, indéniable : des musulmans sont mobilisables sur la base du discours « totalisant » de l'exclusion tenu par les islamistes. Et ce phénomène incontournable, il faut pouvoir l'expliquer autrement que par le recours systématique et non critiqué à l'argument de l'instrumentalisation politique de l'islam. Cette analyse socio-politique est souvent éclairante, certes, mais pas toujours. Il est aussi nécessaire d'appliquer la raison au champ proprement religieux. Pour cela, un travail d'analyse me semble à même d'ouvrir une piste d'intelligibilité. Mais il demeure encore à faire. Il consisterait à élucider l'articulation entre un « islam-système » - figé, totalisant et

<sup>74</sup> N° *Jamena Al-Yom*, n° 445 du 17/01/2001, p. 3 (article tiré de la revue missionnaire islamique *Manâr al-islâm*)

<sup>75</sup> Maurice Cheza (éditeur), *Le Synode africain*, Karthala, 1996, p. 99 (souligné par moi).

<sup>76</sup> Père Uzukwu au quotidien *La Croix* (cf. notes 27 et 37).

<sup>77</sup> Joseph Maïla : « Le rôle des religions dans les conflits contemporains », dans *Croire aujourd'hui*, n° 87, 1° mars 2000, p. 18. Notons que l'auteur considère que, dans le cas où la religion sert de « *modèle d'organisation de la société* », son rôle est bien plus important que dans le premier cas de figure. Or, c'est précisément, d'après lui, le cas des islamistes. La foi, dans ce cas, est vraiment une « *motivation (...) qui se met en place et qui propose à l'individu une référence opératoire du religieux sur le terrain* ».

<sup>78</sup> Dans une interview à l'hebdomadaire *La Vie*, n° 2838, 20 janvier 2000, p. 69.

porteur d'exclusion - et un « islam-source » - ayant toujours échappé au durcissement d'une « orthodoxie » islamique historiquement contingente et donné lieu ainsi à des réalisations beaucoup plus multiformes.

Il ne s'agit donc pas de « laver » l'islam du péché d'intolérance, voire de fanatisme et de violence. Il s'agit plutôt de comprendre ce qui se passe pour, appréhendant mieux la réalité, agir de manière judicieuse et efficace. Or, si nous arrivons à identifier que, bien souvent, l'islam est instrumentalisé et que, en réalité, les phénomènes qui lui sont attribués relèvent en fait d'autres instances, nous pourrions non seulement gérer mieux les conflits, en agissant plus efficacement sur les niveaux qui sont en réalité en jeu (ethnique, économique, politique, etc.), mais encore éviter de désespérer d'autrui et de sa religion, s'il s'avère que celle-ci a été gauchie et qu'elle est susceptible d'autres réalisations.

5 - L'un des exemples de cette saine dédramatisation consiste à « tordre le cou » au lieu commun d'une « avancée de l'islam » en Afrique. Je ne connais pas une contrevérité (car c'en est une, je pense pouvoir le prouver [assez !] aisément) qui ait un effet aussi funeste sur les chrétiens africains : générateur de peur, de tentation mimétique et de démobilité mentale, sinon spirituelle. Une analyse un peu plus pointue du phénomène de cette prétendue « avancée de l'islam », qui ne prend pas seulement en compte l'instance religieuse, mais aussi ses dimensions sociologique (démographique notamment), psychologique, politique, etc., démontre que cette « avancée » consiste en fait en une réislamisation des communautés déjà islamisées et non point en la conversion de nouvelles populations qui passeraient à l'islam. On confond en fait des phénomènes – il est vrai fort spectaculaires – d'islamisation des sociétés (multiplication des mosquées, des centres islamiques, des signes identitaires islamiques tels que le vêtement, la prière publique, etc.) avec une expansion numérique de cette religion qui « mordrait » sur des territoires nouveaux. Cette erreur d'appréciation vient du fait qu'on interprète mal tout un faisceau de phénomènes :

- en nombre de pays, on assiste à d'importantes migrations de populations déjà islamisées vers des zones non encore touchées par l'islam. Dans les pays du Sahel et de la côte atlantique, ce sont des migrations du nord vers le sud. En Côte d'Ivoire par exemple, où la proportion des musulmans est ainsi passée, en quinze ans, de 34% à plus de 40%, par apport de musulmans maliens, burkinabés, guinéens, etc. Ou encore au Tchad, où à la faveur de la guerre et des aléas climatiques, beaucoup de musulmans du nord se sont installés dans le sud.

- simultanément, ces immigrés, tout comme l'ensemble des musulmans d'Afrique, sont engagés dans un profond et spectaculaire processus de réislamisation, tel que je l'ai décrit plus haut (p. 4 à 17) : vaste mouvement de réforme, de différenciation, de libération de faisceaux nouveaux d'obédiences religieuses et idéologiques inédites, etc. Les signes d'identité islamique se font de plus en plus voyants : supposée imitation du prophète de l'islam dans la toilette et le vêtement, sacralisation de l'espace social et du temps par le marquage rituel des cinq prières quotidiennes, du Ramadan et des autres manifestations du calendrier islamique, multiplication des mosquées, des médersa et autres centres culturels et sociaux. Concernant les mosquées, là où, dans un village, une petite ville ou un quartier, une unique mosquée suffisait à répondre aux besoins des fidèles, il en faut désormais au moins trois, souvent bien davantage. La mosquée traditionnelle, le plus souvent confrérique, se voit désormais concurrencée par deux autres, parfois davantage, qui accueillent les adeptes des nouvelles tendances : réformistes modérés, réformistes radicaux, nouvelles confréries (voire même sectes, comme les Ahmadiyya), sans compter les sanctuaires que se doivent d'ériger les riches commerçants pour bien marquer leur rôle au sein de la communauté croyante.

