

DENISE BRÉGAND

DU SOUFISME AU RÉFORMISME : LA TRAJECTOIRE DE MOHAMED HABIB, IMAM À COTONOU

Le 21 novembre 1999 à Cotonou, un imam soufiste, cheikh de la Tidjaniyya niassène, nomme son fils, lettré et arabisant, à sa propre succession au poste d'imam de la nouvelle mosquée du quartier Zongo. Cette nomination, non conforme à l'usage, est cependant entérinée par l'assemblée des notables. L'article présente la trajectoire de ce jeune imam, formé dans la *zaouya* de son père et diplômé des universités islamiques, qui prend le leadership de la scène réformiste tout en « se reconnectant » à la société béninoise. Les dynamiques de l'islam dans le sud du Bénin, rendues plus complexes par l'arrivée de nouveaux courants, ne se réduisent cependant pas à une dichotomie entre islam confrérique et islam réformiste : des transformations sont à l'œuvre, dans lesquelles l'imam el Hadj Habib joue peut-être le rôle de « passeur ».

Les dynamiques de l'islam, ses transformations, sa plus grande visibilité dans les villes africaines ont donné lieu dès le début de la décennie 1990 à des colloques et publications qui interrogeaient les rapports entre islam confrérique et islam réformiste¹ et appréhendaient les nouvelles expressions religieuses dans leur rapport à la modernité et au politique². Les scènes islamiques

1. Ces catégories (« réformisme » et « fondamentalisme ») sont celles des chercheurs, dans lesquelles les intéressés ne se reconnaissent pas. L'hétérogénéité de la catégorie « réformiste » n'a pas été suffisamment soulignée. Ses acteurs ont en commun de prôner le retour aux textes, de revendiquer la modernité, de ne pas reconnaître les confréries et de vouloir éradiquer des pratiques jugées extérieures à l'islam. Les notions utilisées par ces acteurs dits « réformistes » renvoient davantage au « réveil islamique », au « renouveau », ou au « vrai islam ». Au Bénin, les plus « radicaux » d'entre eux se dénomment eux-mêmes *Ahali sunna* (une adaptation locale de l'arabe *Ahl al sunna* : gens de la tradition), alors qu'à de rares exceptions, tous les musulmans béninois sont sunnites. L'adjectif « radical » indique ainsi non une catégorie, mais une intensité.

2. Voir R. Otaïek (dir.), *Le Radicalisme islamique au sud du Sahara. Da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris/Talence, Karthala/MSHA, 1993 ; J.-F. Bayart (dir.), *Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Karthala, 1993 ; L. Brenner (dir.), *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*, Londres, Hurst, 1993 ; F. Constantin et C. Coulon (dir.), *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, 1997 ; E. E. Rosander et D. Westerlund (dir.), *African Islam and Islam in Africa. Encounters between Sufis and Islamists*, Londres/Uppsala, Hurst/

africaines y ont été abordées sous l'angle de l'opposition classique entre un islam confrérique, considéré comme pacifique et tolérant – nonobstant les *djihad*s menés en son nom, notamment au XIX^e siècle –, et un islam réformiste en expansion, inquiétant car associé aux États islamiques. Durant les deux dernières décennies, la situation et les problématiques ont évolué, la dichotomie entre islam confrérique et islam réformiste a fait place à une configuration plus complexe³ alors que de nouveaux courants confrériques et fondamentalistes s'implantent dans bon nombre de pays.

L'expansion de l'islam réformiste fut liée au retour des étudiants en religion qui ont, dans toute l'Afrique subsaharienne, bénéficié de bourses octroyées par les États arabes ou les organisations non gouvernementales (ONG) islamiques transnationales à partir des années 1970. Ces bourses ont conduit des centaines d'élèves et étudiants coraniques vers les universités arabes, à Médine en Arabie saoudite, au Koweït, en Libye, à al-Azhar au Caire, plus rarement à la Zaytuna de Tunis. De retour en Afrique subsaharienne, ces nouveaux intellectuels arabisants, arguant de leurs compétences en arabe et en sciences religieuses, se sont souvent opposés aux pratiques des confréries. Comme le remarque René Otayek, ils ne possédaient pas l'exclusivité de ce savoir islamique exprimé en arabe : « les confréries aussi produisent des arabisants, et d'une catégorie à l'autre, il existe des passerelles qui, si elles ne gommant pas les clivages, tendent au moins à les polir⁴ ». Cependant, si la réforme de l'islam restait encore au début des années 1990 associée à l'arabisation, ce n'est plus le cas aujourd'hui : les acteurs de la *da'wa*⁵ s'expriment dans les langues comprises par le plus grand nombre, les réformistes de toute l'Afrique occidentale francophone se rencontrent dans des conférences dans lesquelles ils communiquent en français. L'islam au Bénin participe à ces évolutions, souvent avec un décalage temporel par rapport à des pays fortement islamisés tels le Sénégal ou le Mali.

Les premiers arabisants ont commencé à revenir au Bénin durant la décennie 1980. En 2003, Galilou Abdoulaye estimait le nombre des arabisants

Nordic Africa Institute, 1997 ; O. Kane et J.-L. Triaud (dir.), *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris/Aix-en-Provence, Karthala/Iremam, 1998 ; plus récemment, voir C. Coulon (dir.), *L'Afrique politique 2002. Islams d'Afrique, entre le local et le global*. Paris/Pessac, Karthala/CEAN, 2002 ; A. Piga (dir.), *Islam et villes en Afrique au sud du Sahara. Entre soufisme et fondamentalisme*, Paris, Karthala, 2003 ; M. Gomez-Perez (dir.), *L'Islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005.

3. Voir R. Loimeier, « Patterns and Peculiarities of Islamic Reform in Africa », *Journal of Religion in Africa*, vol. 33, n° 3, 2003, p. 237-262.

4. R. Otayek, *Le Radicalisme islamique...*, *op. cit.*, p. 8.

5. *Da'wa* : invitation, appel à l'islam.

de retour au pays à cinq cents⁶, et à l'automne 2008, lors d'une réunion des directeurs de *madāris*⁷, l'imam de la mosquée de Zongo à Cotonou l'évaluait à neuf cents. Certains d'entre eux, pas ou peu scolarisés dans les écoles francophones avant leur départ, ont perdu l'usage de la langue française, langue officielle au Bénin. Quant à ceux qui ont pu préparer un diplôme dans une discipline profane, ils n'obtiennent pas d'équivalence, et tous se trouvent en quête d'emploi sur le marché du travail islamique. L'offre y dépend en grande partie des ONG transnationales qui rémunèrent des prédicateurs et des imams dans les mosquées qu'elles construisent, ainsi que des enseignants dans les écoles coraniques et *madāris* qu'elles financent. Installées dans les années 1990 à la faveur de la libéralisation qui a suivi la chute du régime de la Révolution, ces ONG, alors fers de lance de la réforme de l'islam dans une partie de l'Afrique subsaharienne, se sont souvent trouvées impliquées dans les conflits de succession aux postes d'imams. En effet, en voulant imposer des imams réformistes, voire fondamentalistes, dans les mosquées qu'elles construisent, elles se heurtent à la résistance des imams en place et des confréries. Ces oppositions, anciennes dans les pays où l'islam est dominant et où, dès les années 1950, une minorité intellectuelle et politisée critiquait avec véhémence le soufisme populaire⁸, peuvent apparaître comme nouvelles sur les zones côtières christianisées du golfe de Guinée.

