

Arbeitspapiere / Working Papers

Nr. 18

Galilou Abdoulaye

**LES DIPLÔMÉS BÉNINOIS DES UNIVERSITÉS ARABO-
ISLAMIQUES :
UNE ÉLITE MODERNE „DÉCLASSÉE“ EN QUÊTE DE
LÉGITIMITÉ SOCIORELIGIEUSE ET POLITIQUE**



The Working Papers are edited by

Institut für Ethnologie und Afrikastudien, Johannes Gutenberg-Universität,
Forum 6, D-55099 Mainz, Germany.

Tel. +49-6131-392.3720, Email: ifeas@mail.uni-mainz.de;

<http://www.uni-mainz.de/~ifeas>

Geschäftsführender Herausgeber/ Managing Editor:

Thomas Bierschenk (biersche@mail.uni-mainz.de)

LES DIPLÔMÉS BÉNINOIS DES UNIVERSITÉS ARABO-ISLAMIQUES :

UNE ÉLITE MODERNE „DÉCLASSÉE“ EN QUÊTE DE LÉGITIMITÉ SOCIORELIGIEUSE ET POLITIQUE

Galilou Abdoulaye¹

L'introduction et la promotion de l'Islam au Bénin sont mises, par l'histoire et la mémoire collective, à l'actif d'anciens marabouts commerçants originaires notamment du Mali et du Nigeria actuels (Marty 1926). Mais depuis les années 1980 on assiste à l'émergence de plus en plus accrue d'une nouvelle classe d'"élite" musulmane constituée de jeunes locaux issus des universités arabo-islamiques de l'Afrique de l'Ouest ou des pays arabes du Moyen Orient. Nous entendons ici par le mot "élite", tous ces personnages islamiques qui, en raison de leur capital scolaire religieux et/ou profane jouissent d'un ascendant sur leurs coreligionnaires et jouent (ou tentent de jouer) un rôle de premier plan dans l'animation de la vie socioreligieuse de leurs communautés. Sous cet angle, nous distinguons, d'une part, les diplômés des universités arabo-islamiques que nous appelons "élite moderne", et, d'autre part, les anciens clercs, guides classiques des communautés musulmanes que nous appelons "ancienne élite".²

De par leur vision de l'Islam, leurs discours, leurs activités et leur élan eschatologique, les diplômés arabisants augurent une nouvelle ère dans l'histoire islamique du Bénin. Nouveaux "agents religieux" (Constantin 1987) dans des communautés modelées par "un Islam noir" (Monteil 1971) et dans une société qui ne privilégie que les compétences acquises dans les creusets de formation de type occidental, les diplômés des universités arabo-islamiques oeuvrant pour leur re-insertion sociale, sont astreints d'abord à lutter pour une double légitimité : celle de leur savoir d'une part, et celle de leur "droit" d'être des guides légitimes des communautés islamiques, de l'autre.

Situé en Afrique au sud du Sahara entre le Nigeria, le Niger, le Burkina Faso et le Togo, le Bénin est un pays où dominant la religion traditionnelle (35%) et le christianisme (35,60%).³ L'Islam y connaît un essor de plus en plus considérable. Évalué en 1962 à environ 120.000 musulmans sur 1.700.000 personnes que compte le pays, soit 7%⁴, le pourcentage des musulmans a atteint 20 % selon le RGPH2 et a été estimé en l'an 2000 entre 30 et 45 % (pourcentages qu'annonçait déjà depuis 1993 le bimensuel d'information et d'éducation la *Lumière de l'Islam*.⁵ Même s'il faut prendre ces chiffres avec des réserves, le dynamisme

¹Johannes Gutenberg Universität, Institut für Ethnologie und Afrika-Studien, Forum 6, D-55099 Mainz (Deutschland); Email :galil2006@yahoo.fr

² Certes, ces deux catégories d'élites – qui ne sont chacune ni homogènes, ni monolithiques – ne constituent pas les seules animatrices de la vie socioreligieuse et politique au Bénin. Nous nous limitons à elle seules dans cet article.

³Recensement général de population et de l'habitat 1992 (RGPH2).

⁴Centre des hautes études d'administration musulmane (CHAM), cité par J.-C. Froelich (1962 : 317).

⁵*Lumière de l'Islam*, N° 23 du 18 mars au 2 avril 1993: 2)

islamique au Bénin est, plus que par le passé, remarquable. Cet accroissement quantitatif lié à plusieurs facteurs s'accompagne de mouvements de réformes permanents souvent conflictuels, induits et développés par des générations d'élites, produits d'institutions éducatives islamiques locales et internationales. Zakari Dramani-Issifou, dans un article consacré à Djougou, voyait déjà dans certaines des manifestations islamiques de cette localité «une forme d'intégrisme religieux par le biais du Wahhabisme (Dramani-Issifou 1998: 29). Dénise Brégand, faisant allusion aux *wangara* du Borgou, souligne : « Des courants religieux d'importation veulent modifier les règles de cette société, leurs propagandistes tiennent un discours qui peut paraître moderniste » (Brégand 1998 : 236). Notre étude a pour objectif de faire connaître l'Islam béninois, du reste peu étudié et, par conséquent, mal connu. La quasi inexistence d'écrits dans ce domaine est patente.³

Le présent article est une analyse des données que nous avons collectées dans le cadre de notre thèse de doctorat en cours de rédaction en anthropologie. Les enquêtes de terrain se sont déroulées au Bénin entre juillet 2000 et avril 2001, notamment à Djougou, Malanville, Parakou et Porto-Novo. Dans nos recherches, nous avons privilégié l'approche ECRIS⁶ (dans son aspect enquête individuelle), l'approche biographique (en vue, entre autre, de la détermination des profils sociologiques et la catégorisation des différents personnages islamiques), l'interview et l'entretien sémi-guidé.

