

illustré les chiffres des statistiques, les femmes constituant 9,5 % des conseillers municipaux du Burkina-Faso, 13 % des conseillers municipaux et 15 % des conseillers ruraux du Sénégal où 6 femmes sont maires. Les femmes maires d'Afrique ont d'ailleurs tenu à adopter leur

propre déclaration finale tout comme les ministres en charge de la décentralisation et la rencontre panafricaine des maires.

Jean Clauzel
Préfet E.R.

Pouvoir et hommes de religion en Mauritanie

DÈS le début des années 80, le paysage idéologique mauritanien dominé par une élite issue de la lutte politique pour l'indépendance, déclina. Face à une société en crise économique, sociale et politique, ni l'élite politique, ni les militaires n'étaient capables de répondre aux attentes de la société. Les projets modernistes engagés timidement depuis l'indépendance n'ont fait que renforcer la dépendance économique et culturelle du modèle occidental. La faillite de l'élite nationale était flagrante, et des cadres sociaux nouveaux commencèrent à émerger pour mettre fin à cet état de grâce dont bénéficiait le pouvoir en place. A partir du début des années 90, et surtout avec le pluralisme politique, la religion fut plus que jamais placée au centre des enjeux politiques, sociaux et culturels en Mauritanie. Une religion de combat gagna du terrain non seulement en critiquant les

détenteurs du pouvoir politique et « la dérive » morale de la société, mais aussi en s'opposant à d'autres représentations religieuses traditionnelles de l'islam. Cette conjonction provoqua le retour en force des modèles traditionnels soit parce qu'ils cherchaient à défendre leur espace symbolique d'action soit parce qu'ils avaient été réactivés par le pouvoir pour contrer l'émergence d'un islam militant qui menaçait l'ordre établi.

Islam contestataire

A la fin des années 80 (1), un islam contestataire commença à s'exprimer publiquement par le biais des sermons du vendredi. La mosquée était le premier lieu de manifestation publique de ces ten-

(1) Les données de cet article ne couvrent que la période d'avant 1995.

dances. Notons que les fiefs des personnages religieux influents, surtout les *mahâdir* (2), s'étaient développés depuis des années en milieu rural qui prônaient le retour de l'islam « pur ». C'est dans le milieu traditionnel et rural que l'islam politique contestataire se développa, faisant porter ses critiques sur l'aspect moral de la vie sociale ; puis il gagna les villes, où le discours commença à glisser vers le domaine politique. Le détournement de l'argent public et la corruption généralisée, le clivage net et flagrant entre une minorité de riches et une majorité au seuil de la pauvreté contribuaient à priver le régime militaire de toute légitimité. Bref, la situation économique, sociale et politique était propice au développement d'un discours contestataire.

C'est autour de quelques *fuqahâ'* (jurisconsultes) charismatiques que l'islam politique contestataire s'organisa. Le plus influent de ces *fuqahâ'* fut Ould Sidi Yahya, imam de la mosquée du Cinquième arrondissement, l'un des quartiers les plus peuplés et populaires de Nouakchott. Ould Sidi Yahya cultiva une opposition violente et radicale, se démarquant nettement des discours de quelques *fuqahâ'* qui restaient modérés dans leur critique du pouvoir. Les prêches du vendredi étaient une occasion pour Ould Sidi Yahya de formuler des critiques virulentes à l'égard du régime. Ses talents d'orateur, son éloquence épicée d'ironie séduisirent un large public. Ses prêches furent largement diffusés (cassettes vidéo et audio). Le discours de Ould Sidi Yahya par rapport à

d'autres courants islamistes était radical. Il n'acceptait en effet aucun compromis avec la modernité, l'idéal étant le retour à un islam authentique du temps du Prophète et des quatre califes. Il prônait le retour à une époque idéale perçue par l'imaginaire collectif comme l'âge d'or de l'islam.

A cette catégorie d'acteurs de l'islam contestataire issu du paysage traditionnel, s'ajoutaient des organisations graduellement structurées et actives. Les animateurs de ces courants étaient dans leur majorité organisés en petits mouvements semi-clandestins : at-Tabligh (propagation), les Frères musulmans, le Mouvement islamique mauritanien (MIM ou Hasem), Al-Hizb al-Islamî, Jihâd (le Parti islamique), etc.