- à ces facteurs endogènes s'ajoute l'action missionnaires des Etats islamiques et de leurs ONG, qui aboutit à une espèce de « maillage » du continent, bien souvent dans des zones naguère non touchées par l'islam : construction de mosquées, de centres culturels, de dispensaires, etc. donnés par le Soudan, la Libye, l'Arabie Saoudite, le Koweït ; organisation

de caravanes humanitaro-missionnaires, de festivals, de sessions de formation de prédicateurs, etc.

Tout cela ne signifie en aucune manière que des populations nouvelles, « animistes » ou chrétiennes, deviendraient musulmanes. A part quelques zones de contact en effet, qui sont, le plus souvent, des enclaves en milieu déjà islamisé (tels les pays Dogon au Mali, « Kirdi » au Cameroun, Hadjeray au Tchad ou Nouba au Soudan), la conversion à l'islam de populations nouvelles n'est pas attestée de manière significative en Afrique. Cela est confirmé par les recensements – là où ils existent – et par d'autres types de statistiques démographiques. Les travaux de Barrett, démographe anglais réputé sérieux, démontrent que la croissance relative de l'islam en Afrique est stoppée depuis les années 80<sup>79</sup>. Cela est confirmé, ici et là, par les recensements locaux : au Tchad, les résultats du recensement de 1993 montrent que la proportion des musulmans stagne à 53% depuis plus de vingt ans. Au Nigeria, les données démographiques recueillies par Enwerem prouvent la même chose. Les chiffres officiels disponibles auprès des autorités civiles nigérianes montrent même que, dans les années soixante (il n'existe pas de données plus récentes) la croissance démographique de l'islam dans les Etats du Nord de la fédération est une croissance négative, comme l'atteste le tableau suivant !

#### Census Figure of Religious Affiliation in Nigeria, 1931-1963

National Level	% Muslims	% Christians	% Traditional
1931	43.8	6.2	50.0
1952	45.0	21.0	34.0
1963	47.2	34.6	18.2
1931-1952	1.2 (gain)	14.8 (gain)	16.0 (loss)
1952-1963	2.2 (gain)	13.6 (gain)	15.8 (loss)
Regional Level (1952-63)	% Muslims	% Christians	% Traditional
NORTH	1.2 (loss)	6.9 (gain)	5.7 (loss)
WEST	.8 (gain)	8.8 (gain)	9.6 (loss)
M/WEST	.4 (loss)	31.6 (gain)	31.2 (loss)
EAST	.1 (loss)	27.14 (gain)	27.13 (loss)

Cela est confirmé par le témoignage de témoins dignes de foi. Tel le Père Uzukwu, à propos des minorités ethniques non Haoussa-Foulani, dans l'Etat de Sokoto, qu'insupporte le système féodal en vigueur dans la région et qui se convertissent au christianisme en avouant : « *Je suis chrétien par choix politique* »<sup>80</sup>.

Simultanément à cette stagnation numérique de l'islam, on assiste à une explosion du nombre des chrétiens. Au niveau de tout le continent comme à celui des différents pays, cette croissance est attestée, comme le montre bien le tableau ci-dessous, confirmé par les statistiques de Barrett.

<sup>79</sup> Dans le n° 22 de *Actualité des Religions* (décembre 2000, p. 14), le Père Jean-Marie Gaudel, nouveau responsable du Secrétariat catholique pour les relations avec l'islam de la Conférence épiscopale de l'Eglise de France et bon connaisseur de l'islam, confirme ce que j'avais déjà écrit auparavant. Il rappelle que « *le christianisme est dorénavant la religion de 40% de la population africaine, à égalité avec l'islam, et que son taux d'expansion est de 7% par an, soit deux fois plus que celui de la religion musulmane* ». Dans une correspondance particulière où il me cite ses sources, il ajoute : « *Cela permet de démolir les clichés des journalistes sur le sujet. Je me souviens d'un article de Alain Woodrow qui parlait de progression inquiétante de l'Islam en Afrique parce que celui-ci avait connu un accroissement de 250% en 50 ans. Quand on fait le calcul ... on s'aperçoit que cela ne représente qu'un accroissement annuel de 2,54% (...), c'est-à-dire moins que l'accroissement démographique* » (lettre du 12 mars 2001).

<sup>80</sup> Loc. cit.

## Rapports démographiques entre musulmans et chrétiens en Afrique, de 1900 à l'horizon 2000<sup>81</sup>

Population totale	en	1900	=	108 M	
	en	2000	=	800 M	(10% de l'humain)
Nombre de chrétiens	en	1900	=	10 M	(11%)
	en	2000	=	390 M	(48%)
Nombre de musulmans	en	1900	=	35 M	(32%)
	en	2000	=	340 M	(42%)
Nombre de catholiques	en	1900	=	2 M	
	en	2000	=	152 M	(20%)

Pour le Nigeria (cf. tableau de la page précédente), Enwerem ne craint pas de parler de "*croissance phénoménale des Eglises*"<sup>82</sup>. Pour le Tchad, alors que la proportion des musulmans stagne, comme nous venons de le voir, celle des chrétiens connaît une croissance identique à celle de son grand voisin de l'Ouest : lors du dernier recensement, près de 35% des Tchadiens ont affirmé être soit catholiques soit protestants, ce qui représente une croissance largement supérieure à 10% sur les quinze dernières années<sup>83</sup>.