L'islam, en expansion dans tout le Bénin, religion majoritaire dans le nord, minoritaire dans le sud, concerne 14,2 % de la population de Cotonou et 25,1 % de celle de Porto Novo⁹. Cependant, dans ces villes du sud où domine le christianisme, la scène islamique se révèle particulièrement dynamique. Dans un contexte de prolifération des groupes religieux majoritairement chrétiens, parmi lesquels les dénominations des églises évangéliques et pentecôtistes sont en constante augmentation¹⁰, et dans une région de grande circulation

6. G. Abdoulaye, *Les Diplômés béninois des universités arabo-islamiques : une élite moderne « déclassée » en quête de légitimité socio-religieuse et politique*, Mainz, Johannes Gutenberg Universität, Institut für Ethnologie und Afrikastudien, 2003, disponible sur <<http://www.ifeas.uni-mainz.de>>.

7. Pluriel de *madrasa* : école réformée.

8. J.-L. Triaud, « Le mouvement réformiste en Afrique de l'Ouest dans les années 50 », in J.-L. Triaud (dir.), *Sociétés africaines, monde arabe et culture islamique*, Paris, Inalco/Cermaa, 1979, p. 195-212.

9. République du Bénin, Ministère chargé du plan, de la prospective et du développement, *Troisième recensement général de la population et de l'habitat de février 2002*, Cotonou, Institut national de la statistique et de l'analyse économique/Comité national du recensement, 2003.

10. Sur les églises évangéliques et pentecôtistes, voir C. Mayrargue, « Pluralisation et compétition religieuses en Afrique subsaharienne. Pour une étude comparée des logiques sociales et politiques du christianisme et de l'islam », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 16, n° 1, 2009, p. 83-98 et *Dynamiques religieuses et démocratisation au Bénin. Pentecôtisme et formation d'un espace public*, thèse de doctorat de science politique, Institut d'études politiques de Bordeaux/Université Montesquieu-Bordeaux IV, 2002.

des hommes et des marchandises ouverte aux influences extérieures, les nouveaux courants de l'islam s'installent plus facilement que dans le nord du pays, où la pénétration de l'islam est plus ancienne¹¹ et où les imams et cheikhs confrériques opposent une résistance plus forte pour conserver le pouvoir¹². Cette situation minoritaire aurait pu favoriser une plus grande cohésion des musulmans, mais leurs divisions les ont desservis. En outre, dans les grandes villes du sud, où les groupes prosélytes des différentes religions ont une grande visibilité dans l'espace public, les prédicateurs musulmans participent d'un mouvement général qui les fait bénéficier d'une certaine banalisation. Les villes côtières, où les ONG islamiques ont installé leur siège, attirent les diplômés en religion à la recherche d'un emploi et accueillent de nombreux séminaires sur des thématiques confrontant l'islam aux grandes questions contemporaines.

À Cotonou, el Hadj Mohamed Habib fait partie de ces arabisants. Il a suivi le parcours classique des universités arabes, en particulier au Koweït, dont il est revenu critique envers les pratiques confrériques. Sa singularité tient au fait qu'il est né dans une famille soufiste et que son père, feu l'imam Yaro (vers 1913-2002), l'a nommé de son vivant à sa propre succession au poste d'imam de la plus grande mosquée de la ville, le jour de l'inauguration de celle-ci¹³. El Hadj Habib a fait de sa mosquée le pôle de l'islam réformiste dans le sud du pays, tout en se « reconnectant¹⁴ » à la société dans laquelle il a grandi.

DE LA "BARAKA" D'IBRAHIM NIASSE AU DIPLÔME KOWEÏTIEN

Né en 1958 dans l'une des plus anciennes familles hausa du quartier Zongo de Cotonou¹⁵, Mohamed Habib étudie le Coran avec son père, imam de Zongo, qui l'initie très jeune à la Tidjaniyya¹⁶. Lorsque Ibrahim Niasse (1902-1975),

11. XV^e siècle dans le nord, milieu du XIX^e siècle dans le sud.

12. G. Abdoulaye, *L'Islam béninois à la croisée des chemins. Histoire, politique et développement*, Köln, Köppe, 2007 ; D. Brégand, « Les Wangara du Nord-Bénin face à l'avancée du fondamentalisme : étude comparative à Parakou et Djougou », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, n° 13, 1999, p. 91-102.

13. Construite en 1999 à l'emplacement de l'ancienne mosquée du quartier des Hausa afin d'augmenter les capacités d'accueil (voir *infra*).

14. Voir O. Roy, *La Sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil, 2008. Habib ne « se reconnecte » pas aux aspects qu'il dénonce comme païens mais à une forme de sociabilité. Il redevient le fils de son père, un enfant de Zongo.

15. Dans quasiment toutes les villes d'Afrique occidentale, les commerçants itinérants hausa ont fondé les quartiers Zongo qui, outre les Hausa, accueillent les « étrangers » venus de régions plus nordiques et généralement musulmans.

16. Entretien avec l'imam Habib, mosquée de Zongo, 5 février 2005.

fil de Cheikh Abdoulaye Niassé, fondateur au Sénégal d'une branche de la Tidjaniyya et lui-même fondateur d'une sous-branche de la Tidjaniyya niassène très répandue en Afrique occidentale, se rend à Cotonou durant ses tournées de 1967 et 1968, il séjourne dans la *zaouya*¹⁷ de l'imam Yaro et le jeune Habib reçoit alors sa *baraka*¹⁸. Selon un adepte de Parakou¹⁹, Niassé avait en effet donné un *dîwân* à ses disciples²⁰; or Habib le lisait avant de partir au Koweït, développant ainsi son goût pour la poésie et exprimant son adhésion à cette forme de culte confrérique²¹.

Au début des années 1970, le jeune Habib, soutenu par son père qui souhaite qu'il devienne un lettré coranique, a pris goût aux études. Il postule pour une bourse octroyée par le Koweït et l'obtient grâce aux notions d'arabe qu'il a acquises. Comme le remarque Galilou Abdoulaye, les parents soufistes, ignorant le contenu de l'enseignement dispensé dans les universités islamiques arabes, espéraient alors que le renforcement des connaissances islamiques de leurs fils « [ferait] d'eux leurs successeurs potentiels (imams, *muqaddam*²², maîtres coraniques, etc.), bref, les dépositaires de l'islam confrérique et maraboutique dont ils se veulent les gardiens du temple²³ ». C'est le contraire qui se produisit.

Habib part au Koweït en 1974. Il se souvient encore aujourd'hui de ce long voyage qui a duré deux jours²⁴ et qui, à une époque où les transports aériens restaient peu accessibles, représentait un événement. Le caractère initiatique d'un tel voyage et de cette longue absence rappelle les pérégrinations des membres des confréries qui partaient pendant des années pour recevoir

17. *Zaouya* (nom local de *zawiya*) : désigne les maisons des cheikhs des confréries où ils délivrent leur enseignement aux *talibe* et où les membres de la *tariqa* se réunissent.

18. *Baraka* : littéralement « bénédiction ». Chez les soufis, il s'agit d'un potentiel surnaturel dont les « effluves » peuvent être transmis par le Prophète par l'intermédiaire d'une chaîne initiatique ou par ascendance charnelle. Voir A. Popovic et G. Veinstein (dir.), *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1996, p. 619.

19. Entretien avec el Hadj Panga, transporteur routier, membre de la Tidjaniyya niassène, Parakou, février 2006.

20. En arabe, perse et turc, *dîwân* a, parmi d'autres significations, celle de recueil de textes d'un poète. Voir C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs et al., *Encyclopédie de l'islam*, Leiden, Brill, 1993. L'interlocuteur ne connaissait pas l'auteur du *dîwân*.

21. Alors que les « réformistes » ne reconnaissent que le Coran et les *hadiths* (dires et faits du Prophète).

22. *Muqaddam* : chef de confrérie.

23. G. Abdoulaye, *L'Islam béninois...*, op. cit., p. 177. Galilou Abdoulaye est lui-même le fils de feu Abdoulaye Soilih, cheikh de la Tidjaniyya niassène à Parakou. Sur cette question, il écrit de l'intérieur de la société étudiée.