A la veille de la déclaration du multipartisme (1991), beaucoup de partisans et sympathisants de ces groupes religieux rejoignirent le parti de la Omma créé par Ould Sidi Yahya. Le 18 novembre 1991, l'État refusa de légaliser ce parti sous prétexte que la loi interdisait les partis fondés sur la religion : « *L'islam ne peut être l'apanage exclusif d'un parti politique* » (3). Cependant, Ould Sidi Yahya accentua son offensive contre le pouvoir qui selon lui s'était opposé à la loi divine. Le soir même de la décision d'interdiction de la Omma, il lança depuis la mosquée du Cinquième arrondissement un appel au *jihâd* pour exiger la reconnaissance de la Omma. Face aux critiques d'autres milieux religieux, Ould Sidi Yahya renonça à cet appel, mais déclara qu'il conti-

(3) Art. 4 de l'ordonnance relative aux partis politiques promulgué le 25 juillet 1991 par le Comité militaire de salut national sous la présidence du colonel Maaouya Ould Sid'Ahmed Taya.

(2) Écoles ou universités traditionnelles.

nuerait la lutte pour la reconnaissance de son parti (4).

Malgré cette interdiction, le parti de la Omma fut actif pendant les élections présidentielles de janvier 1992. Il signa avec huit autres partis d'opposition le boycott de ces élections. Les partisans et les sympathisants de la Omma se joignirent à d'autres partis politiques ; la majorité rejoignit les rangs de l'Union des forces démocratiques (UFD), un parti composé de sensibilités de tout bord : libéraux, hommes de gauche, militants négro-africains, leaders des mouvements haratin (Hor), etc.

L'UFD s'est toujours prononcée en faveur de la légalisation de la Omma, car le seul moyen de lutter contre les islamistes est la voie démocratique. Le soutien de Ould Sidi Yahya à Ahmed Ould Daddah, candidat principal de l'opposition lors des élections présidentielles (1992), reflète le choix tactique utilisé par ce mouvement pour s'imposer au sein du paysage politique. Il s'agissait pour Ould Sidi Yahya d'une alliance avec le parti le mieux structuré et bénéficiant d'une large assise, puisque la Omma n'avait aucune chance de s'exprimer en tant que parti après son interdiction. Pour l'UFD, c'était une occasion de bénéficier du capital de sympathie de ce mouvement et de sa capacité de mobilisation.

Les islamistes exclus de l'ouverture démocratique se trouvèrent sous la tutelle des autres partis politiques dont ils ne partageaient pas les orientations ; leur alliance était déterminée principalement par des intérêts électoraux immédiats. Ils s'investirent dans d'autres secteurs de la vie civile, ce qui leur permit

d'exprimer leur différence, et créèrent des associations caritatives et culturelles qui ne tardèrent pas à être interdites.

Les années 1993 et 1994 ont connu plusieurs incidents liés aux activités des mouvements islamistes. La presse relate ces actions violentes en les qualifiant chaque fois « d'actes isolés ». Le temps était à l'apaisement vu ce qui se passait en Algérie. Le spectre « intégriste » planait sur la région. Les islamistes quand à eux avaient dénoncé ces actes – au moins les islamistes définis comme modernistes et légalistes. L'un de leur leader, candidat de l'UFD à la mairie d'Arabat (un des quartiers périphériques et populaires de la capitale), lors des élections municipales de janvier 1994 déclara : « *Nous affirmons catégoriquement qu'aucun mouvement islamique ne peut avoir de rapport avec de tels actes terroristes qui ne se justifient nullement en Islam* » (5). Cependant, l'utilisation de la violence n'est pas écartée dans le cas de la poursuite de l'exclusion du champ politique des islamistes : « *Si le pouvoir continue à étouffer les libertés qu'il prétend avoir données et à exclure certains groupes et que les mécontents de cette situation continuent à tenir des discours enflammés, je n'écarte pas un recours à la violence* » (6).