Dans un premier temps, nous présenterons l'ordre classique sociopolitique existant dans les communautés islamiques et dont l'"ancienne élite" en est le dépositaire et le défenseur acharné. Ce qui nous permettra une analyse d'une part, du fonctionnement du pouvoir symbolique et des moules traditionnelles de socialisation de base de la "nouvelle élite" et, d'autre part, des pratiques socioreligieuses combattues par cette élite au lendemain de son séjour dans des institutions arabo-islamiques modernes. Dans un deuxième temps, ces institutions feront l'objet d'analyses visant à montrer leurs impacts sur la nouvelle élite et les handicaps d'insertion sociale auxquels elles l'exposent. Enfin, une dernière partie est consacrée à la réaction de l'"élite moderne" face à son déclassement social.

Pouvoir politico-religieux et moules originels de socialisation de l'élite moderne

Parler de creusets de socialisation de base de l'élite moderne, c'est aborder en premier lieu l'organisation sociopolitique et religieuse de leurs communautés d'origine. Nous parlerons de communautés au pluriel, parce que la communauté islamique béninoise, la *umma*, comme d'ailleurs toute société humaine, n'est pas un tout homogène. Elle est constituée de segments de communautés – plus ou moins différentes – « traversées de conflits » (Olivier de Sardan 1995). L'instance institutionnelle légale, l'Union Islamique du Bénin (UIB), qui devrait incarner l'idée d'unité symbolique n'existe qu'en théorie. On parlera ainsi de la communauté islamique de Djougou, de Porto-Novo, etc. Mais d'abord, parlons brièvement de l'histoire de l'Islam au Bénin.

³De notre revue bibliographique, il ressort que l'ouvrage de Marty (1926), est le seul à avoir abordé l'Islam de façon explicite. Certes, d'autres qui l'ont fait, mais de façon implicite, existent. A titre indicatif citons : Lombard (1965); Leytzion (1968); Mervyn (1984); Jean-Pierre (1988); Brégand (1998) et (1999); Dramani-Issifou (1998). De même il existe quelques ouvrages non encore publiés: Bako-Arifari (1989); Mouhamadou (1996); Abdoulaye (1998).

⁶Cf. Bierschenk et Olivier de Sardan (1998)

Des ascendants aux origines lointaines diverses

Les musulmans, au Bénin, se répartissent en deux grands pôles d'islamisation relativement différents : Porto-Novo au Sud, Djougou, Parakou, Nikki, et Kandi au Nord. Ils sont des descendants d'anciens marabouts commerçants ambulants originaires de groupes socioculturels Dendi, Haoussa et Yorouba. Ce sont ces marabouts ambulants qui constituent le fond de musulmans originels des communautés musulmanes béninoises. Ce fond se caractérise par une diversité d'origine de ses membres et de leurs périodes d'installation au Bénin.

Le contact des Dendi⁷ avec l'Islam remonte au XIV^e siècle avec l'expansion du commerce de la kola et de l'or dans le Nord du pays sous le règne de Mensa Moussa (1312-1337).⁸ Par ce biais, les Dendi entrèrent en contact avec les commerçants musulmans Manding.⁹ Leur islamisation massive ne commença qu'à partir du XV^e siècle sous l'influence du mouvement islamique en cours enclenché par les Askia songhays pendant cette période. (Clarke 1982: 172). En effet, ce mouvement descendit très rapidement le Niger "avec les pirogues songaï_(songhay)" pour se répandre dans leur pays situé tout au long de la vallée du Niger entre Say et Busa (Marty 1926). Une fois convertis à l'Islam, les Dendi à leur tour, étendirent l'Islam dans tout le Nord-Bénin, de leurs bases à Illo et Gaya au Niger, du XVI^e au XIX^e siècle. Ils s'installèrent dans les villes-étapes comme Kandi, Nikki, Parakou et Djougou, situées tout au long des axes routiers reliant les pays Haoussa et la Gonja. Les Dendi furent très tôt rejoints dans leurs activités commerciales et religieuses par les commerçants Haoussa. Fuyant le *Jihad* peul d'Ousman dan Fodio dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, les Haoussa ont traversé le Niger comme les Dendi pour se répandre „en petits groupes“ dans le Haut-Bénin (Marty 1926: 171). Avec ces derniers et les Gourmantché venus du Burkina Faso, les Dendi ont formé le groupe *wangara* plutôt caractérisé par sa profession, sa religion et par la langue dendi (un dialecte du Songhay) que par ses origines ethniques.¹⁰ Exerçant une grande influence sur leurs voisins, ils parvinrent à « s'imposer comme dynastie aux peuplades fétichistes de Djougou et de certaines régions de l'Atakora » (Marty 1926). Leur prosélytisme vers le sud fut bloqué par les rois dahoméens qui les firent capturer et vendre aux trafiquants négriers au XVIII^e siècle.

Dans la région méridionale du pays, il a fallu attendre le XIX^e siècle pour voire l'Islam s'intégrer à Porto-Novo et s'organiser dans un espace dominé par la religion des ancêtres. Ici, le fond de musulmans originels est constitué de Yorouba, de Haoussa originaires du Nigeria et d'Afro-brésiliens libérés et/ou affranchis au lendemain de la signature des traités de 1848, 1863, 1865 et 1888, relatifs à l'abolition de l'esclavage.

⁷Sur l'histoire des Dendi au Bénin, lire Bako-Arifari (1989).

⁸Pour de plus amples informations sur le trafic caravanier dans le Borgou, lire Dramani-Issifou (1981).

⁹Les Manding ou Mandingues forment l'ensemble des populations du Haut-Sénégal et du Haut-Niger, parlant des langues nigéro-congolaises du groupe mandé. Les principales ethnies sont: les Malinké, les Bambara, les Soussou, les Dioula, les Sarakolé. Elles furent les premières à adopter l'Islam en Afrique noire. Ils sont encore identifiables au Bénin par leurs noms claniques („le *dyamu*“) dont les principaux sont: Touré, Traoré, Cissé, Coulibali.