Il semble raisonnable de penser que la connaissance de ces données socio-démographiques pourrait libérer les chrétiens de la peur et les engager sur de nouvelles voies d'un vivre-avec-les-musulmans. Un vivre-avec marqué par la nécessaire *vigilance* requise par la gravité des dérives islamistes et des immixtions politiques extérieures, mais débarrassé de la *peur*, source de toutes les fermetures et mère de toute violence<sup>84</sup>.

### **B – La convivialité, malgré tout**

Malgré le caractère spectaculaire des conflits nés de la détérioration de la situation islamochrétienne, il ne faut pas perdre de vue la permanence de la traditionnelle convivialité interreligieuse en Afrique.

---

<sup>81</sup> Selon les chiffres donnés durant le Colloque "*L'ascension d'une confrérie musulmane la TIDJANIYYA en Afrique de l'Ouest (XIX<sup>e</sup> - XX<sup>e</sup> siècles)*" à l'Université of ILLINOIS, URBANA - CHAMPAIGN, 1<sup>o</sup> - 4 avril 1996.

Concernant les travaux de BARRET D.B., on peut consulter :

« *AD 2000 : 350 Million Christians in Africa* », in **International Review of Mission**, 59 (1970), n<sup>o</sup> 233, p. 39-54.

« *Analytical methods of studying religious expansion in Africa* », in **Journal of Religion in Africa** 3 (1970), p. 22-44.

« *Percentage of Christians and Muslims in Africa* » (ext. De D.B. BARRETT [ed]) : **World Christian Encyclopaedia**, O.U.P. 1982)

<sup>82</sup> Dans son chapitre sur "*Consequences of the churches' phenomenal growth*" : Iheany M. Enwerem, o.p., *A Dangerous Awakening. The politicization of Religion in Nigeria*, IFRA - Ibadan, 1995, p. 157-159 : "*Not only were Christians proportionately making more converts than the Muslims at the national level, but they were also making converts among Muslims at the regional level, including even in the Muslim-dominated North, as table 2 demonstrates*" (p. 158).

<sup>83</sup> Il y a certainement une forte dimension socio-politique dans cette explosion. Car cette proportion représente exactement le double des chrétiens et catéchumènes régulièrement inscrits dans les registres de l'Eglise. Dans le contexte d'affrontement politico-religieux que connaît le pays, ces affiliations "sauvages" à l'Eglise signifient clairement une revendication de "non-islamité" ! On rejoint là quelque chose de ce que relève Uzuoku à propos des "*chrétiens par choix politique*" de l'Etat de Sokoto (cf. *supra* p. 59).

<sup>84</sup> Mais cette vigilance ne doit pas être à sens unique : n'oublions pas nos propres lieux d'intolérance ! Non seulement dans ses aspects spectaculaires, telle la proclamation de la Zambie, par le Président Chiluba, comme « *Etat chrétien* », ou encore ce pamphlet anti-musulman « *Lequel des deux ? Jésus ou Muhammad ?* », diffusé par une obscure Eglise suisse et traduit en arabe au Tchad. Mais encore dans ses aspects quotidiens : comme ces « *Croisades* » d'évangélisation organisées à proximité des mosquées ou ces amalgames politico-religieux indéracinables où l'intolérance de certains chrétiens n'a rien à envier, hélas, à celle qu'ils déplorent dans l'islam.

1 - Les cas les plus évidents concernent la convivialité quotidienne. Au Tchad, par exemple, cette convivialité est en contraste souvent spectaculaire avec la dramatisation médiatique d'un débat islamochrétien ramené le plus souvent à un affrontement géopolitique Nord-Sud. Dans la capitale, trois communautés religieuses sont insérées dans des quartiers musulmans. Deux d'entre elles, en partenariat avec leurs voisins musulmans (femmes et jeunes), animent la vie associative du quartier sur les plans culturel, sportif, éducatif et même nutritionnel. Les Frères des Ecoles Chrétiennes sont allés très loin dans cette direction et leur exemple montre qu'une attitude volontariste est payante en ce domaine<sup>85</sup>. Dans les zones rurales du Sud, des Comités Justice et Paix rassemblent pasteurs et/ou commerçants musulmans et agriculteurs chrétiens pour essayer de régler pacifiquement leurs litiges. Parmi les chrétiens dispersés en communautés hyperminoritaires dans les régions septentrionales, on note une capacité remarquable à interagir de manière positive avec un milieu souvent méfiant au départ. De beaux exemples de convivialité et de collaboration pourraient être invoqués ici. Parmi des chrétiens il y a encore quelques années très réservés quant au dialogue avec les musulmans, on remarque une sensible amélioration de l'atmosphère : croissance de la sérénité sur ce sujet au Grand Séminaire et naissance de quelques vocations islamochrétiennes parmi les futurs prêtres ; désir, chez un nombre croissant de chrétiens, d'apprendre l'arabe et l'islamologie; apaisement des conflits entre la base et la hiérarchie sur ce sujet sensible, etc.