Au mois d'octobre 1994, la police arrête plus de soixante personnes dont six étrangers. Le groupe est accusé officiellement d'appartenir à des « organisations islamistes clandestines préparant des activités subversives » (7). La presse parle de deux mouvements islamistes inconnus auparavant : l'Organisation du jihad en Maurita-

(4) U. Clausen, *Demokratisierung in Mauretanien*, Hambourg, Deutsche Orient-Institut, 1993, p. 87.

(5) *Mauritanie Nouvelle*, n° 82, du 9 au 16 janvier 1994, p. 15.

(6) *Ibid.*

(7) *Le Monde*, 6 octobre 1994.

nie et l'Organisation des musulmans de Mauritanie. De plus, le rôle des ONG caritatives « infiltrées » par les islamistes est soulevé. Les ONG ont été soupçonnées d'être financées par l'étranger et leur travail dans les quartiers pauvres était considéré comme plus politique qu'humanitaire.

Le pouvoir de Ould Taya essaya par tous les moyens de neutraliser la montée des islamistes. Si, depuis son arrivée au pouvoir, il abolit l'application de la *shari'a* instaurée par son prédécesseur afin de récupérer le milieu religieux, il poursuivit cependant une politique de séduction envers le milieu traditionnel en interdisant par exemple en 1986 la vente d'alcool. Le pouvoir jouait aussi sur la fragmentation à l'intérieur de la mouvance islamiste ; plusieurs figures modérées qui regagnèrent le parti présidentiel (Parti républicain démocratique et social, PRDS), obtinrent des sièges au Parlement.

En revanche, après les incidents survenus en octobre et novembre 1993 liés aux mouvements islamistes, l'État avait préconisé l'exécution d'un « plan anti-islamiste », prévoyant entre autres d'imposer aux imam une *khutba* – sermon du vendredi – unifiée afin d'éviter « les dérapages », d'identifier et de « neutraliser » les islamistes dans les corps de l'armée et de la police, d'« ouvrir » les mosquées uniquement pendant les heures de prière pour éviter qu'elles ne deviennent des « centres de ralliement » (8). Ces mesures, qui reflètent la volonté de l'État de contrôler le champ religieux, sont analogues aux mesures prises dans les pays voisins du Maghreb à la veille de la montée de l'islam oppositionnel.

Elles ne furent pas appliquées dans leur intégralité, les prêches du vendredi ne furent pas contrôlés et les mosquée restèrent ouvertes toute la journée.

La non-légalisation de la Omma s'inscrit non seulement dans une logique visant à empêcher la montée d'un islam « intégriste », mais surtout dans une stratégie de monopolisation du discours religieux en interdisant l'accès à d'autres protagonistes politiques influents. En dénonçant l'utilisation du religieux dans le politique, le pouvoir ne s'abstenait pas d'utiliser des personnalités religieuses pour renforcer sa légitimité politique. La création d'une institution officielle allait dans ce sens ; le 16 février 1992, un décret fut promulgué sur l'organisation et le fonctionnement du Haut Conseil islamique (9) (HCI), un conseil déjà annoncé dans l'article 94 de la constitution de 1991. Les cinq membres de ce conseil étaient désignés par le président, ils appartenaient tous au milieu traditionnel : *fuqahâ'* et chefs confrériques. Le président était Mohamed Salem Ould Addoud, descendant d'une grande famille lettrée du Trarza, dont la *mahdra* était l'une des plus réputées du pays. Mohamed Salem Ould Addoud inscrivit son rôle officiel au sein du HCI dans la longue tradition musulmane (tradition sunnite conservatrice) qui avait géré le rapport entre le savant et le prince : « Depuis la fin du règne des 4 Califes rachidounes, tous les souverains n'ont pas eu le comportement qu'il fallait. Il y avait le juste, mais aussi l'impudique. Il y avait toujours eu à côté d'eux des pieux savants et des

(9) Le rôle officiel du conseil est de formuler « un avis sur les questions à propos desquelles il est consulté par le président de la République » (art. 1).

(8) *Le Calame*, n° 22, 93, p. 3.

guides. Tous entretenaient avec le régime en place des rapports de probité, de dévouement et d'accomplissement du devoir. Ils occupaient différentes fonctions : juges, imams, guides, rassembleurs... [...]. Ceux-ci n'accordaient nullement leur crédit aux mensonges d'un souverain, tout comme ils ne validaient pas ses abus. Néanmoins, ils ne cherchèrent jamais à s'insurger contre lui, ni à inciter au désordre et à l'anarchie, à influencer la scène. Ils se limitaient à enjoindre aux gens de faire le bien et à leur interdire de commettre des actes répréhensibles » (10).