¹⁰Comme le souligne Orou Coubou (1997 : 25), de nos jours les Dendi au Bénin, bien qu'ayant la langue dendi en commun, appartiennent à différentes ethnies notamment Bambara, Baatonu, Mandé, Haoussa, Sonrhäi, Zerema, Yowa, etc.

Des communautés aux pouvoirs politico-religieux claniques

Au plan sociopolitique, on remarque partout que chaque communauté musulmane jouit d'une relative autonomie politique et organisationnelle locale. De ce fait, elle possède une élite de leaders politico-religieux choisis sur la base de règles traditionnelles (héritées des premiers guides) et calquées sur le modèle de la chefferie traditionnelle. Les textes islamiques sont loin ici d'être entièrement la source du droit, notamment en ce qui concerne la nomination (succession) des différents responsables aux postes stratégiques de commandement de la communauté. Le droit coutumier en matière du choix de ces responsables est de règle au sein de l'ancienne élite, conformément aux traditions locales, même si parfois, sous l'influence de certains facteurs internes et/ou exogènes, il subit des entorses.

On distingue en première ligne des personnalités politico-religieuses l'imam *jamiou*⁵ ou encore *Bahliman* (Père imam), ou imam tout court. Première autorité religieuse, il est le guide spirituel de l'*umma*. De façon classique, l'imam a pour rôles principaux d'officier à la mosquée centrale aux prières du vendredi et des grandes fêtes (*id al-kabir* et *id al-fitr*), de diriger les cérémonies de mariage, de baptême et de décès. D'autres fonctions subsidiaires liées à son statut sont le règlement de certains conflits entre ses coreligionnaires, l'accueil et l'hébergement d'étrangers musulmans. Il fait en outre partie (pour les localités à chefferie) du conseil électoral du chef coutumier (le roi) et, quelques fois, en devient son marabout.⁶ Dans certaines communautés du Nord (Kandi, Parakou et Djougou), assisté par le *Bahkparakpé* (le père responsable de la cité musulmane) il assure la collecte des impôts sur les usagers du marché. Le contrôle des biens de mainmorte (quêtes, dons en nature ou en espèce) de la communauté dont l'usufruit est en principe prioritairement affecté à des fondations pieuses, de bienfaisance ou d'intérêt, relève de ses fonctions.

La colonisation, puis par la suite les différents régimes d'après indépendance ont contribué au renforcement du cumul de fonctions de l'imam. Pendant la colonisation, il fut le représentant légal de la communauté musulmane auprès du pouvoir colonial. Par son biais, les impôts et autres tâches publiques étaient administrés sur les "sujets" musulmans. Les différents régimes post-coloniaux n'ont fait que poursuivre avec l'ordre colonial établi. A la fonction de représentativité symbolique classique des imams qui leur fut reconnue par les nouveaux dirigeants, s'est ajoutée, officieusement bien sûr, celle de médiateur spirituel. On assiste ainsi à un accroissement de l'„autorité politique“ des imams, notamment ceux qui sont considérés comme détenteurs du pouvoir occulte efficace. En effet, le souci de se concilier les faveurs du monde de l'invisible était devenu pour les nouveaux dirigeants du Dahomey/Bénin indépendant une nécessité dont les imams et marabouts sont un des canaux précieux d'assouvissement. De ce fait, ils sont devenus des conseillers discrets voir même officiels des hommes politiques (cas de Mohamed Ahmadou Cissé marabout malien du président Mathieu Kérékou pendant le régime révolutionnaire, jugé et emprisonné en 1991). Aussi, ne le sont-ils pas moins aux côtés de petits entrepreneurs politiques (présidents de partis politiques, postulants à la députation, ministrables, candidats à un quelconque poste politico-administratif). Par rapport à eux on dira – pour utiliser l'expression de l'imam de Djougou – qu'ils sont devenus leur "père".

⁵De l'arabe *jawm al-juma'a*, l'imam *jamiou* est le chef spirituel qui officie les prières de vendredi et des grandes fêtes musulmanes.

⁶Par exemple l'imam Séidou, premier imam de Porto-Novo, était le « chapelain de Sodji », roi de Porto-Novo (Marty 1926 : 50)

Je suis leur père et en tant que tel, ils me doivent des égards et des "colas". Un bon père ne doit pas être partial; c'est pourquoi je les accepte tous, tout en priant Dieu de choisir les meilleurs parmi eux tous; c'est lui (Dieu) qui connaît ce qui est dans le cœur de chacun d'entre eux. (Entretien du 11 juillet 2000 avec Soualihou, imam *jamiou* de la mosquée centrale de Djougou).

Sous le régime marxiste, paradoxalement, les imams ont vu leurs rôles s'accroître. En 1980, après plusieurs péripéties conflictuelles, l'UIB est créé. Elle obtient au détriment de ses concurrentes dissoutes par l'État révolutionnaire, une reconnaissance officielle. Dans les organes dirigeants de cette association, une place de choix fut accordée aux imams : la présidence du bureau local leur fut accordée d'office. Certains, les plus influents, ont occupé des postes au niveau du bureau départemental et national.⁷ Malgré l'avènement de la démocratie favorable à la liberté d'association et de culte, l'UIB reste encore la seule organisation musulmane bénéficiant du droit de représentation de l'*umma* béninoise aux yeux de l'État.

La seconde personnalité importante de la communauté est le *naimi* (de l'arabe *na'im*) c'est à dire le vicaire, le conseiller ou le « bras droit » de l'imam. Il est omniprésent dans toutes les délégations et réunions officielles de ce dernier. Son poids dans la prise des décisions peut être considérable. Il remplace l'imam dans ses fonctions en cas d'empêchement. Alors qu'à Porto Novo cette fonction est depuis une certaine période supprimée⁸, elle demeure encore en vigueur dans la quasi-totalité des communautés musulmanes du Nord.