24. Entretien avec l'imam Habib, Cotonou, 15 février 2005.

l'enseignement des grands maîtres coraniques²⁵ (tradition de la *rihla*²⁶). Désormais les professeurs et prédicateurs arabophones concurrencent les maîtres soufistes et, dans les universités où le charisme des prédicateurs relaie celui des grands cheikhs, les étudiants apprennent à contester leurs anciens maîtres au bénéfice d'un « islam mondialisé²⁷ ».

Au Koweït, Habib étudie la langue arabe. Ayant le choix entre deux cursus, littérature arabe ou charia, il opte pour la littérature et obtient son baccalauréat en 1980. Après un détour par l'Égypte pour le renouvellement de son visa, il revient au Koweït pendant deux ans afin d'y étudier la psychologie et la pédagogie. Parallèlement, il travaille pour la société japonaise JVC qui informatise le dictionnaire Larousse bilingue arabe-français et prend des cours à l'Alliance française dans le but d'entrer à la Sorbonne. Faute de moyens, il doit y renoncer. En février 1986, il s'inscrit à la Zaytouna de Tunis et, après une année propédeutique, entreprend un magistère de sémantique en trois ans, qu'il termine au Koweït après l'obtention d'un nouveau visa. Alors qu'il passe ses vacances au Bénin en 1990, l'Irak envahit le Koweït. Il ne peut donc pas repartir et, lorsqu'en 1991 la possibilité lui en est finalement offerte, il fait le choix de rester auprès de ses parents âgés.

Ce parcours a duré seize ans, seize ans durant lesquels Habib a dû changer plusieurs fois de pays pour renouveler son visa et a subi les contrecoups de la politique internationale²⁸. Il a pu constater au Koweït que, contrairement à l'universalisme affirmé dans l'islam, les étudiants africains ont peu de contacts avec les Koweïtiens. À la différence de ses coreligionnaires qui ont étudié à Médine, il a eu la possibilité de choisir son cursus et, comme beaucoup d'autres étudiants partis dans les universités arabes, il a été tenté par une université occidentale mais s'est heurté à des difficultés administratives et économiques l'empêchant d'y entrer. Si le père d'Habib avait des projets précis pour son fils, on sait qu'une partie des boursiers partis dans les pays arabes n'a choisi cette destination que par défaut.

25. Voir par exemple A. M. Yattara et B. Salvaing, *Almamy. Une jeunesse sur les rives du fleuve Niger*, Brinon-sur-Sauldre, Grandvaux, 2000; A. H. Bâ, *Vie et enseignement de Tierno Bokar. Le sage de Bandiagara*, Paris, Seuil, 1980.

26. *Rihla*: cette injonction, associée à un désir de connaissance croissant, spécialement le *ilm* au sens de tradition, est à l'origine du concept de *al-rihla fî talab al-'ilm* (« voyage pour la recherche de la connaissance ») dans l'islam médiéval: voir C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs et al., *Encyclopédie de l'islam*, op. cit.

27. O. Roy, *L'Islam mondialisé*, Paris, Seuil, 2002.

28. Tout comme certains interlocuteurs qui se trouvaient en Libye lors de la guerre avec le Tchad et qui ont dû rentrer au Bénin.

Lorsqu'Habib revient dans son pays, ses diplômes arabes ne sont pas reconnus, mais il a acquis des connaissances et des compétences, en particulier dans le domaine pédagogique, qui lui permettent d'exploiter les possibilités offertes par le contexte politique de transition démocratique. Les péripéties de cette longue absence du pays l'ont amené à développer des qualités de persévérance et d'organisation, grâce auxquelles, mettant à profit son héritage familial, il prend au cours des années 1990 le *leadership* de la scène islamique réformiste dans le sud du pays.

LES ANNÉES 1990 : DU RETOUR D'HABIB À SA NOMINATION AU POSTE D'IMAM

Parti pendant le régime de la révolution, Habib se réinstalle au Bénin au début de la phase de transition démocratique qui voit les musulmans s'organiser pour se faire reconnaître sur la scène publique. À l'issue d'une décennie durant laquelle il devient la figure dominante du « réveil islamique » à Cotonou et remplace son père malade dans ses fonctions d'imam, il est finalement nommé par celui-ci imam de la nouvelle mosquée de Zongo inaugurée le 21 novembre 1999.

Le contexte du retour

Habib revient au Bénin après la Conférence nationale, durant la phase de transition qui précède les élections législatives et présidentielle de 1991²⁹. La Constitution, adoptée par référendum le 2 décembre 1990 et promulguée le 11 décembre, dispose que « La République du Bénin est une et indivisible, laïque et démocratique » (article 2) et garantit les libertés publiques, parmi lesquelles la liberté religieuse (article 23). L'article 14 autorise les institutions religieuses à ouvrir des écoles privées. Dans le contexte d'effervescence qui caractérise cette période, Habib, déjà engagé dans son projet de *madrassa*, participe aux états généraux sur l'éducation³⁰.

À la faveur de la liberté d'association établie sur le modèle de la loi française de 1901, un vaste mouvement associatif se développe. Des associations islamiques structurent l'entrée des musulmans sur la scène publique.

29. R. Banégas, *La Démocratie à pas de caméléon. Transition et imaginaires politiques au Bénin*, Paris, Karthala, 2003.

30. Information donnée par el Hadj Habib lui-même le 5 février 2005.

Elles demeurent en nombre très inférieur à celui des associations chrétiennes, principalement dans les départements du sud du pays où le christianisme est la deuxième religion, et la première dans les deux villes principales, Cotonou (57,6 % de catholiques, 75,4 % de chrétiens) et Porto Novo (45,5 % de catholiques, 62,4 % de chrétiens)³¹. Les institutions catholiques et protestantes sont très présentes dans les domaines de l'éducation et de la santé. La pluralisation et la globalisation du champ religieux affectent également le monde musulman. Les années 1990 voient ainsi l'implantation de nouveaux acteurs religieux au Bénin : nouvelles *turuq*³², ordres Nimatullahi et Alawiyya, courants prosélytes transnationaux tels le Tabligh et la Ahmadiyya³³, et mouvance réformiste et fondamentaliste qui trouve ses sources essentiellement dans les pays du Golfe et dans les États du nord du Nigeria.

C'est dans ce contexte qu'Habib met en place les infrastructures qui lui permettent de structurer le champ réformiste. Il entreprend les démarches nécessaires afin de terminer la construction de la mosquée qui doit remplacer l'ancienne mosquée de quartier construite à Zongo en 1912, et dont son père était l'imam. Il s'investit également pour obtenir l'homologation par l'État de l'école franco-arabe construite en face de la nouvelle mosquée pour remplacer l'école coranique détruite par le chantier. Les difficultés pour terminer la mosquée tiennent à la fois à des problèmes de financement et aux rapports des commanditaires du chantier avec les pouvoirs publics. Habib mobilise des hommes d'affaires musulmans afin qu'ils apportent les fonds nécessaires. L'un d'eux, el Hadj Daouda Lawal, contribue très largement au financement des travaux et de la première et unique radio islamique de Cotonou, *La Voix de l'islam*, qui émet depuis la mosquée. Selon el Hadj Habib, les relations avec les pouvoirs publics ont été plus difficiles durant la présidence de Nicéphore Soglo (1991-1996) qu'après l'élection de Mathieu Kérékou en 1996. Sous la présidence Soglo, le ministre de l'Éducation nationale, musulman originaire du nord du pays, n'a pas aidé le projet d'école, alors que les problèmes ont été plus faciles à régler avec les ministres non musulmans qui lui ont succédé³⁴.

31. République du Bénin, Ministère chargé du plan, de la prospective et du développement, *Troisième recensement général...*, op. cit.