Ould Taya s'appuya en plus sur des figures religieuses indépendantes, comme celle de Bouddah Ould Bousayri, personnage religieux qui s'était distingué depuis les années 80 par ses prêches, diffusés à l'époque par la radio chaque vendredi ; il était considéré comme le conseiller officieux du président. C'est lui qui prôna l'apaisement lors de l'appel au *jihad* lancé par Ould Sidi Yahya le soir du refus de la légalisation de son parti, la Omma. Toujours dans son rôle de médiateur entre la société civile et le pouvoir, il intervint dans les arrestations d'octobre 1994 en demandant au président au cours d'un sermon du vendredi la grâce en faveur des jeunes arrêtés, demande acceptée par le président ; d'ailleurs d'après certaines sources, c'est Ould Taya qui aurait demandé à cet imam d'intervenir pour dénouer la crise (11).

Le pouvoir adopta donc des choix pragmatiques, et s'appuya sur des personnages religieux tradition-

nels sans pour autant leur laisser l'occasion de développer une notoriété qui puisse échapper à son contrôle. Ils subirent des décisions arbitraires de celui-ci, comme l'interdiction d'une conférence organisée par des religieux, parmi lesquels figurait Bouddah Ould Bousayri.

Retour des cheikhs (12)

La deuxième catégorie d'hommes de religion à laquelle le pouvoir eu recours fut celle des chefs confrériques jusqu'alors mis à l'écart. Après l'indépendance, tout en optant pour l'islam (13), l'État prit soin de se référer à son aspect scripturaire, les autres expressions et modèles étant indirectement exclus, ce qui cachait une volonté de limiter l'influence des autres acteurs religieux traditionnels, notamment les chefs confrériques. Ces chefs furent dénigrés et « dénoncés » officiellement par le parti-État de l'époque (Parti du peuple mauritanien). Dans une brochure publiée par le PPM en 1975, les chefs confrériques furent directement attaqués : « *Le congrès de 1968, qui a été donc tenu sous le signe de l'authenticité et de la personnalisation de l'homme mauritanien, avait ainsi touché à un problème crucial de la vie de notre pays : l'exploitation de notre sainte religion contre les intérêts bien compris de nos masses, alors que sa mission est de servir, les "faux cheikh" [les mots sont en gras dans le texte original] ont été indexés et dénoncés, tandis que la reli-*

(10) *Mauritanie Nouvelle*, n° 103, du 6 au 13 novembre 1994, p. 7.

(11) *Mauritanie Nouvelle*, n° 102, du 30 oct. au 6 nov. 1994, p. 9.

(12) Au sens du chef confrérique et religieux.

(13) Le deuxième article de la constitution de 1961 énonce que la religion du peuple mauritanien est l'islam.

gion musulmane authentique a été réhabilitée » (14).

Ces critiques violentes manifestaient la politique de l'État dans sa mainmise sur le champ religieux. La religion musulmane « réhabilitée » à laquelle fait allusion le texte, correspondait à celle représentée par les *fuqahâ'* orthodoxes et leurs élèves de *mahâdir* ; mais aussi par les personnes formées dans les instituts locaux comme l'institut de Boutilimit ou bien les universités des autres pays arabo-musulmans. En somme, une catégorie d'hommes de religion moins impliqués dans les enjeux sociaux et politiques et surtout incapables de constituer une force de mobilisation pouvant nuire à l'État.

Les chefs confrériques, marginalisés pendant la période post-coloniale, firent ainsi leur retour sur la scène politique nationale avec la crise politique régionale et le multipartisme.