2 - Il faut parler aussi de la collaboration aux mêmes œuvres sociales et culturelles, soit dans les *structures publiques*, soit dans des *ONG d'Eglise*. Pendant cinq ans, à l'Université de N'Djaména, un professeur égyptien musulman a pu mobiliser autour de lui, en collaboration avec une enseignante tchadienne catholique, étudiants chrétiens et musulmans pour des rencontres et des discussions visant à rapprocher entre eux ces croyants. A l'Institut Supérieur des Sciences de l'Education, j'ai été récemment appelé à m'entretenir, avec une soixantaine d'étudiants musulmans, du « *Christianisme au miroir de l'islam* » et ce dans une remarquable atmosphère d'écoute mutuelle. Quant aux institutions d'Eglise où musulmans et chrétiens collaborent en toute sérénité, elles sont particulièrement nombreuses à N'Djaména : le SECADEV, le CEFOD et INADES-Formation pour le développement; les ECA<sup>86</sup>, le CTAP (cf. note 85), le Lycée du Sacré-Cœur, le Centre Al-Mouna et les divers centres culturels ou d'appui scolaire pour l'enseignement et l'éducation; les revues *Tchad et Culture* et *Carrefour* pour la communication. On va même, ici ou là, jusqu'à accueillir des musulmans dans des mouvements catholiques, soit comme membres à part entière, comme les scouts du Sénégal et la **Jeunesse Ouvrière Croyante** au Mali, soit comme membres associés, comme la branche musulmane de la JEC à N'Djaména.

3 - Cette convivialité peut aussi prendre la forme plus exceptionnelle et médiatique de manifestations organisées conjointement par des chrétiens et des musulmans, comme au Liberia, contre les chefs de guerre; ou au Kenya, avec plus de cent imams, contre l'arbitraire du régime; ou encore au Sénégal, avec un communiqué conjoint des Evêques et de l'Association Nationale des Imams sur le devoir électoral; ou en Ethiopie, avec une prière

---

<sup>85</sup> L'un d'eux raconte comment, les Frères ayant installé provisoirement leur Centre Technique d'Apprentissage Professionnel (CTAP) dans un quartier « chrétien » et s'apprêtant à emménager définitivement en quartier « musulman », « beaucoup s'étaient affolés et avaient exprimé le risque qu'ils encourraient à se déplacer vers les quartiers des 'hommes au couteau' (geste à l'appui). L'un d'eux proposa même un transport collectif en bus du sud au nord de la ville ! Après lente réflexion et témoignage que nous y vivions en paix, l'Etablissement, qui comptait à l'époque 1 musulman pour 39 chrétiens, accueillit cette fois 28 musulmans et 42 chrétiens (catholiques et protestants). Le personnel étant lui-même composé de musulmans, de protestants et de catholiques, l'établissement a, depuis son origine, créé des occasions d'échanges entre chrétiens et musulmans, soit par des carrefours, ou plus récemment par des exposés-débats avec deux intervenants religieux (catholique et musulman) » in *Bulletin diocésain*, Diocèse de N'Djaména, « *Présence des Frères des Ecoles Chrétiennes en quartier musulman à N'Djaména* », n° 40, 1° janvier 2000, p. 3.

<sup>86</sup> Ecoles Catholiques Associées, fruit d'un partenariat tripartite entre l'Etat, l'Eglise et les Associations de Parents d'Elèves. Je parle de la collaboration à l'intérieur de ces institutions car, du dehors, certains chrétiens mal politisés critiquent la hiérarchie pour ce « gaspillage de l'argent chrétien » et cette « faiblesse » devant la toute-puissance de l'islam, critiques qui visent surtout le SECADEV.

commune à l'occasion du mois de Ramadan. Dans un registre moins politique mais non moins spectaculaire, il convient de parler ici du travail remarquable de « dialogue de vie » promu à N'Djaména par le Centre Al-Mouna, créé dans les années 80 par l'Eglise. Dans des conférences et des colloques, les animateurs du Centre, chrétiens et musulmans, instruisent les dossiers « chauds » sur lesquels chrétiens et musulmans se déchirent, contribuant ainsi, par la franchise et la sérénité des débats, à une clarification des enjeux et à un apaisement des conflits. Ont été traitées ainsi la question géopolitique du *Conflit Nord-Sud*, celle du *Contentieux linguistique franco-arabe*, celle de la forme de l'Etat dans *Quelle laïcité pour un Tchad pluriel ?*<sup>87</sup>, celle du bilan du Frolinat et d'autres sujets moins problématiques comme *Le rôle du croyant dans la cité*, *La dimension culturelle de la vie du croyant*, etc.