32. Pluriel de *tariqa* : voie. C'est par ce terme qu'est rendue la notion de confrérie.

33. D. Brégrand : « La Ahmadiyya au Bénin », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 135, 2006, p. 73-90. Le Tabligh et la Ahmadiyya sont des mouvements prosélytes nés dans l'Inde coloniale, respectivement en 1882 et 1926.

34. Peut-être un ministre musulman se montrait-il plus méfiant à l'égard d'une entreprise « réformiste » que des ministres non-musulmans.

Durant les années 1990, el Hadj Habib enseigne à l'école franco-arabe, prêche et, à partir de 1993, remplace son père malade dans ses fonctions d'imam. Il acquiert une certaine notoriété, ses prêches semblant répondre aux attentes de la jeunesse musulmane instruite. L'un de ses fidèles relate ainsi sa première rencontre avec Habib en 1995-1996 :

« À Zongo, il y avait une petite mosquée dans laquelle on priait et étudiait. Quand j'ai entendu l'imam Habib, ça m'a sidéré. J'ai constaté aussi que devant la maison d'Habib, on enseignait, c'est là que j'ai tout appris³⁵ ».

Avant même d'être nommé imam, Habib a apporté ses compétences religieuses à une partie de la jeunesse musulmane, en quête de savoir islamique et de renouvellement, mais aussi un discours sur le monde et un style qui lui donne une image moderne. Toutes ses actions « sur le terrain » et la notoriété qu'il a acquise lui permettent de devenir à quarante ans l'un des leaders de la mouvance des arabisants et de participer à faire davantage reconnaître les musulmans dans la société. Mais la scène islamique est divisée et d'autres acteurs musulmans ont entrepris de structurer la « communauté musulmane », en particulier à travers le mouvement associatif.

Rivalités pour le leadership de la « communauté musulmane »

Les musulmans ont été peu représentés à la Conférence nationale³⁶. Aussi vont-ils s'efforcer de prendre la parole dans les débats qui accompagnent le processus de démocratisation. Durant cette décennie 1990, trois strates se trouvent en concurrence pour le leadership de la scène islamique. La génération des « anciens », guidée par les imams héréditaires dont fait partie l'imam Yaro, rassemble les membres des confréries et les riches et puissants notables musulmans de Porto Novo et Cotonou. Bon nombre de ces musulmans appartiennent aux réseaux de commerçants hausa et yoruba et participent à une transnationalité ouest-africaine, du Nigeria à la Côte d'Ivoire. Ils sont membres ou alliés de l'Union islamique du Bénin (UIB) qui représente les musulmans auprès des pouvoirs publics. Comparable aux associations qui, dans d'autres pays ouest-africains jouent le rôle d'interface entre les musulmans et l'État, l'UIB est souvent accusée de représenter l'islam officiel.

35. Entretien avec C., étudiant en droit, Cotonou, 14 février 2008.

36. R. Banégas, *La Démocratie...*, op. cit.

Le deuxième groupe, arrivé sur le devant de la scène au début de la décennie 1990, est celui des intellectuels formés au sein du système occidental, ayant occupé des emplois dans la fonction publique béninoise et dans les organisations internationales (FMI, Banque mondiale) ou exerçant des professions libérales. Durant les années 1990, ils mettent en place des structures associatives avec le double objectif de promouvoir le dialogue interreligieux et de faire reconnaître les musulmans comme acteurs du processus de démocratisation. Ces nouveaux leaders se réunissent autour de deux pôles : d'une part le groupe Agir (sigle anglais du Groupe africain pour le renouveau islamique fondé à Washington en 1985 par le Béninois Yacouba Fassassi, alors en poste au FMI et qui deviendra conseiller du Président Kérékou), et d'autre part le pôle formé autour de la revue *La Lumière de l'islam* que dirige Mohammed Bachir Soumanou. Tous sont soufistes : Yacouba Fassassi fonde le *khanikah*³⁷ de l'ordre Nimatullahi à Porto Novo en 1991, Mohammed Bachir Soumanou appartient à la Tidjaniyya niassène, et un autre membre de *La Lumière de l'islam*, el Hadj Latoundji, introduit la Alawiyya à Porto Novo en 1997. Ces acteurs appartiennent à la bourgeoisie instruite. Ils se veulent les promoteurs d'un islam libéral, acceptent sans réserve la laïcité de l'État et se déclarent les héritiers des anciens, tout en se montrant plus modernistes qu'eux. Un troisième groupe émerge, formé d'une part des arabisants de retour des universités arabes, et d'autre part de jeunes musulmans et musulmanes réformistes francophones, formés dans le système universitaire de type occidental. Tous les jeunes musulmans ne sont pas réformistes, mais cet article s'intéresse à ces lettrés et scolarisés qui s'engagent aux côtés d'el Hadj Habib durant la décennie suivante. L'islam « du renouveau » présente lui-même une hétérogénéité flagrante, en particulier dans l'appréhension de la contextualisation des textes ou de la place des femmes. Cela ne se traduit cependant pas par des divisions : ses acteurs semblent en effet construire une conscience commune d'appartenance à un même mouvement.

La scène islamique, où se meuvent ces trois groupes de leaders religieux, est traversée par des conflits de légitimité et de pouvoir : qui détient ce que certains appellent le « vrai islam³⁸ » ? Sur quels critères doivent être choisis les guides de la communauté musulmane ? Les arabisants briguent les postes d'imams partout dans le pays, accusent les imams en place d'ignorance et contestent le monopole de l'imamat détenu par quelques familles descendant

37. *Khanikah* : appellation locale du *khānqāh*, établissement où se réunissent les soufis de l'ordre iranien Nimatullahi.

38. C'est ainsi que les « réformistes » désignent l'islam qu'ils préconisent, mais les autres musulmans déclarent eux aussi pratiquer le « vrai islam ».

des premiers imams. Les conflits surviennent lors des successions ou à l'occasion des nominations d'imams dans les nouvelles mosquées construites par les ONG islamiques transnationales. Exacerbés par la rareté des emplois qui avive la concurrence, ces conflits traduisent en outre la lutte des jeunes contre la gérontocratie, et donnent parfois lieu à des événements violents, comme à Parakou en 1996³⁹.

L'imam Habib appartient au groupe des arabisants. Ses premiers pas dans le soufisme avant les études au Koweït accréditent l'hypothèse du tiraillement entre deux pôles véhiculée par la rumeur : soufiste qui se dissimule pour les uns, « wahhabite⁴⁰ » pour les autres, Habib ne laisse personne indifférent. Il serait cependant réducteur d'établir une opposition systématique entre les catégories qu'Eva Evers Rosander et David Westerlund dénomment « *African Islam* », islam localisé et majoritairement soufiste, et « *Islam in Africa* », islam des réformistes⁴¹. Des ponts existent en effet entre les deux tendances. Au Bénin, de nombreux musulmans restent extérieurs à ces dichotomies, n'appartiennent pas aux confréries, ne se disent pas réformistes et respectent les piliers de l'islam sans se livrer à une activité religieuse militante⁴². Il n'existe donc pas une « communauté musulmane », mais des communautés éclatées, et cependant connectées entre elles par quelques personnalités religieuses populaires.

L'accession d'un lettré réformiste au poste d'imam

À la fin de l'année 1999, l'imam Yaro, âgé et malade, décide de nommer son fils à sa propre succession. Habituellement, l'élection d'un imam survient après le décès de l'imam précédent. Selon l'usage local, les candidats appartiennent à une famille d'imams et une assemblée de notables comprenant les imams et les chefs des grandes familles élit le successeur. El Hadj Habib appartient bien à une famille d'imams et bénéficie de la qualité de lettré, mais les disciples de l'imam Yaro n'apprécient pas ses critiques à l'encontre de leur manière de pratiquer leur religion. Néanmoins, lorsque son père le nomme,

39. G. Abdoulaye, *L'Islam béninois...*, op. cit., p. 204-205; D. Brégand, *Commerce caravanier et relation sociales au Bénin. Les Wangara du Borgou*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 229-231.