Lors des événements sanglants de 1989, entre le Sénégal et la Mauritanie, les chefs confrériques jouèrent un rôle important dans la conciliation entre la population des deux pays. En fait, les liens confrériques étaient séculaires entre les deux rives du fleuve Sénégal. Les descendants des cheikhs maures, qui avaient conquis une large population au Sénégal au début du siècle, avaient conservé des liens étroits avec cette clientèle. L'appartenance confrérique était plus forte et plus concrète que l'appartenance nationale. Les pèlerinages effectués chaque année par les fidèles aux lieux saints de leurs chefs confré-

riques étaient l'expression de ces rapports spirituels permanents. Cette implantation spirituelle transnationale et transethnique permit au réseau confrérique de s'impliquer activement dans le conflit sanglant entre les deux communautés négro-africaine et maure. Leur action se traduisit au moment de ces événements par la protection de leurs adeptes installés des deux côtés de la frontière. Cheikh Abd al-Aziz Ould Talib Bouya Ould Saad Bouh était l'un des chefs confrériques influents dans le pays, dont le fief se trouvait à Thiès au Sénégal. Il décrit ainsi son rôle durant ces événements : « [...] il y avait 5 290 Maures réunis dans ma demeure et j'avais fait appel au Groupement Mobile d'Intervention pour veiller sur le quartier Diamaiguène. Tous les quartiers de Thiès, le GMI, Michel Legrand, les Commissariats, la base et toutes les mosquées recevaient leur nourriture à partir de chez moi mais, que voulez-vous, c'est mon devoir et il n'y avait personne à ma place. Plus de 8 000 autres que mes hommes sont allés recueillir en brousse ont été évacués par mes camions sur Banjul. Des voitures conduites par des Maures portaient ma photo pour ne pas succomber aux vandales et pour que les autorités les aident » (15).

Le même rôle fut joué par les grandes familles confrériques en Mauritanie pour protéger leurs affiliés confrériques des massacres. Suite aux événements de 1989, et avant l'ouverture des frontières officielles, les cheikhs confrériques œuvrèrent pour la conciliation non seulement par voie officielle, mais également à partir de la base. Les rapports entre les cheikhs et leurs disciples des deux côtés de la rive restèrent intacts malgré les tensions ethniques.

(14) *L'unité nationale : une vieille aspiration de notre peuple réalisée au sein du PPM*, ministère de l'État à l'orientation nationale, ministère de l'Information et des Télécommunications, République islamique de Mauritanie, 1975, p. 38.

(15) *Citoyen*, n° 14, 15 janvier 1995, p. 6.

Cette position transnationale des chefs confrériques leur valut des surnoms comme celui de « l'homme qui traverse les deux rives » attribué au cheikh Abd al-Aziz Ould Talib Bouya Ould Saad Bouh. Quand la question suivante fut posée au cheikh Mohamadou Ould Hamahullâh – fils du fondateur du hamalisme (16) : « *De quelle nationalité êtes-vous (Mali ou Mauritanie)* » ; il répondit : « *Ma nationalité c'est ma voie (tariqa) et tous mes disciples sont de la même nationalité que moi* » (17). Cette réponse est éloquente sur le rôle joué par des confréries au sein des espaces des État-nations, et, en particulier dans un État multi-ethnique.

Ces dernières années, les confréries ont commencé à conquérir les milieux urbains. Dans les villes de Nouakchott et Nouadhibou, elles ont ouvert des *zâwiyya* sous forme de centres d'enseignement traditionnel. Leur engagement dans le domaine politique depuis le pluralisme est patent. Bien que les chefs confrériques soient relativement réticents envers les hommes politiques, ils se sont engagés lors des scrutins de ces dernières années. Ils ont été sollicités par les partis et les personnalités politiques de tous bords pour bénéficier de leur appui politique, cependant, dans leur majorité, ils ont soutenu le pouvoir. Le fils de Hamahullâh, Cheikh Muhammadou déclara : « *Ahmed Ould Daddah [président de l'UFD : parti d'opposition] est venu me voir. Hamdi [Hamdi Ould Maknas président de PPD : parti d'opposition] m'a appelé au téléphone. J'ai ses écrits pour demander mon soutien. Je lui ai dédié des prières,*

comme à Ahmed Ould Daddah et Mouawiya Ould Sid'Ahmd Taya [PRDS]. Nous sommes au-dessus de ces clivages politiques » (18). Cette neutralité affichée n'est qu'apparente comme l'indique le cheikh lui-même quand il affirme par la suite : « *Les gens de ce village m'ont demandé de leur indiquer un choix entre les partis naissants. Je leur ai suggéré d'aller au PRDS pour les raisons suivantes : 1 – Son chef est le chef de l'État. Il a gagné les présidentielles et il est expérimenté par rapport aux autres. 2 – Il a quelque chose entre les mains à la différence de quelqu'un qui le cherche encore* » (19). Les villages sous l'emprise directe des chefs confrériques *qâdirî* aussi bien que *tijânî* votent massivement en faveur du parti au pouvoir PRDS.