Ces exemples de convivialité sont innombrables. Le drame est que chacun, de part et d'autre, enfermé qu'il est dans sa peur et son ignorance, est incapable de ne voir autre chose que les manifestations spectaculaires d'intolérance et de violence religieuse. Qui soupçonnerait que, au Soudan, la plupart des quinze avocats qui assument la défense du Père Hilary Boma, injustement accusé de complot contre la sûreté de l'Etat, sont des musulmans et qu'ils offrent leurs services gratuitement ? Qui pourrait penser que, dans un Tchad où la convivialité islamochrétienne est plus menacée encore qu'ailleurs, de jeunes musulmans prennent l'initiative de créer une *Association pour le dialogue entre les jeunes de diverses religions*, qui s'engage en ces termes contre toute discrimination religieuse : « *Nous invitons tous les acteurs politiques à une prise de conscience pour éviter tout dérapage (tendant) à créer la scission entre les jeunes qui ont appris à se familiariser, à se connaître et à s'aimer. Par conséquent, l'ADJR lance un appel solennel à l'endroit des jeunes de s'éloigner du mauvais jeu politique tendant à les diviser. Car nous avons horreur d'entendre encore les mots : nord-sud, musulman-chrétien. C'est pourquoi l'ADJR en appelle à la tolérance et à la patience des uns et des autres* »<sup>88</sup>.

### **C – Le « dialogue » islamochrétien entre désenchantement et refus**

Malgré l'incontestable convivialité vécue par beaucoup de croyants, la situation islamochrétienne n'en demeure pas moins marquée par une détérioration certaine. Dans un tel contexte, il est malaisé de ne pas se laisser obnubiler par ce qui va mal et de rester disponible psychologiquement et spirituellement pour une rencontre vraie entre croyants. Il est difficile également de demeurer critique vis-à-vis de soi-même alors que les excès d'autrui sont si patents. Ainsi se constituent des ghettos chrétiens de bonne conscience. Ainsi en arrivent à s'enfermer dans leurs églises ceux-là mêmes qui ont pour mission d'en ouvrir les frontières sur autrui. Même le Synode sur l'Afrique, malgré les fermes invitations au dialogue sur lesquelles il s'est achevé, n'a pas totalement échappé à une espèce de frileux repli ecclésio-centrique, comme le note le Père Stamer dans son ouvrage *L'islam en Afrique au Sud du Sahara*. Il signale d'abord que, dans les *Lineamenta*, on a « *insisté davantage sur les problèmes et difficultés 'qui sont plus grands que jamais' que sur ce qui se vit déjà entre chrétiens et musulmans (...)* Aucune allusion n'y est faite ni à l'héritage spirituel musulman de tolérance, vécu en Afrique depuis des siècles, ni aux situations actuelles d'harmonie et de convivialité qu'il s'agit de soutenir et d'élargir ». On constate une amélioration dans l'*Instrumentum laboris* sur le dialogue déjà vécu dans certains pays, mais on « *n'y trouve aucune mise en question quant à l'attitude de l'Eglise par rapport aux musulmans africains dans le passé* ». Enfin, si la nécessité et l'urgence du dialogue avec l'islam en Afrique ont été clairement affirmées au Synode, « *est-ce suffisant dans la situation actuelle ? (...)* Les vrais enjeux de la rencontre islamochrétienne ont été à peine évoqués. Il ne s'agit pas seulement de voir l'islam globalement comme une menace ou, au mieux, comme un défi. Il s'agit de voir

<sup>87</sup> Chacun de trois premiers colloques a donné lieu à l'édition d'un ouvrage en communiquant les actes.

<sup>88</sup> Communiqué de presse n° 3 du 13/6/1996.



*comment les musulmans africains se débattent pour trouver une solution à un problème qui ressemble à la quadrature du cercle : devenir de vrais croyants musulmans tout en restant de vrais Africains qui veulent entrer aujourd'hui dans la modernité »<sup>89</sup>.*

Est-ce dramatiser que de parler ainsi de désenchantement à l'égard du « dialogue » islamochrétien ? Je ne le crois pas. On notera que je place le mot « dialogue » entre guillemets. Guillemets critiques, qui veulent d'emblée rendre compte de la contestation dont ce terme est l'objet de la part de la quasi totalité des chrétiens du Tchad et d'Afrique en général. Mais guillemets qui, dans leur volonté même de prise de distance à l'égard d'une pastorale préconisée officiellement par l'Eglise, soulignent la réalité du dialogue de vie et des œuvres vigoureusement promu par la plupart de nos Eglises, qui vivent au contact d'importantes communautés musulmanes. J'insisterai donc ici sur ce temps de la prise de distance, car il me semble être l'étape que nos Eglises locales traversent actuellement, comme un moment d'un vaste processus dynamique qui, pour ainsi dire, conduit du dialogue au dialogue par la négation du dialogue. Mais que cette négation ne nous fasse pas oublier ce dont je ne parlerai pas ici : les lieux nombreux – institutions ou réseaux relationnels – où, contre vents et marées, se poursuit, et souvent de manière magnifique, ce dialogue de la vie et des œuvres.

Faisant suite à l'âge d'or de l'après-Vatican II et des diverses commissions nationales et diocésaines pour le dialogue islamochrétien et autres instances mises en place par les Eglises pour favoriser le rapprochement entre chrétiens et musulmans, on constate aujourd'hui, un peu partout, un net essoufflement. Il s'étage en trois degrés, du désenchantement au refus pur et simple.