40. Wahhabisme: doctrine d'Abd al-Wahhab (xviii^e siècle) prônant le retour à l'islam sunnite des premiers temps et doctrine officielle en Arabie saoudite. Personne ne se dit « wahhabite ». Le qualificatif, péjoratif, sert à disqualifier l'adversaire.

41. E. E. Rosander et D. Westerlund (dir.), *African Islam and Islam in Africa...*, op. cit.

42. Pour une analyse similaire au Mali, voir B. F. Soares, *Islam and the Prayer Economy. History and Authority in a Malian Town*, Édinburgh, Edinburgh University Press, 2005, p. 247.

l'assemblée des notables entérine cette étonnante succession. L'autorité du cheikh sur ses disciples a certainement joué un rôle. La nomination d'Habib au poste d'imam (au Bénin, on dit « l'intronisation d'un imam », car les pratiques royales ont déteint sur le vocabulaire religieux) et l'inauguration de la mosquée ont lieu au cours d'une même cérémonie, le 21 novembre 1999, en présence du président de l'Assemblée nationale, Adrien Houngbédji, et de plusieurs ministres⁴³. Le regroupement en une même cérémonie porte une forte charge symbolique : il affirme l'ancrage de la famille dans la fonction tout en ouvrant une nouvelle page de l'histoire de l'islam à Cotonou. Cette mosquée, la plus belle de la ville, à l'esthétique inspirée de celle de Médine et déclarée « Mosquée centrale », est solennellement confiée à un imam de 41 ans, formé dans les universités arabes. De manière paradoxale, le cheikh de la Tidjaniyya niassène « intronise » un jeune imam réformiste. Il est certain que le père avait depuis longtemps décidé de la carrière religieuse d'Habib, son plus jeune fils, en l'envoyant étudier au Koweït, mais celui-ci est revenu transformé par l'enseignement religieux qu'il a reçu. Si l'imam Yaro l'avait voulu, il aurait pu proposer un autre fils, par exemple el Hadj Soho, son fils aîné⁴⁴.

Avant sa mise en application, la décision de l'imam Yaro avait été critiquée dans ses propres rangs, certains imams et dignitaires musulmans de l'UIB ayant même tenté de s'opposer à cette nomination puis, ayant échoué, d'obtenir la démission d'Habib. Dans cette nomination, les logiques familiales l'ont emporté sur les alliances religieuses, et l'opposition de l'UIB n'y a rien fait, ses moyens d'action restant limités à des déclarations. Il est déjà arrivé au Bénin qu'un lettré réformiste appartenant à une famille d'imams revendique le poste d'imam. Ce fut le cas par exemple à Parakou où le postulant a été, à la suite de violents conflits, nommé imam de la mosquée de Zongo II construite par l'Agence des musulmans d'Afrique (AMA)⁴⁵. Les conflits au sein de la « communauté musulmane » sont récurrents à Parakou, et l'imam nommé

43. Adrien Houngbédji n'est pas musulman. Au Bénin, la présence de personnalités politiques non-musulmanes à une inauguration de mosquée témoigne d'une cohabitation interreligieuse harmonieuse et de la laïcité, dans un contexte où celle-ci s'accompagne d'une religiosité omniprésente. En outre, ces hommes politiques honorent une œuvre architecturale qui embellit la ville.

44. El Hadj Soho assume actuellement la tâche de cheikh de la Tidjaniyya niassène à la place de son oncle el Hadj Alassane Wowo, âgé de plus de quatre-vingt-dix ans, qui avait lui-même succédé à l'imam Yaro à la tête de la *zaouya* à la mort de ce dernier en 2002.

45. ONG fondée au Koweït en 1981, présente dans toute l'Afrique, installée au Bénin depuis 1995, l'AMA construit des mosquées et des centres islamiques (comprenant mosquée, école, centre de soins, orphelinat) au service de la *da'wa* (tendance « fondamentaliste »). Durant la décennie 2000, les rapports entre l'ONG et les pouvoirs publics semblent s'être normalisés et l'AMA tient davantage compte des avis de l'UIB.

à la mosquée de Zongo II appartient à une famille qui avait perdu le poste, alors qu'à Cotonou, la succession s'est passée dans la continuité. La différence entre les situations de Parakou et de Cotonou tient sans doute au fait que dans la première ville, le cheikh de la Tidjaniyya niassène, Cheikh Abdoulaye Soilihou, s'est opposé à cette désignation, alors qu'à Cotonou, le cheikh de cette même confrérie, l'imam Yaro, nommait son propre fils, ce qui coupait court à toute opposition organisée de ses disciples.

Une fois titulaire du poste d'imam, el Hadj Habib s'est notabilisé, a œuvré à se faire reconnaître comme l'un des représentants de l'islam à Cotonou, entrant en concurrence avec l'imam de la mosquée de Jonquet, imam central, c'est-à-dire, selon la hiérarchie officielle, supérieur à tous les imams locaux⁴⁶. Depuis sa nomination, l'imam Habib a joué un rôle modérateur parmi les *Ahali sunna*⁴⁷ dont certains prônent un islam plus intransigeant. Disposant d'une infrastructure qui comprend la mosquée, la radio et l'école franco-arabe, il organise en outre le mouvement associatif dans le « Réseau des associations et ONG islamiques du Bénin » et se trouve en fait, selon l'expression de Christian Coulon, à la tête d'une véritable « entreprise de *da'wa*⁴⁸ ».

LES ANNÉES 2000 : L'ENTREPRENEUR RELIGIEUX

Entouré d'une équipe de jeunes réformistes francophones, l'imam Habib fait progresser la réislamisation⁴⁹ en développant une politique de communication et en organisant le mouvement associatif islamique. Un tel parcours d'entrepreneur religieux médiatique et transnational est aujourd'hui commun en Afrique et concerne toutes les religions⁵⁰.

46. Entretien avec l'imam el Hadj Ousmane Aboubacar de la mosquée de Jonquet, Cotonou, 7 février 2005. Chaque ville a son imam central ; s'il y a une seule mosquée du vendredi, son imam est imam central. S'il y a plusieurs mosquées du vendredi, l'un des imams est hiérarchiquement supérieur aux autres.

47. Les *Ahali sunna*, ainsi qu'ils se dénomment eux-mêmes et sont nommés par les autres musulmans, constituent la branche la plus rigoriste des « réformistes ». Ils entrent dans la catégorie qu'Olivier Roy qualifie de « néo-fondamentaliste ». O. Roy, *L'Islam mondialisé...*, *op. cit.*, p. 144-152.

48. C. Coulon, « Les itinéraires de l'islam au Nord-Nigeria », in J.-F. Bayart (dir.) *Religion et modernité...*, *op. cit.*, p. 30.

49. La réislamisation, phénomène mondial, désigne le retour aux textes, la mise aux normes de la pratique et l'islamisation de la vie quotidienne. Le *leitmotiv* en est la moralisation de la vie des croyants, de la société et de la vie politique.

50. Voir L. Fourchard, A. Mary et R. Otayek (dir.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris/Ibadan, Karthala/Ifra, 2005.