L'alliance entre les chefs confrériques et le pouvoir s'inscrit dans la continuité de l'alliance traditionnelle entre les confréries et le pouvoir politique central dominant (20). Les chefs confrériques optèrent en effet régulièrement pour les détenteurs du pouvoir politique afin de conserver et élargir leurs privilèges. Notons que la famille de Cheikh Sidiyya avait soutenu depuis le processus démocratique le parti de l'opposition UFD. Ce soutien était déterminé principalement par des considérations tribales étant donné que le chef de ce parti, Ahmed Ould Daddah, est un membre des *Awlâd Abyayri*, tribu des *Ahl Cheikh Sidiyya*. Toutefois, cet appui à l'UFD ne servit pas les intérêts de la famille puisque ce parti échoua, conduisant les représentants de la famille de Cheikh

(16) Branche de la confrérie Tijâniyya fondée par Hamahullâh en 1943.

(17) *Mauritanie Nouvelle*, n° 91, du 2 au 9 mai, 1994, p. 19.

(18) *Ibid.*, p. 20.

(19) *Ibid.*, p. 20.

(20) A l'exception de certains chefs confrériques comme Hamahullâh.

Sidiyya à rallier le PRDS au début de l'année 1995 (21).

Agents religieux en compétition

Le pluralisme et l'ouverture du champ politique – électoral – ont favorisé l'émergence des chefs confrériques comme acteurs importants de la scène politique locale et nationale. Les *fukahâ'*, les chefs confrériques et les chefs tribaux furent mobilisés avant tout à des fins électorales. Ces trois acteurs principaux coordonnèrent leur travail dans certains domaines tout en restant en compétition et en rivalité pour tirer le plus d'avantages possibles de leur service. Pour cette raison, les alliances furent souvent temporaires et floues. Enfin, le facteur tribal fut très déterminant dans ces alliances, notamment pendant les élections.

Le corps religieux traditionnel n'est pas homogène, les dignitaires religieux accordant leur soutien à tel ou tel parti politique en fonction de leurs intérêts personnels. Ils réagissent dans un cadre social tribal, et jouent fréquemment le rôle d'intermédiaires entre les forces politiques et leurs propres tribus, tantôt en coordination, tantôt en concurrence avec les chefs tribaux. Le soutien politique accordé par certains d'entre eux au parti d'État ou à l'opposition s'inscrit d'avantage dans une alliance traditionnelle entre notables que dans une alliance politique explicite. Cette attitude n'est pas l'apanage des religieux traditionnels ; elle est aussi celle des personnalités politiques modernistes et d'une grande partie de la

jeune élite intellectuelle. Les leaders des partis politiques jouèrent le jeu ; les plus progressistes d'entre eux et les plus critiques envers le tribalisme eurent recours dans leur campagne électorale aux alliances basées sur les rapports tribaux.

Les *fukahâ'* conservateurs et les chefs des confréries choisirent dans leur majorité le camp du pouvoir. Tout en prêchant un discours religieux très sévère sur l'occidentalisation des mœurs, ils restaient critiques face à la propagation d'un islam militant. Ils sentaient la menace que représentaient ces nouveaux mouvements appuyés sur une jeune génération et qui inscrivaient leurs actions politiques et sociales dans un registre religieux nouveau. Les islamistes, de leur côté, évitèrent une confrontation directe avec les *fukahâ'* et les chefs confrériques. Néanmoins, ils marquèrent leur distance avec la lecture et les pratiques religieuses de ce milieu ; leurs déclarations à ce propos sont un discrédit à peine voilé de l'ordre religieux traditionnel. El Hacem Ould Moulaye Ely, considéré comme l'idéologue de la mouvance moderniste et légaliste des islamistes, déclara après une critique des méthodes de l'enseignement islamique classique en Mauritanie : « *Le Coran était enseigné mais l'on disait aux croyants de ne pas l'expliquer et donc de ne pas comprendre* » (22). Il s'attaqua directement aux représentants de cet islam traditionnel ainsi qu'à leur référence doctrinale : « *Je ne dirai pas qu'il faut commencer par islamiser les gens, parce que je sais que tous les Mauritaniens sont des croyants. Mais je sais que cette société musulmane ignore l'islam. Son interprétation de l'islam n'est pas correcte. C'est que, dans cette société,*