1 – contestation d'un dialogue privilégié avec l'islam, qui serait mené au détriment du dialogue avec les religions africaines. Il y a là une aspiration légitime et une saine protestation. Aspiration à accorder aux religions traditionnelles toute l'attention qu'elles méritent. Protestation contre l'insupportable privilège accordé à l'islam en l'érigeant comme partenaire presque exclusif du dialogue interreligieux. Les chrétiens africains sentent que ce statut privilégié de l'islam est comme "arraché" à l'Eglise par l'arrogance d'une religion qui, par ailleurs – du moins dans sa forme moderne anti-confrérique – méprise souverainement les religions et cultures africaines. Le drame est que, derrière la légitimité de cette insurrection contre l'injustice criante d'un déni culturel, se cachent, consciemment ou non, des intentions moins avouables. Vouloir ne faire du dialogue islamochrétien qu'une des dimensions du dialogue interreligieux, même si c'est théologiquement juste, équivaut en fait, dans des pays où l'islam représente, démographiquement et socioculturellement, une force considérable, à un refus du dialogue islamochrétien qui à honte de dire son nom.

2 – refus du dialogue comme tel : ce refus est fondé sur l'argument de l'absence de réciprocité de la part des musulmans. Selon ce point de vue, ce serait faire preuve de naïveté que de s'entêter à "dialoguer" avec les adeptes d'une religion qui ne fait et ne fera jamais place à une véritable écoute de l'autre. Non sans fondement dans les impasses du dialogue islamochrétien officiel de ces dernières années, cette attitude se nourrit cependant d'un malentendu : celui qui consiste à considérer d'emblée le dialogue comme un débat doctrinal entre théologiens. Débat théologique où, de surcroît, on serait censé invité à s'ouvrir aux "beautés" de l'islam et ce, au prix d'une autocensure portant sur les "aspérités" inassimilables de cette religion. Si le dialogue était cela, il est bien vrai qu'il conviendrait d'y renoncer.

3 – revendication d'une réciprocité de comportement avec les musulmans : marques chrétiennes d'identité contre marques musulmanes d'identité (cloches contre muezzins; "Au nom de la Ste Trinité" contre "Bismillah"; etc.); coercition chrétienne contre coercition musulmane (réserver nos œuvres et nos aides aux chrétiens; imposer crucifix et enseignement

---

<sup>89</sup> Op. cit. p. 145-146.

chrétien dans nos écoles; etc.); confessionnalisme contre rejet de la laïcité, etc. Là, ce n'est plus la naïveté qui est dénoncée chez celui qui entend malgré tout poursuivre le dialogue, mais la faiblesse. Il y a sans doute un tri à opérer dans ces revendications, qu'il serait injuste – d'un point de vue laïc trop français – de traiter en bloc de "tentation mimétique". D'ailleurs, est en train de se créer dans nos Eglises une manière plus africaine d'inscrire l'identité chrétienne dans l'espace social. Il convient aussi d'analyser les causes de cette revendication, pour mieux comprendre les comportements qu'elles induisent. Du côté musulman, il y a le durcissement politico-religieux consécutif à la guerre de 1973, perceptible dans la propagande anti-chrétienne et anti-occidentale des ONG islamiques, très actives en Afrique, avec les grands thèmes de la nouvelle croisade<sup>90</sup> anti-musulmane agissant par le biais de la laïcité, des complots contre la langue arabe, de l'impudence des moyens humains et matériels investis contre les musulmans par le prosélytisme des missions chrétiennes, etc. Du côté chrétien, il y a la peur devant ce courant islamique dur, conjuguée avec la confessionnalisation croissante de l'espace social provoquée par la crise socio-économique et culturelle des années 80 et aiguisée par l'activation de la société civile consécutive à l'avènement de la démocratie et le boom de la vie associative. Au Tchad, il faut ajouter deux éléments spécifiques de tension islamochrétienne : a) une compétition démographique opposant les deux moitiés du pays - le Nord musulman et le Sud chrétien et animiste – dont chacune compte ses adeptes; b) une lutte pour le pouvoir qui, étant donné cette coïncidence entre altérité religieuse et altérité ethnique, provoque une irrépressible politisation du religieux.

#### **D - Vers un chemin de dépassement. De la "rencontre" au "dialogue"**

Face à cette désaffection massive à l'égard du dialogue, quelle attitude devons-nous adopter, nous qui avons reçu de l'Eglise cette mission évangélisatrice du *Dialogue et de l'Annonce* ? Nous réfugier dans le cercle, actif mais étroit, des "justes" dédiés au dialogue et ignorer ces "nouveaux Croisés" ? Convaincre de leur "erreur" ces derniers et les réintégrer dans la "bonne voie" ? Dans l'un et l'autre cas, nous demeurons enfermés dans notre superbe isolement. Nous risquons d'être d'autant plus tentés par la conscience d'avoir seuls raison contre (presque) tous que nous sommes pris entre les évidentes exclusions de beaucoup des musulmans auxquels nous sommes envoyés et ce que nous avons, chez nos frères chrétiens, peut-être beaucoup de peine à ne pas percevoir comme un manque flagrant d'esprit évangélique !

C'est alors que commence le chemin de dépassement : par nous-mêmes. Nous, qui, par mission, presque par profession, sommes dévolus à l'œuvre du dialogue, nous devons nous rendre compte que – de manière plus subtile peut-être mais non moins réelle et grave - nous ne sommes pas indemnes des fermetures que nous reprochons à nos frères chrétiens. Puisque, sans les avoir vraiment entendus, il nous arrive de les condamner au nom de notre vérité du dialogue ! Il nous faut donc entrer avec eux dans un travail d'écoute que, tout à fait étrangement, nous avons jusqu'à présent réservé à nos partenaires musulmans ! Dans le respect et la compassion, faire silence pour que parviennent jusqu'aux « oreilles » de notre cœur et de nos entrailles le cri de leur révolte, la plainte de leur humiliation, le soupir de leurs désirs frustrés. Ainsi pouvons-nous peu à peu comprendre les blessures qui marquent leur histoire, les légitimes aspirations qui les habitent tout comme les impasses où ils risquent de se fourvoyer.