La position de l'imam et par ricochet celle du *naimi*, en dehors d'une part, des biens matériels provenant des cérémonies de baptêmes, de mariages et de décès, et d'autre part, du prestige que cela leur fait bénéficier, les met au centre de plusieurs réseaux transversaux et verticaux, leur offrant ainsi un potentiel de capital social manipulable à toutes fins utiles. C'est ce qui explique que la porte d'entrée à ces positions de pouvoir ne soit pas ouverte à tout le monde. Pouvoir à vie, celui de l'imam est aussi un pouvoir indivis monopolisé par une oligarchie au nom du principe : « le pouvoir appartient aux familles des premiers imams » (propos de *Bahkparakpé* de Djougou, entretien du 3 mai 2000). Partout, comme l'indique l'exemple de la chaîne de succession ci-dessous, l'imamat est le monopole de quelques familles ou clans considérés comme héritiers légitimes.

⁷L'*imam* de Natitingou assure cumulativement à son poste de président de l'UIB section de l'Atakora, l'intérim du président national de l'institution décédé.

⁸Ce poste, à Porto-Novo, aurait été supprimé en raison du fait que les *naimis*, pressés de succéder à l'imam, précipitaient sa mort par des moyens occultes.

La chaîne de succession à l'imamat à Porto Novo

Ordre de succession à l'imamat	Nom de l'imam	période de règne
1	Seidou AKAMBI OLUGBADE (Premier imam de Porto-Novo)	1850-1860
2	Ousman AFODJE	1860-1883
3	Mamadou Omoba ADJILEYE (fils de 1)	1883-1899
4	El Hadj MOKTHAR (grand-père de 10)	1899-1909
5	Bissiriou Mamadou ADJILEYE (petit fils de 1)	1909-1913
6	Kasoumou	1913-1920
7	El Hadj Lawal TAIROU DAMALA (petit fils de 1, grand-père de 11)	1920-1927
8	Bello	1927-1945
9	Ali	1945-1958
10	El Hadj Raimi MOKTHAR (arrière petit-fils de 4)	1958-1977
11	El-Hadj Moudjadid Lawal DAMALA (descendant de 1, petit-fils de 7)	1977 jusqu'au moment de l'enquête

Source : Paul Marty (1926) et enquête de terrain, 2001

De l'analyse de ce cas de figure, il ressort que l'imamat est le privilège exclusif des descendants de Séidou Akambi Olugbadé (n°1) et de El-Hadj Raimi Mokthar (n°4). Cet ordre social qui exclut du partage du pouvoir symbolique une grande partie de fidèles a été de tout temps la source principale de schismes au sein des communautés islamiques. Aussi constitue-t-il un des points importants faisant objet de véhémentes critiques de l'élite moderne. Par plusieurs stratégies elle essaiera de le remettre en cause ou, à défaut, de s'approprier une portion des privilèges de l'imamat. Mais cela n'est qu'un aspect du projet de réforme de l'élite moderne. Ce projet vise aussi la structure et le fonctionnement des institutions éducatives islamiques locales.

Creusets de base de formation islamique de la nouvelle élite

Dans l'organisation des communautés islamiques, les écoles coraniques et les confréries religieuses ont joué et jouent encore un rôle important. Elles sont un instrument de reproduction sociale, de sauvegarde des valeurs et de la morale islamiques. De ce fait, leur avènement au sein des communautés islamiques est aussi vieux que l'implantation de l'Islam dans ces mi-

lieux. A partir des années 1950, ces institutions éducatives classiques seront secondées par d'autres plus modernes, les *madrasas*.

Les écoles coraniques⁹ et les confréries islamiques

Déjà en 1926, Paul Marty comptait 154 écoles coraniques abritant 1.900 élèves pour l'ensemble de la colonie dahoméenne (Marty 1926 : 41). De nos jours, malgré l'avènement récent des écoles arabes (cf. infra) leur nombre s'est beaucoup accru. Elles existent dans presque tous les ménages musulmans et sont difficiles à énumérer en raison du caractère officieux de leur existence. De façon générale, les écoles coraniques fonctionnent pratiquement de la même manière, dispensent le même enseignement et produisent à peu près les mêmes individus. Ces écoles sont créées soit par un imam marabout, soit par un ancien élève coranique, soit par un riche *aladji*¹⁰ ou encore par le chef de ménage de la famille.

Alors que dans les deux premiers cas c'est le fondateur qui en est le plus souvent l'*alfa*¹¹ (maître), dans les autres cas, le maître est engagé par le promoteur. Dans la plupart des cas, un local situé quelque part dans la concession sert de salle de cours. Les élèves des deux sexes, âgés de 4 à 18 ans environ, sont assis à même le sol sur des nattes ou des peaux de mouton qui, dans certaines écoles, sont de nos jours remplacées par des bancs. L'ardoise traditionnelle en bois (*wala*) comportant la leçon écrite par l'*alfa* ou l'élève, est en passe de disparaître au profit des livres coraniques et/ou du tableau. C'est surtout dans les écoles coraniques modernes initiées par des femmes mariées que cette tendance est remarquable (en pleine floraison à Malanville, Djougou, Parakou et Kandi).

L'enseignement est limité à l'apprentissage de la lecture du coran et à quelques leçons de morale et d'éducation religieuse puisées dans les livres classiques de sciences religieuses (*Risala*, *Dala'il al-Khayrat*¹² etc.) et soufies (dans les écoles où le maître est d'obédience Tijaniya ou Qadiriya). Dans ce processus d'intériorisation normative, les anciennes pratiques d'inculcation, de transmission du savoir, de formation à l'endurance physique et psychologique, mieux de catéchisation et d'intégration sociale (châtiments corporels, privations de toutes sortes, mendicité) sont de mise. Cela est beaucoup plus remarquable dans les écoles coraniques du Nord (Malanville et Kandi, Parakou en particulier). Toutes ces pratiques pédagogiques ont pour but principal de produire un élève ayant fini de lire les 114 chapitres du coran et capable d'en mémoriser certains pour la prière tout en étant bien imprégné des valeurs et morales islamiques. La connaissance de la signification des versets coraniques n'est pas nécessaire. D'autant plus que, très peu d'*alfa* ont cette aptitude. La grande majorité d'entre eux ne maîtrise que quelques rudiments de l'arabe, ainsi que l'essentiel de ce qu'il faut pour comprendre et concevoir les talismans pour le métier parallèle de maraboutage.