(21) *Mauritanie Nouvelle*, n° 109, du 15 au 22 janvier, p. 16.

(22) *Mauritanie Nouvelle*, n° 82, du 9 au 16 janvier, p. 14.

l'interprétation de l'islam se fait en fonction de l'avis de tel marabout ou suivant la tradition des ancêtres ou encore celle de l'imam Maleck [Malik]. Or l'unique source de l'islam est le Coran et la Sunna du Prophète (PSL). Il faut donc commencer par apprendre cela aux musulmans : il n'y a que le Coran et la Sunna comme véritables sources de l'islam. Certes il y a eu des interprétations de certains grands "ouléma", mais ceux-ci ne sont pas infaillibles » (23). La conception théologique des islamistes est différente de celle des religieux traditionalistes ; le rejet de la tradition de l'imam Malik (24) est profondément symbolique. Ce théologien dont la doctrine a fondé la réflexion théologique en Mauritanie depuis le mouvement des Almoravides (XI^e siècle) fut tout simplement évincé par cette tendance des islamistes puisque selon eux « ses "Fatwa" n'auraient pas dû être consignées parce qu'elles concernaient spécialement son époque » (25). Il est notable de remarquer le paradoxe de ce discours, la critique de la tradition de Malik est justifiée par son anachronisme, alors que le projet politique, social et culturel de la mouvance islamiste se réfère à l'époque du Prophète, c'est-à-dire plus d'un siècle avant Malik.

La mise en cause du passé et cette volonté de faire table rase ne peut qu'accentuer le clivage entre les islamistes et le milieu religieux traditionnel, non seulement parce que ces islamistes prônent un islam oppositionnel et militant, mais aussi parce qu'ils refusent même de reconnaître la légitimité historique de l'islam tel qu'il avait été conçu

(23) *Ibid.*

(24) Malik b. Anas (m. 796) fondateur de la doctrine malikite.

(25) *Mauritanie Nouvelle*, n° 82, du 9 au 16 janvier, p. 14.

pendant des siècles dans le pays. La divergence théologique n'est que le prolongement d'une confrontation sur le terrain social et politique.

L'islam dans sa forme orthodoxe s'est transformé presque en un islam officiel ; les *fuqahâ'* sont devenus plus ou moins des fonctionnaires au service de l'État qui vise la monopolarisation et la manipulation de champs politiques, culturels et religieux. La mosquée, l'école coranique, les instituts de formation supérieurs sont contrôlés directement ou indirectement par le pouvoir en place. L'émergence des nouveaux acteurs religieux a accentué la mainmise de l'État sur le champ religieux en réactivant toutes les catégories d'hommes de religion traditionnels. Cette politique ne peut empêcher le développement d'un islam contestataire encouragé par un état économique et social précaire, des inégalités sociales flagrantes et un système politique discrédité.

Soulignons, enfin, qu'à l'opposé d'autres pays du Maghreb où le processus de réislamisation de la population s'est accompagné de la propagation de signes ostentatoires (*hijâb*, barbe) et d'indices manifestes du retour des individus aux pratiques religieuses (prière dans les mosquées), le processus au sein de la société mauritanienne fut moins apparent. En effet, l'impact de la modernité vestimentaire, chez les femmes comme chez les hommes, était faible, et, de plus, les Mauritanien dans leur quasi-majorité étaient restés attachés aux prescriptions culturelles de base de l'islam, en l'occurrence la prière. Ceci rend difficile toute comparaison du degré de réislamisation en Mauritanie par rapport à d'autres pays du Maghreb.

Rahal Boubrik