Avec nos frères musulmans de même, nous avons à opérer, à frais nouveaux, le même travail de désappropriation. Après tant d'années, nous constatons que la convivialité entre nous n'est pas allée assez loin, assez profond. Notre joie d'être fils du Père dans le Fils Unique a toujours tendance à se dévaluer en conscience puissante de la supériorité du christianisme

---

<sup>90</sup> Le terme « *croisade* » doit être entendu ici au sens historique et fort que lui donnent les polémistes musulmans d'aujourd'hui qui qualifient de « *Croisés* » les occidentaux et les chrétiens sensés vouloir la destruction de l'islam.

sur un islam perçu, au bout du compte, comme une régression, une religion « humaine ». Comme si, pour quiconque, le christianisme était un acquis dont il pourrait se prévaloir et d'où il considérerait autrui avec condescendance ! Etre, en vérité, séduit par la beauté de la Gloire du Père manifestée sur le visage du Christ, loin de durcir l'arrogance de la possession, creuse plutôt la faim de ce qui demeure, toujours à nouveau, un don gratuit à recevoir. Par là même, cela aiguise le désir d'en vivre dans le don. Nous, au contraire, n'avons-nous pas cédé au mimétisme que nous reprochons justement à beaucoup de chrétiens, en nous laissant fasciner par l'urgence de réagir au discours des radicaux de l'islam, qui occupent le devant de la scène, au détriment d'une convivialité humble et onéreuse avec la masse des musulmans qui ne monopolisent pas la parole ?

La convivialité, avec ses exigences de durée, de silence, de « *respect têtue* », semble être trop souvent sacrifiée aux impératifs d'un dialogue qui veut brûler les étapes et privilégie trop le discours. « *Mon credo*, confesse Jacques Leclerc, *n'est plus une forme intellectuelle en soi. Il s'agit d'entrer dans l'aventure décisive de la vie, où ce qui est dit n'a pas de sens en soi, mais dans l'accueil qui en est fait. (...) Le Fils de l'Homme ne peut qu'être le frère des enfants des hommes qui crèvent de n'être pas réconciliés. Il est nécessaire que l'Eglise, par des vies, des corps, des cœurs d'hommes et de femmes, connaisse physiquement, charnellement la profondeur du creux, l'écartèlement de l'écart, la cécité de la nuit. Tout le reste relève de la Grâce* » (interview sur son livre *J'aime les lointains*, dans *La Vie* du 9/4/98, p. 57).

Cette tâche de la compassion – qui est le cœur secret de la convivialité, et donc du dialogue – rend possible, si elle est vécue avec exigence, ce que Christian de Chergé nomme le "*parrainage de l'espérance*". J'avoue avoir été heurté, dans un premier temps, par certaines audaces de son chemin de dialogue. Sans doute n'ai-je pas la chance de vivre dans un contexte qui favoriserait une telle démarche. Mais, interpellé assez récemment par le désenchantement et le refus dont je viens de parler et par la résurgence en moi de blocages que je croyais dépassés, je suis parvenu à la conviction que, pour être vrai, efficace, vivable, le dialogue avec les musulmans doit se situer au niveau de profondeur mystique que laissent deviner ces lignes : « *Dans le pays où je vis, j'ai une multitude de filleuls ... Ils ne partagent pas la foi au Christ, mais mon espérance sait que toute leur vie religieuse est déjà voulue et guidée par l'Esprit du Père, et auprès d'eux j'aime à désirer déjà la joie que nous aurons à reconnaître ensemble le Christ* » (*L'invincible espérance*, p 4 de couverture).

## **E - Que faire ?**

Ayant ainsi ouvert, par ce qui dépend de nous, le chantier de ce chemin de dépassement, ce qui dépend d'autrui peut désormais plus justement être mis en place :

1 - Il s'agit tout d'abord, sur la base de cette "convivialité compassionnelle" dont il vient d'être question, de faire que les partenaires du dialogue s'acheminent vers la prise de conscience que la première urgence pour eux est un **devoir d'analyse**. Devoir de résister à la facilité des amalgames en affinant leur grille de lecture, pour faire droit aux dimensions sociologique, politique, économique, etc. des problèmes qui conditionnent le vivre-ensemble de leurs communautés. Ainsi échapperont-ils à la mécanique perverse d'une lecture spontanément religieuse qui, loin de résoudre les problèmes, contribue le plus souvent à les aiguïser artificiellement.