⁹Nous désignons par écoles coraniques, les écoles traditionnelles où seulement est dispensés l'apprentissage du Coran et de quelques sciences religieuses. En revanche, les écoles où on apprend la langue arabe en sus des matières religieuses seront appelées écoles arabes.

¹⁰*Aladji* (féminin *hazia* pour les gens du Nord et *aladja* pour ceux du Sud) est une transformation du mot arabe *al-hajj*, le pèlerinage à la Mecque. Il est utilisé au Bénin pour désigner celui qui a effectué le pèlerinage à la Mecque.

¹¹Selon Paul Marty, *alfa* est une abréviation de *al-fahim*, le docte, ou *al-faqih* (Marty 1926 : 41).

¹²*Risala* est un ouvrage de *fiqh* (droit islamique) écrit par le Tunisien 'Abdallah b. Abizayd al Qayrawani (922-996); *Dala'il al-Khayrat* est une collection de prières et de litanies composée ou rassemblée par le Marocain Muhammad al Jazuli (décédé en 1465).

À la fin de la formation à l'école coranique, formation qui dure au moins deux à trois ans, il est organisé à l'intention des élèves le *walima*. C'est une cérémonie religieuse au cours de laquelle chaque élève lit à haute et intelligible voix, en présence de ses parents et invités, le premier des 114 versets du Coran. Ceux des élèves s'étant montrés dévots au cours de la formation, ou ayant été confiés aux maîtres (ceux couramment appelés *taalibi*¹²), bénéficient de l'initiation aux secrets et pratiques du maraboutage et l'intronisation à la confrérie, le *tasawwuf*. Ainsi, il est notable qu'au moins 90% des *alfa* sont adeptes d'une confrérie ou *tariqa* en particulier la Tijaniya. De même, avant leur séjour dans les universités arabo-islamiques, 40% au moins des diplômés arabo-islamiques (la nouvelle élite) étaient adeptes de cette confrérie. Certains s'étaient même déjà investis *alfa* marabouts.

Donc, au terme de sa formation spirituelle et maraboutique qui peut durer entre cinq et dix ans, l'élève devient *alfa*/marabout et, des fois, *muqaddam*. Ce dernier est celui qui, dans les confréries, a reçu de son *shaykh* (chef spirituel de la confrérie) le pouvoir d'introniser des novices dans la *tariqa*. Puis, fort de ce nouveau statut et du capital symbolico-occulte inhérent, le nouveau *muqaddam* s'installe à son propre compte, reçoit à son tour de nouveaux élèves, se fait des disciples et coopère au maintien et à la reproduction du système. Le reste des élèves poursuit son éducation à l'école publique (du moins pour ceux dont les parents sont ouverts à la culture occidentale). D'autres – cas rarissimes – apprennent un métier. Plus tard, en fonction de ses succès dans la voie, le *muqaddam* est nommé à son tour *shaykh*, par son *shaykh*.

Il est fréquent de constater un niveau supérieur de l'école coranique appelé *majilissi* (de l'arabe *majlis*, école). Le *majilissi* est le lieu de continuation de la formation des élèves issus du premier niveau mais aussi des personnes âgées désireuses d'approfondir leur savoir. L'apprenant qui peut disposer à son tour d'élèves de niveau de base, poursuit des séances de cours chez son ancien maître ou chez un autre. Le contenu de l'enseignement diffère de celui dispensé au niveau inférieur par l'accent mis sur le *tafsir* (l'exégèse du Coran), le *fiqh* (le droit islamique) et le *tassawuf* (mysticisme). Ici aussi la *lughah* (l'étude du sens de l'écriture arabe) est largement absente. Dans la plupart des cas les ouvrages étudiés sont: le *Maqamat*, le *Diwan*¹³ et le *Risala*. L'apprentissage se fait par la mémorisation de la traduction des versets coraniques faite par le maître. En général, la chambre de l'*alfa* ou la mosquée sert de salle de cours. Les règles de préséance sont strictement respectées. L'apprenant doit un respect absolu à son maître et à tous les membres de sa famille.

En somme, un tel système de socialisation ne peut être que producteur de fidèles, certes fervents mais illettrés et pourvus d'un savoir récitatif. C'est dans un tel creuset que l'Islam a été vécu pendant longtemps par des milliers de fidèles musulmans sous l'influence de la Qadiriya et la Tijaniya. L'étude de Marty (1926) montre que tous les notables religieux des communautés musulmanes béninoises sont affiliés à l'une ou à l'autre de ces confréries. La

¹²*Taalibi* est un mot utilisé à Kandi, à Malanville et dans ses environs pour désigner les élèves coraniques confiés à l'*alfa* pour leur éducation islamique. Certains de ces élèves sont placés chez l'*alfa*, l'assistent dans les travaux domestiques et champêtres; ils vivent de gains de la mendicité. Le mot *taalibi* vient de l'arabe *tālib* qui signifie celui qui apprend. Dans le reste du pays l'élève coranique est généralement appelé *almaziri* (mot *Haoussa* ayant la même signification que *taalib*) ou « l'apprenant » traduit en langue du milieu (par exemple *kewbii* en *baatonu*). Il est à noter que l'appellation *almaziri* est de plus en plus utilisée pour désigner celui qui mendie.