La communication au service de la da'wa

La mosquée abrite une radio, *La Voix de l'islam*, première et unique radio islamique à diffuser dans tout Cotonou, de 5 heures à 23 heures (et 24 heures sur 24 pendant le mois de ramadan). La radio communique dans quatorze langues : en arabe, dans les langues vernaculaires, en anglais et en français pendant deux séquences d'une heure, le matin de 9 heures à 10 heures (« Prêche d'intérêt général ») et le soir de 21 heures 30 à 22 heures 30 (« Comprendre l'islam »). Au cours des plages horaires en français, elle diffuse souvent des cassettes enregistrées de Tariq Ramadan. La proximité du Nigeria facilite la venue de prédicateurs s'exprimant en yoruba et hausa. Les prédicateurs nigériens hausa tendent à vouloir ériger l'islam du Nord-Nigeria en modèle. Leur influence se donne à voir dans la rue par l'adoption du *niqab* (grand voile noir) par certaines dévotes.

La Voix de l'islam a été un puissant canal de diffusion du message réformiste et de la réislamisation à Cotonou. El Hadj Vissoh, fondateur en 2002 de la « Ligue islamique béninoise pour la promotion et le soutien des convertis béninois⁵¹ », a animé les premières années une émission sur le thème de la conversion. Des convertis venaient témoigner de leur parcours de conversion et de leur expérience, des conversions ayant même lieu en direct. La radio, par les cassettes qu'elle diffuse durant les plages horaires en langue arabe et par les prédicateurs qu'elle reçoit, fait le lien entre l'islam local et l'islam mondialisé. Cependant, l'islam local n'est pas représenté dans sa pluralité car, du fait des dissensions entre musulmans, d'éminentes personnalités de la scène islamique locale ne s'y expriment pas. *La Voix de l'islam* reste la radio porte-parole de la tendance réformiste⁵².

Les musulmans de Zongo se montrent fiers de leur radio :

« *La Voix de l'islam* est venue révolutionner les choses. À Zongo, il y avait des mariages, on investissait beaucoup, on faisait venir des musiciens de Porto Novo, et les gens buvaient de l'alcool, s'amusaient. Il est bien vrai que les gens priaient, mais ils n'observaient pas l'islam authentique : il a une femme à la maison, même deux, et il va encore chercher d'autres femmes. Je vous assure qu'avec l'arrivée de *La Voix de l'islam* et le retour de l'imam

51. Entretien avec el Hadj Vissoh, mosquée du quartier Vodgé de Cotonou, 23 février 2005. Voir M. Miran et E. H. A. Charif Vissoh, « (Auto) biographie d'une conversion à l'islam. Regards croisés sur une histoire de changement religieux dans le Bénin contemporain », *Cahiers d'Études africaines*, n° 195, 2009, p. 655-704.

52. Contrairement à la radio FM Al Bayane en Côte d'Ivoire, plus ouverte et plus communautaire (communication personnelle de Marie Miran, octobre 2009).

Habib du Koweït, les jeunes ont pris conscience. Nous devons vraiment pratiquer l'islam comme il faut⁵³».

La moralisation constitue le premier enjeu de la réislamisation, du retour à « l'islam comme il faut » ou « vrai islam ». La réislamisation, c'est aussi une image de soi, un ensemble de codes corporels et vestimentaires (tels le port du *hidjab* par les filles), de codes de sociabilité dans la manière de se saluer, de s'appeler « frères » et « sœurs ». S'affirme ainsi une identité « jeune » et « moderne » par rapport aux générations précédentes de musulmans. Ernest Gellner remarque justement que dans les villes, la femme musulmane ne porte pas le voile parce que sa grand-mère le portait mais, au contraire, parce qu'elle ne le portait pas⁵⁴. Le travail sur le corps fait partie de la communication, car la barbe et le voile sont à considérer comme des signes qui expriment l'adhésion à un système de valeurs.

La mise aux normes par un travail sur le corps est un des thèmes récurrents du discours de moralisation, développé également dans la presse écrite. En 2001, la mosquée a édité le journal *Al-oumma, al-islamia*, « Mensuel indépendant d'informations, d'éducation et d'analyse », qui a cessé de paraître après quelques numéros. D'une manière générale, le journal, qui traitait de la place des musulmans et musulmanes dans la société laïque, appelait à une application stricte des préceptes de l'islam et abordait les sujets au centre des débats prêtant à polémique avec les musulmans non réformistes. Il prônait le port du voile (*hidjab*) pour les femmes, y compris pour les filles dans les collèges publics dès l'âge de douze ans⁵⁵, défendait la polygamie⁵⁶, critiquait la laïcité, perçue comme une copie du modèle de l'ex-colonisateur, et demandait à ce que l'enseignement religieux soit dispensé dans les écoles, collèges et lycées publics. Lors des débats précédant le vote par l'Assemblée nationale du Code des personnes et de la famille, *Al-oumma, al-islamia* s'est prononcé en faveur de « la possibilité d'appliquer la législation coranique dans les situations d'incompatibilité avérée avec le Code des personnes et de la

53. Entretien avec A. A. A., Zongo, 28 février 2005. A. A. A. est un jeune entrepreneur d'une trentaine d'années, présent dans plusieurs associations de la mosquée, mais également dans des associations de quartier non religieuses. Il nourrit des ambitions autres que religieuses : il a fait partie du comité de campagne de Thomas Yayi Boni et espère promouvoir des projets de développement à Zongo.

54. E. Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, Londres, Routledge, 1992, p. 16.

55. « Le *hidjab* : une protection et une parure », *Al-oumma, al-islamia*, n° 4, 2 novembre 2001 ; « Plaidoyer pour l'enseignement religieux dans les écoles, collèges et universités », *Al-oumma, al-islamia*, n° 9, 24 mai 2002.

56. « Ce qu'on n'a pas dit sur la polygamie », *Al-oumma, al-islamia*, n° 4, 2 novembre 2001.



famille⁵⁷ », revendication qui a été avancée dans d'autres pays d'Afrique ayant inscrit la laïcité dans leur constitution.

L'imam Habib, doté d'un charisme certain, que d'aucuns attribuent à la *baraka* d'Ibrahim Niassa, maîtrise lui-même parfaitement la communication. Face à la résistance des imams en place, il n'a pas attisé les conflits. Il a même modéré son discours et l'a adapté à la scène islamique locale, dont il est devenu l'un des leaders les plus en vue. Il a su, grâce au mouvement associatif, s'entourer de jeunes hommes et femmes dynamiques, qui se définissent eux-mêmes comme militants et militantes et se sont mis au service de la *da'wa*.

Les réseaux associatifs islamiques

La mosquée de Zongo a joué un rôle central dans l'essor du mouvement associatif islamique. Plusieurs associations y sont domiciliées⁵⁸. Parmi elles, deux associations humanitaires, l'une béninoise, Zoumountchi-Bénin, présidée et financée par el Hadj Daouda Lawal, l'autre transnationale, International Islamic Charitable Organization (IICO), présidée par l'imam Habib qui représente les donateurs koweïtiens dont il reçoit les fonds, disposent d'importants moyens financiers, permettant aux jeunes militants de conduire des actions sociales. À travers le mouvement associatif, l'imam se trouve doté d'une puissance de redistribution grâce à laquelle il s'est constitué un important capital social et a étendu son influence. Lorsqu'un cas d'urgence humanitaire se présente, il fait appel à son réseau de bienfaiteurs et peut immédiatement intervenir. L'un de ses proches collaborateurs résume ainsi la procédure : « Pas de compte bancaire, pas de compte à rendre, tout est basé sur la confiance⁵⁹ ». Cette manière de faire est plus proche des pratiques anciennes que des pratiques réformistes qui tendent à institutionnaliser la *zakāt* (aumône légale).

57. *Al-oumma, al-islamia*, n° 1, 27 juillet 2001. Au Bénin, le Code des personnes et de la famille finalement adopté en 2004 interdit le mariage forcé et ne reconnaît que la monogamie (articles 119, 125 et 143). Les candidats à la polygamie contournent la loi en ne se mariant que devant l'imam.