2 - Le deuxième devoir, comme ne cesse de le dire le magistère de l'Eglise, c'est celui de **connaître l'islam** et les musulmans. Lors de leur visite *Ad limina* de 1994, le pape Jean-Paul II déclarait aux évêques du Tchad : « *Dans un contexte aussi difficile que le vôtre et compte tenu du prosélytisme de certains militants islamistes partisans d'un autre projet de société, je vous invite à poursuivre les sessions de formation à la connaissance de l'islam. D'une part, les chrétiens abandonneront certains préjugés qu'engendre l'ignorance; d'autre*

*part, ils découvriront mieux par contre-coup les richesses de leur foi, ils en seront fiers et, grâce aux bases solides acquises de cette manière, ils se sentiront plus assurés dans le dialogue avec leurs frères musulmans ».*

3 - Le troisième devoir consiste à poursuivre inlassablement le **dialogue de la vie et des œuvres**. Rencontres du voisinage, de l'amitié, de la collaboration à des œuvres communes de développement, d'action citoyenne dans le cadre des associations de la société civile, projets d'éducation, actions pour la justice, etc. C'est là assurément une urgence à laquelle personne ne peut échapper. Si bien que la Conférence Episcopale du Tchad, dans son message de Noël 1994, insiste auprès des chrétiens : *« la question n'est pas de savoir si nous devons ou non vivre et travailler avec nos frères d'autres religions, la seule question est de savoir comment ».*

4 - Enfin, le quatrième devoir est que chaque chrétien, chaque communauté ecclésiale de base, **s'enracine dans la personne de Jésus**. Nul chrétien - comme le montre si éloquemment l'exemple des chrétiens soudanais du diocèse de Khartoum - ne peut être contraint d'apostasier. C'est la capacité de son attachement à Jésus qui est ici interpellée. Les responsables de l'Eglise, à tous les niveaux, doivent tout faire pour que soient promues des communautés vraiment missionnaires, des communautés de disciples et non d'adeptes. Comme le déclarait Mgr Djitangar, évêque de Sarh (Tchad) au Synode sur l'Afrique : *« Une propagande islamiste veut nous considérer comme un organisme humanitaire étranger ou une ONG de développement. Mais c'est la vitalité des communautés et leur courage dans des situations très difficiles qui sont la meilleure réplique »*<sup>91</sup>.

Ayant ainsi appris, dans la vie risquée ensemble, le poids des mots d'humanité, les chrétiens entreront peu à peu dans la conviction que le « dialogue » est d'abord tout simplement « rencontre ». C'est ce qui m'a tant frappé dans le troisième volet de l'émission d'Arte *« La nuit algérienne »* de janvier 1998. Sur les lèvres des interviewés, les mots d'amitié, amour, fidélité, respect, solidarité, honneur, dignité, etc., termes si aisément galvaudables, sont comme arrachés au silence; ils sourdent des profondeurs de la nuit traversée ensemble, d'où peut jaillir la lumière d'une alliance que le vacarme des invectives et des balles laissait pressentir comme improbable.

Ainsi se manifeste la sagesse cachée du choix fait par l'Eglise du Tchad en renonçant au terme de « dialogue » au bénéfice de celui de « rencontre ». Il s'avère que ce n'était pas seulement une disposition pastorale transitoire visant à contourner la difficulté née du refus d'un dialogue formel, mais bien la manifestation de ce qu'est, en profondeur, ce dialogue qu'une pratique erronée tend à rendre insupportable. Il est révélation de cette alliance sans frontières pour laquelle l'homme est au monde. Il s'ouvre partout où l'homme rencontre en vérité son semblable.

N'Djaména, le 19 mars 2001  
**Henri Coudray s. j.**

---

<sup>91</sup> *Le Synode africain*, op. cit. p. 165-166.

<b>I – « UN » OU « DES » ISLAMIS AFRICAINS ?</b>	2
<b>A – <u>Les islams africains</u></b>	
1 - D'un <i>point de vue géopolitique</i>	
2 - D'un <i>point de vue historique et culturel</i>	
<b>B – <u>L'islam africain</u></b>	3
<b>II – DEVELOPPEMENTS RECENTS</b>	4
<b>A – <u>Le choc de la colonisation</u></b>	
<b>B – <u>Les indépendances</u></b>	6
<b>C – <u>Les nouvelles élites</u></b>	
1 - un conflit inter-ethnique	7
2 - un conflit idéologique	
<b>D – <u>Les ambitions arabes</u></b>	8
<b>III – PERMANENCES ET MUTATIONS</b>	9
<b>A - <u>Pouvoir et identité</u></b>	
<b>B - <u>Les élites arabisées</u></b>	11
1 - Radicalisation de la solution islamique	
2 - Les médersas	12
3 - Le combat anticonféréique	
4 - La floraison associative	13
<b>C - <u>Résistance de l'islam traditionnel</u></b>	14
<b>D - <u>Les élites modernistes</u></b>	15
<b>E - <u>Où va l'islam ?</u></b>	16
<b>IV – MUSULMANS ET CHRETIENS</b>	17
<b>A – <u>Détérioration du climat islamochrétien</u></b>	18
1 - programmes planifiés	
2 - mouvements spontanés	19
3 - diffuse et sournoise	
4 - « instrumentalisation » de l'islam ?	20
5 - « lieu commun d'une « avancée de l'islam » en Afrique	21
<b>B – <u>La convivialité, malgré tout</u></b>	24
1 – convivialité quotidienne	
2 - collaboration aux mêmes œuvres sociales et culturelles	
3 - manifestations organisées conjointement	25
<b>C – <u>Le « dialogue » islamochrétien entre désenchantement et refus</u></b>	
1 – contestation d'un dialogue privilégié avec l'islam	
2 – refus du dialogue comme tel	26
3 – revendication d'une réciprocité	27
<b>D - <u>Vers un chemin de dépassement. De la « rencontre » au « dialogue »</u></b>	
<b>E - <u>Que faire ?</u></b>	28