¹³Le *Maqamat* est un ensemble de légendes sous forme de proses composées par Abu Mohammad al Qasim al-Hariri à Bisra (1101-1108); le *Diwan* est un ontologie de six poètes préislamiques compilé par Yusuf al-Aclam (1019-1083)

Qadiriya fut son apparition au Dahomey/Bénin entre le XVIIIe et le XIXe siècle en provenance des *zawiya* (mosquée d'un *shaykh* de confrérie) d'Abéokouta, d'Ibadan, d'Ilorin et de Kanon par le biais des commerçants et marabouts Yorouba et Haoussa (Marty 1926: 28). La Tijaniya est d'une époque beaucoup plus récente et dérive de Lagos et d'Ilorin et y fut introduite au Dahomey/Bénin par les dernières bandes d'Ahmadou fils d'El-Hadj Omar entre 1880 et 1900 (Marty 1926: 84).

Au cours de nos enquêtes, la Qadiriyya n'est pratiquée qu'à Porto-Novo par un nombre infime de *Qadiri* (adeptes de la Qadiriya) jadis réunis autour du feu Shaykh Muhammad Tessilimi (décédé en 1996). Le champ socioreligieux demeure largement dominé par la Tijaniya de tendance "niassène". Cette régression de la Qadiriyya en faveur de la Tijaniya qu'annonçait déjà Marty, fut consacrée surtout par les tournées spirituelles dans les années 1960 à Porto-Novo et à Djougou de Cheikh Ibrahim Niasse (Kaolack/Sénégal), grand propagateur de cette confrérie en Afrique de l'ouest. Ce dernier y a sacré des *shaykh* (notamment les feux Shaykh Abdoulaye Soilihou au Nord et Malan Ibrahim Yaro au Sud). Animée par de riches hommes d'affaire et d'hommes politiques influents, la Tijaniya constitue le principal rempart du Wahhabisme. Le champ islamique jadis monopole exclusif de ces deux confréries est, depuis une période récente, partagé par d'autres nouvelles sensibilités religieuses à savoir l'ordre soufi Nimatullaye, la confrérie Alawiya, la Shi'a et le mouvement islamique Ahmadiya.¹³

Nimatullaye ("bonheur divin", selon ses adeptes) est un ordre soufi fondé par Dr Javal Nurbaskh née au Kernam en Iran. Cet ordre dont le siège national se trouve à Porto-Novo fut introduit au Bénin vers les années 1990 par le Dr Yacouba Fassassi, conseiller en macroéconomie du président de la République, Mathieu Kérékou. Il n'a pas encore une grande audience. Le mouvement islamique Ahmadiya fut fondé par Hazrat Mirzat Ghulam, le « Messis promis » Messah Mahdi née en Inde (1835-1928). Ce mouvement basé à Porto-Novo fut introduit au Bénin en 1974 par Maulana Mohamad A. Shahid, Amir des missions Ahmadiya du Nigeria et du Bénin. Matériellement puissant et fortement structuré, il est en plein essor et est en conflit permanent avec les autres sensibilités religieuses, notamment avec l'élite des arabisants. La Shi'a fut l'œuvre depuis 1990 de trois diplômés de l'université Qoom-Muqadassa de l'Iran. Son siège est à Parakou où ces derniers ont créé un établissement d'enseignement islamique pour la diffusion de la vision shiite. L'Alawiya fut fondé par l'Algérien Shaykh Ahmad al-'Alawî (décédé en 1934 en Algérie). Il est introduit à Porto-Novo par le Dr Olatoundji vers les années 1990. Il n'a d'adeptes qu'à Porto-Novo.

Il ressort donc un champ islamique très hétérogène dans lequel les écoles corniques et les confréries islamiques jouent un grand rôle. Cette hétérogénéité sociale sera accrue par le retour de plus en plus sensible des diplômés des universités islamiques du monde arabe. Ce retour va amorcer le début d'une re-orientation du système éducatif et de la constitution d'une nouvelle catégorie d'élite islamique.

Les débuts de l'école arabe

Les années 1950 marquent une étape dans la trajectoire de l'Islam au Bénin. Elles constituent la période du début de l'avènement des écoles „modernes“ ou arabes. Ces écoles en réalité mi-coraniques et mi-arabes qui étaient aussi appelées „écoles franco-arabes“ par leurs promo-

¹³ Cf. notre thèse pour de plus amples informations

teurs, sont l'œuvre d'érudits *shaykh* et marabouts ayant séjourné dans les institutions arabo-islamiques du Nigeria, du Soudan, d'Égypte ou même de l'Arabie Saoudite. À Kandi et à Parakou, la première école arabe fut créée par Shaykh Abdoulaye Soilhou en 1957. À Djougou, elle date des années 1950 et fut l'œuvre d'Alfa Issa Yari. À Porto-Novo l'école de El-Hadj Abdou Rahim Mokhtar est citée comme la toute première école arabe créée en 1946. Ces écoles tiennent leur particularité de se calquer un tant soit peu sur le modèle des écoles publiques en ce sens qu'elles greffent à l'enseignement traditionnel, l'apprentissage de la grammaire et de la langue arabe avec l'usage du tableau, des stylos et des cahiers.

Si l'enseignement du mysticisme n'occupait plus une place de choix dans le programme comme c'est le cas dans les *majilissi*, il n'y faisait pas complètement défaut. C'est dans ces écoles que l'élite moderne, dans la poursuite de sa formation socioreligieuse, a commencé ses premiers pas dans l'apprentissage de l'arabe. Ayant accédé à la clé du savoir que constitue la capacité de lire, d'écrire et de parler l'arabe, elle nourrira de nouvelles ambitions dont elle ne trouvera le lieu de réalisation que dans les écoles arabes plus développées du Togo (l'école arabe de Lomé et de Sokodé créées vers les années 1960). "C'est à l'école arabe de Lomé animée par les Égyptiens et donc des arabes, observe un diplômé de l'université de Médine, que nous avons commencé en 1967 par parler le vrai arabe et nous rendre compte que l'Islam que nos parents nous enseignaient était entaché de *bidia*" (entretien du 20 septembre 2000).