58. Associations déclarées au service des cultes et coutumes du ministère de l'Intérieur en février 2005 : Organisation islamique internationale pour la charité (IICO, ONG koweïtienne), enregistrée le 15 octobre 1999, présidée par el Hadj Mohamed el-Habib Ibrahim ; Association islamique et culturelle pour le développement – *Zoumountchi-Bénin* (fraternité), enregistrée le 17 avril 2001 ; Réseau des associations islamiques et ONG du Bénin, enregistrée le 23 juillet 2001 ; Union de la jeunesse islamique de Zongo, enregistrée le 12 mars 2002 ; Communauté musulmane de Zongo, enregistrée le 10 octobre 2002, présidée par el Hadj Mohamed el-Habib Ibrahim ; Conseil national de la coordination du Hadj au Bénin, Conaco-Hadj-Bénin, enregistrée le 3 octobre 2003.

59. Entretien avec C., Cotonou, 15 février 2008.

L'imam Habib a lancé en 2001 le « Réseau des associations et ONG islamiques du Bénin⁶⁰ » afin d'essayer de coordonner les actions et de créer une synergie entre les associations. Si la logique de réseau bouscule les habitudes centralisatrices d'une structure pyramidale, elle facilite aussi le contrôle des actions par la circulation informatique des informations. Les collaborateurs de l'imam lui reprochent parfois de tout contrôler, de ne pas suffisamment déléguer les responsabilités, ce qui en termes hiérarchiques s'apparente plus au modèle confrérique qu'au modèle managérial dépersonnalisé que l'on rencontre chez les entrepreneurs réformistes et dont Habib se réclame.

Ce mouvement associatif bénéficie du dynamisme des militants des associations de Zongo qui s'investissent dans des actions caritatives. Durant le mois de ramadan, chaque soir, à la rupture du jeûne, ceux-ci servent plus de cinq cents repas à la mosquée de Zongo et partent distribuer des vivres dans les quartiers pauvres d'Agla et de Godomey. Lors des fêtes religieuses, ils offrent la viande des animaux sacrifiés dans les mêmes quartiers et à la prison de Cotonou. Ces actions font dire aux critiques de cet islam réformé : « C'est l'islam des bidonvilles⁶¹ ». Mais si ces militants ciblent en effet la population des bidonvilles, eux-mêmes appartiennent à une élite universitaire francophone. Ce sont en effet souvent les mêmes militants que l'on rencontre dans les associations de la mosquée de Zongo et dans l'Association culturelle des étudiants et élèves musulmans du Bénin (Aceemub), fondée en 2001 et qui mobilise la jeunesse étudiante réformiste⁶².

Le cadre associatif permet aux militants du renouveau de l'islam de s'affirmer comme membres actifs de la société civile. Le thème récurrent de la moralisation de la vie publique participe, dans un cadre islamique, à la dénonciation de la corruption. Ces associations islamiques, dans lesquelles les jeunes engagés dans la *da'wa* apprennent des modes d'organisation et d'intervention, peuvent servir de tremplins vers d'autres engagements. Les étudiants de l'Aceemub, qui reçoivent un enseignement universitaire laïque, préparent ainsi la relève des élites musulmanes des générations précédentes avec le projet de changer les pratiques lorsqu'ils accéderont à des postes de responsables politiques ou économiques.

60. Entretien avec C. L., secrétaire général du réseau, Porto Novo, 28 février 2006. Notons que le réseau n'a intégré que les associations réformistes. D'autres associations, proches de l'UIB, n'en font pas partie.

61. Entretien avec un homme politique lui-même musulman, Présidence de la République, 18 février 2005.

62. Des associations réformistes du même type existent dans d'autres pays d'Afrique occidentale, telles l'Association des élèves et étudiants musulmans de Côte d'Ivoire (AEEMCI), l'Association des élèves et étudiants musulmans du Togo (AEEMT), la Ligue islamique des élèves et étudiants maliens (LIEEMA).

La mosquée de Zongo participe également de la dynamique d'organisation des musulmans réformistes à l'échelle de l'Afrique occidentale. Les réformistes béninois ont envoyé des délégations aux différentes rencontres du Colloque international des musulmans de l'espace francophone (Cimef, une initiative de Tariq Ramadan et de la communauté musulmane de la *riviera* d'Abidjan) qui s'est tenu pour la première fois à Abidjan en 2000⁶³. L'imam Habib a organisé à Cotonou la session d'août 2002, marquant son engagement à la fois dans la mise en place d'une organisation réformiste transnationale et dans l'adoption du français comme langue de la *da'wa* et des échanges à l'intérieur d'un espace islamique ouest-africain⁶⁴.

«Reconnexion» et notabilisation

Homme de religion et *manager*, l'imam Habib a atteint une notoriété qui dépasse Cotonou ; il s'est imposé comme interlocuteur incontournable sur la scène islamique locale et a tissé des liens dans la sous-région. Devenu imam de la mosquée la plus fréquentée de Cotonou et gérant de fonds humanitaires, il s'est notabilisé et «reconnecté» avec sa société. Il vit dans le quartier familial : l'un de ses frères, homme d'affaires, a fait ériger un immeuble de bureaux en face de la mosquée et, à côté, dans la maison familiale, un autre frère, el Hadj Soho, dirige la *zaouya*. Un *modus vivendi* familial et religieux s'est mis en place : la mosquée centrale accueille tous les musulmans, et les activités propres à la *tariqa* se déroulent à la *zaouya*. La famille de l'imam Habib règne sur un territoire physique doublé d'un territoire symbolique alliant *baraka* du cheikh, charisme de l'imam, pouvoir et prestige financiers, et action humanitaire.

El Hadj Habib ne limite pas son action au domaine religieux. Il se situe dans la société du Bénin d'aujourd'hui : sa «reconnexion» concerne, d'une part, l'encouragement des musulmans à participer au développement du pays en réussissant dans les affaires – ce qui est une constante des réseaux *hausa* – et, d'autre part, des prises de position fréquentes sur des sujets relatifs à la vie politique du pays ou sur des questions d'actualité concernant les musulmans.

Ni dans la théorie ni dans la pratique des premiers siècles l'islam n'a constitué un obstacle au développement d'activités de type capitaliste⁶⁵.

63. Colloque international des musulmans de l'espace francophone, *Les musulmans francophones. Réflexions sur la compréhension, la terminologie, le discours*, Lyon, Tawhid, 2001.

64. M. Miran, «D'Abidjan à Porto Novo : associations islamiques et culture religieuse réformiste sur la côte de Guinée», in L. Fourchard, A. Mary et R. Otayek (dir.), *Entreprises religieuses transnationales...*, op. cit., p. 43-72.

65. M. Rodinson, *Islam et capitalisme*, Paris, Seuil, 1966.

Le réformisme qui va de pair avec l'individualisation des choix religieux s'adapte très bien au libéralisme économique. En effet, les adeptes libérés d'une partie des contraintes sociales telles que les cérémonies et la redistribution des richesses peuvent, dans la réussite économique, se faire valoir comme bons musulmans, attestant la bienveillance divine à leur égard. L'imam Habib et ses proches collaborateurs ne limitent pas leurs devoirs aux seules obligations religieuses classiques, mais appellent à ce que Patrick Haenni désigne comme « l'engagement positif de l'individu dans la société⁶⁶ ». Il émerge en effet une catégorie de jeunes musulmans, hommes d'affaires et hommes politiques qui, dans le respect du cadre républicain, participent aux élections locales et nationales et investissent dans les nouveaux secteurs économiques. Le plus emblématique d'entre eux, Issa Salifou, député de Malanville, a fait fortune dans les parcs logistiques, possède le réseau téléphonique Bell Bénin et la chaîne de télévision Canal 3 et aide la communauté musulmane⁶⁷.

La reconnexion d'el Hadj Habib à la société béninoise inclut des prises de position sur les grandes questions d'actualité. Par exemple, lors de l'élection présidentielle de 2006, il n'a pas appelé publiquement à voter pour un candidat, mais la *khotba* (sermon) du vendredi traitait de sujets en rapport avec les élections. Le sermon du 17 février était titré « Pour une élection présidentielle salutaire, luttons contre la corruption », et celui du 24 février s'intitulait « Pour une élection présidentielle salutaire, luttons contre le tribalisme⁶⁸ ». La voix d'el Hadj Habib rejoint celles des imams de l'islam confrérique pour appeler à la moralisation de la politique dans la république et à la paix sociale. Il a adopté la même posture modératrice lors de l'affaire dite « des caricatures de Mahomet » en 2008. Il n'y eut pas de manifestation anti-occidentale à Cotonou, alors que certains *Ahali sunna* auraient souhaité participer au mouvement protestataire qui se déroulait dans d'autres capitales africaines⁶⁹.

Une fois titulaire du poste d'imam, el Hadj Habib a continué de promouvoir un islam réformiste, mais avec le souci de ne pas exacerber les tensions au

66. P. Haenni, *L'Islam de marché. L'autre révolution conservatrice*, Paris, Seuil, 2005, p. 73. Il est à noter que Youssef al-Qaradâwî et Mohamed al-Ghazali, présentés par P. Haenni comme auteurs de la pensée managériale islamique, ont été cités par deux interlocuteurs réformistes, ce qui n'est pas négligeable car la norme, lors des entretiens, était l'absence de référence (hormis à Tariq Ramadan).

67. Par ailleurs, son épouse, Hadjiya Fati, a financé la construction d'une mosquée à la sortie du pont de Dantokpa, dans la grande tradition des pieuses et riches commerçantes musulmanes de Porto Novo et Cotonou.

68. Sermons en vente à la librairie de la mosquée tous les vendredis.

69. En 2006 comme en 2008, nous nous trouvions à Cotonou et avons eu des conversations sur ces questions avec différents interlocuteurs.



sein d'une communauté musulmane déjà fragmentée. Il semble avoir abandonné le discours anti-soufi pour la recherche d'une unité entre musulmans, à l'instar de ce qui se passe dans d'autres pays d'Afrique. Roman Loimeier rapporte des exemples d'interactions entre réformistes et soufis : au Sénégal, Cheikh Touré, né en 1925 dans une famille prestigieuse de la Tidjaniyya, ne renonça pas à ses liens avec cette dernière lorsqu'il s'engagea dans la réforme ; au Nord-Nigeria, Abubakar Gumi (1922-1992) défendit l'héritage d'Uthmân dan Fodio (*djihad* 1804-1808), connu pour son affiliation à la Qaderiyya⁷⁰.

El Hadj Habib s'interroge constamment sur les possibilités de reconstruire la communauté musulmane :

«Ce qui se passe en Afrique est très différent de ce qui se passe en Arabie. Dans une famille, on trouve des musulmans, des chrétiens, des animistes. Tu vas combattre qui ? Ce qui se passe au Nigeria et au Ghana, d'abord entre les musulmans, a parfois des répercussions. Le vieux m'a enseigné dès le bas âge qu'il faut chercher la paix. On nous enseigne que si on veut être violent, c'est envers soi-même⁷¹».

Cet énoncé, «être violent envers soi-même», évoque les enseignements d'un cheikh soufi et fait explicitement référence au *djihad* interne, l'effort sur soi-même. En rappelant le contexte béninois où se côtoient différentes religions, souvent au sein de la même famille, el Hadj Habib indique implicitement que l'interprétation du Coran peut être contextualisée⁷².

Ainsi, grâce à ses activités associatives, à l'attrait qu'il exerce sur la jeunesse, aux rencontres avec d'autres musulmans réformistes francophones et à la radio *La Voix de l'islam*, l'imam Habib a-t-il fait de la mosquée de Zongo le pôle de l'islam réformiste dans le sud du Bénin, dans une «centralité vécue et réalisée⁷³». Lorsque Benedict Anderson emploie l'expression «centralité vécue et réalisée», c'est pour évoquer le fait que des lieux de pèlerinage deviennent, par l'afflux de pèlerins venant de localités lointaines, le centre d'une géographie sacrée. À l'échelle locale, la mosquée de Zongo, autour

70. R. Loimeier, «Patterns and Peculiarities...», art. cit.

71. Entretien avec l'imam Habib, mosquée de Zongo, 5 février 2005.

72. Cette préoccupation a été le thème du Cimef organisé à Cotonou par l'imam Habib en 2002 et intitulé «Le musulman entre le texte et le contexte».

73. B. Anderson, *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 1996 [1983], p. 65.

de laquelle s'est constitué un « espace islamisé⁷⁴ », est devenue le centre de ce que nous appelons « l'archipel réformiste » constitué par les mosquées, ONG, associations et écoles réformistes, principalement à Cotonou et Porto Novo. La radio qui émet dans toute la ville contribue à constituer en « communauté imaginée » ses auditeurs qui, à travers une même foi et le partage des mêmes codes, entretiennent le sentiment de l'*umma* retrouvée. La question de l'unité de la communauté musulmane n'est pourtant pas résolue, et les rapports restent tendus avec l'UIB, les conflits de légitimité et de pouvoir pesant peut-être plus lourd que les différends doctrinaux.

El Hadj Habib offre une image de modernité, tant par sa conception de l'islam et de la pratique religieuse, que par son efficacité de *manager*. Si la réislamisation progresse, l'islam confrérique reste très vivant et el Hadj Habib joue peut-être un rôle de « passeur » entre islam confrérique et « réveil islamique ». Dans un contexte de religiosité omniprésente, l'émergence des jeunes musulmans réformistes sur la scène publique, remarquable dans toutes les grandes villes d'Afrique occidentale⁷⁵, donne à penser que le temps travaille pour la réforme de l'islam. Ce temps travaille toutefois dans les deux sens puisque des diplômés arabisants se réinsèrent dans leur société dès lors qu'ils en ont la possibilité. Au Bénin, les militants du « vrai islam » ont tourné le dos à certaines formes d'islamisme présentes par exemple au Nigeria : la majorité d'entre eux a choisi une voie comparable à celle observée par Marie Miran en Côte d'Ivoire et qui se caractérise par la séparation du religieux et du politique⁷⁶, ce qui était déjà le cas au sein des générations précédentes de musulmans du Bénin ■

Denise Brégand

Centre d'Étude d'Afrique noire,

CNRS – IEP de Bordeaux – Université Montesquieu-Bordeaux IV

Abstract

From sufism to reformism : the career of Mohamed Habib, imam in Cotonou

This article deals with the story life of a reformist Islamic scholar, el Hadj Ibrahim Habib, who was appointed imam of the Zongo Mosque in Cotonou by his father, the

74. O. Roy, *L'Islam mondialisé*, op. cit., p. 156.

75. À propos des jeunes musulmans d'Abidjan, voir M. N. Leblanc, « Foi, prosélytisme et citoyenneté culturelle. Le rôle sociopolitique des jeunes arabisants en Côte d'Ivoire au tournant du XXI^e siècle », in G. Holder (dir.), *L'Islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, 2009, p. 173-196.

76. M. Miran, *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala, 2006, p. 463.



cheikh of the Tidjaniyya Sufi order. This young imam has developed new tools of communication and has built around him a very dynamic organization. His mosque has become the centre of reformist Islam in the southern part of Benin Republic, and the da'wa members have been strongly involved in Islamic associations. El Hadj Habib, who was for long absent from the country has been in the last fifteen years "reconnected" before becoming an important local notable. The complexity of the Islamic landscape in Cotonou cannot be reduced to a dichotomy between Sufi tradition and reformist Islam. As such, El Hadj Habib is a good example of possible links between Sufism and reformism which have been found in other places of the continent.