Le mot *bidia* (en arabe *bid'* désigne rajout, innovation par rapport à l'Islam orthodoxe) sera le leitmotiv de la nouvelle élite qui, émerveillée par le savoir des arabes et donc des descendants du prophète Muhammad, sera animée par le désir d'aller à la recherche du savoir islamique à sa source. "L'eau la plus pure n'est-elle pas celle qui est à la source?", s'exclamera notre informateur ci-dessus cité.

L'enseignement islamique supérieure et l'intégration sociale des diplômés arabo-islamiques

Les diplômés béninois arabo-islamiques sont le fruit d'une diversité d'institutions islamiques. Une seule cependant, l'université islamique de Médine en Arabie Saoudite, sera ici l'objet de nos analyses pour deux raisons: d'abord, parce qu'elle a fourni le plus grand nombre de diplômés; ensuite, la situation de dévalorisation statutaire à laquelle ces intellectuels se trouvent confrontés concerne beaucoup plus les anciens étudiants de cette institution. C'est ce qui explique leur investissement sensible dans des stratégies développées pour obtenir la légitimité sociale de leur savoir et de leur aptitude à être les vrais guides de l'*umma*.

L'université de Médine: une institution de formation de futurs „prédicateurs“ et „guides“ de l'umma

C'est en septembre 1960 que le roi Saoud. de l'Arabie Saoudite décida de la création d'une université islamique à Médine. Il fut assigné à celle-ci le rôle de «former des missionnaires qui, imprégnés de l'idéologie de l'Etat saoudien devaient ensuite rentrer dans leur pays d'origine pour prêcher le „vrai islam“» (Schulze 1993 : 25). Un an plus tard, cette université vit le jour et fut inaugurée en octobre 1961. Sa mission fut explicitement circonscrite dans sa charte, publiée le 1^{er} mai 1962, comme suit:

L'islam est la religion qui est venue pour organiser la vie humaine et sociale pour toujours (...). Si aujourd'hui nous sommes témoins de diverses nations qui s'appellent elles même „nations islamiques“, (il faut constater que) ce n'est pas le cas, parce qu'en réalité elles ne suivent pas uniquement les dogmes de l'islam et ne jugent pas en accord avec ses commandements et ses interdits (...) Donc, elles ne sont pas islamiques au sens plein et vrai. Mais c'est exactement ce sens qui distingue les États des Musulmans d'aujourd'hui d'États des Musulmans du passé.(...) Pour toutes ces raisons, l'université islamique de Médine fut créée (...) dans le but de renouveler le dogme islamique. Les Musulmans de tous les pays islamiques sont conviés à venir à Médine pour y étudier l'islam (...) puis à revenir chez eux pour y enseigner et guider (Schulze 1993 : 25).

Une analyse de ce passage renseigne donc sans ambages sur les visions et les objectifs poursuivis par les fondateurs de cette université. Partant du constat du non suivi rigoureux des prescriptions coraniques par les „nations islamiques“(par conséquent des communautés islamiques qui les composent), il évoque en diagonale l'un des griefs fréquemment faits par les „pays musulmans de souche“ aux communautés musulmanes islamisées: l'hétérodoxie. C'est là, selon eux, l'une des causes des maux dont souffre l'*umma* mondiale. Ensuite, cette hétérodoxie, logiquement, conduit à l'éloignement du "*communitas perfecta*" (Bütiner 1998 : 64) c'est à dire l'État islamique originel. Donc, il faut remédier à cette situation en „renouvelant le dogme“, et pour le faire, il faut créer et former des cadres *ad hoc*, futurs prédicateurs, enseignants et guides des communautés locales. C'est ce qui explique que la faculté de la *sharia* fut la première à voir le jour, suivie en 1963 de la faculté de la *da'wa* (mission religieuse). En somme, il ressort de ce passage une vision et des objectifs wahhabites. D'ailleurs, aussitôt mise en fonction, l'université de Médine fut érigée en citadelle du Wahhabisme . Souléimane, Béninois, ancien étudiant de cette université raconte :

C'est dans cette université que la plupart de mes collègues arabisants, c'est-à-dire ceux d'ici, de Parakou, Kandi et de Porto-Novo et moi, avons fait nos études entre 1970 et 1990. L'accord de bourse d'études dans cette université n'était pas aussi difficile que maintenant. On y va que pour étudier les sciences religieuses d'obédience wahhabites. (...) J'ai obtenu ma bourse par mes propres démarches. Mais depuis une certaine période, l'octroi de bourses se fait de façon officielle. Aux 25 meilleurs élèves du pays, un test est organisé par une commission envoyée de l'université de Médine. Cinq personnes en moyenne sont retenues ; les non retenues restent sur la liste d'attente. (...) Les filières pour lesquelles on accorde de bourses sont essentiellement d'ordre religieux. C'est pourquoi les étudiants n'y étudient uniquement que le coran, la *sharia*, la prêche et la propagande, le *hadith* (littéralement « propos » ; les traditions rapportant les actes et paroles du Prophète Muhammad) ou la littérature arabe. Il est formellement interdit à toute personne désireuse de changer de filière ou d'étudier simultanément les matières profanes comme par exemple l'économie (ce que j'ai voulu faire), la médecine, le commerce, etc. On nous rétorque que nous pouvons étudier ces matières chez nous. De surcroît, ils sont persuadés que nous n'allons plus faire la promotion islamique une fois rentrés au pays si nous recevions une formation dans les matières scientifiques. Les premiers à qui cette faveur avait été accordée n'avaient pas eu au bout du rouleau une bonne formation religieuse et étaient devenus des fonctionnaires au pays menant des raisonnements cartésiens, dès fois, contre l'islam ; ils ont tourné le dos au monde de l'au-delà en faveur du monde matériel. Ce qui est une perte pour la communauté musulmane (...) Seuls les étudiants ressortissants des pays apparemment arabophones comme par exemple le Tchad et la Somalie ou ayant de relations diplomatiques avec l'État saoudien comme le Nigeria ou le Ghana (entre 1979-1980) avaient accès au choix de filières profanes (entretien avec Souléimane le 27 août 2000 à Djougou).

L'enseignement n'est pas que canalisé mais aussi et surtout orienté vers le Wahhabisme, conformément à la charte de l'université. Comme mentionné plus haut, le constat est parti de « la souillure du dogme islamique » par des pratiques dites antéislamiques dont l'élite traditionnelle "largement ignorante" est l'héritière et le gardien sourcilleux. Ces pratiques appelées *bid'* sont nombreuses et variables d'un milieu à l'autre. Mais les pratiques communes existent et ont pour noms notamment, les confréries, les *mawlid an nabiyyu* (commémoration de la naissance du Prophète Mohammed), le culte des saints et des morts, la thaumaturgie et certaines valeurs sociales et rites des prières canoniques. Partant du raisonnement que la grande masse des musulmans s'est laissée entraîner par l'élite traditionnelle ignorante dans des pratiques sataniques du fait de son incapacité à lire et comprendre par elle-même le Coran, il fut donné à la nouvelle élite comme cheval de bataille l'arabisation et la prédication. Dans cette perspective, des compétences leur furent données en littérature arabe, en pédagogie et en droit islamique; ce dernier est considéré comme le fondement de la restauration de l'ordre politico-moral. Telle est, au terme de sa formation, la catéchèse du diplômé de l'université de Médine : un licencié soit en littérature arabe, soit en droit islamique ou en prédication. C'est un intellectuel, pour répéter les mots de Souléimane ci-dessus cité, «éloquent, compétent, savant; un *shaykh* (ici, un érudit) fervent, plein de bonnes initiatives et de bonne volonté à œuvrer pour la purification de l'Islam ancien dont les vieux sont le dépositaire ».

Vus sous cet angle il apparaît que les diplômés médinois se préparent à aller en „guerre sainte“ (*jihad*) contre leurs aînés assimilés à des égarés. De ce fait, ils se dressent en contre élite. En réalité, une élite islamique orgueilleuse de son savoir et ayant foi en la réussite de son programme de réforme de l'ordre existant, tels sont les diplômés de l'université de Médine. Mais ils sont également en partie ignorants des réalités socio-anthropologiques nouvelles de leur terrain de réforme. Cette situation, loin de faciliter leur intégration va aggraver leur isolement. Dans ce contexte ambigu leur programme de réforme cède la place à la lutte pour la légitimité cognitive et la conquête du pouvoir politico-religieux.

Comment obtenir la légitimité cognitive locale et nationale

C'est à partir des années 1980 que le retour au pays et l'installation définitifs des diplômés arabisants est remarquable. Estimés à un demi millier environ¹⁸, les diplômés arabes, ceux de l'université de Médine en particulier, sont en majorité des licenciés en sciences religieuses et littéraires. Cette période coïncidait aussi avec le paroxysme de la crise du régime marxiste qui, en 1986, avait arrêté le recrutement des diplômés des institutions occidentales à la fonction publique. C'est dire que les difficultés d'accès aux emplois étaient à leur comble. Il fallait, pour qu'il soit recruté, que le requérant soit nanti d'un diplôme délivré par une institution occidentale ou d'une équivalence de diplôme fournie par les institutions compétentes béninoises. De plus, il lui fallait maîtriser le français, langue officielle de travail, aussi bien à l'écrit qu'à l'oral. De ce point de vue et au nom de la laïcité de l'État, les diplômés islamiques sont exclus de la distribution des postes dans l'administration publique. Ce déclassement est un

¹⁸ Chiffre approximatif de l'ensemble des diplômés ayant fait leurs études dans un pays arabe et installés au Bénin. Si on ajoute les centaines d'élèves qui sortent des centres islamiques locaux et qui s'installent à titre privé ou employés presque bénévolement dans leurs anciennes écoles, ce nombre serait naturellement plus élevé. A vrai dire, les arabisants, en raison de l'absence d'une structure associative nationale fonctionnelle, ne connaissent pas leur nombre exact. Le chiffre ci-dessus n'est qu'une simple estimation faite par Al Hadj Gafari Badarou, directeur de l'école arabe Centre islamique *Assayi Diya* de Porto-Novo (premier maîtrisard béninois de l'université de Médine) au cours de notre entretien du 20 janvier 2001.

peu mal accepté par les diplômés des sciences religieuses qui en étaient conscients et fortement critiqué par les arabisants libyens, koweïtiens et autres nantis de diplômes profanes. Mais ici, une nuance est indispensable. On distingue dans le rang de ces derniers d'une part, des gens qui, ayant évolué dans l'école publique jusqu'à un niveau donné, l'ont abandonnée pour poursuivre leur formation dans une institution arabisante. Et, d'autre part, ceux qui n'avaient aucun niveau en français et qui avaient fait des études scientifiques dans des universités arabo-islamiques. Tandis que les premiers arrivent très souvent à bénéficier d'une équivalence de diplôme et d'un emploi (cooptation par l'Etat, fonctions libérales) par des canaux individuels, les autres, en raison de leur handicap linguistique ont été relégués au triste sort d'infériorité sociale statutaire dévolue aux arabisants religieux. Pour eux, c'est moins leur insertion sociale que la non reconnaissance de leur diplôme par l'État qui est choquant. Les propos ci-après du président des diplômés arabes de Djougou, ancien élève de l'école coranique et licencié en économie de l'université du Kuweit, sont très édifiants. Il n'a jamais fréquenté l'école publique.

Nous avons un ami qui a le CEP (Certificat d'Étude Primaire) français et la licence en littérature arabe qui a été proposé par l'État à l'ambassade du Bénin en Libye. Il a refusé l'offre à cause de la modicité du salaire. Cela fait maintenant longtemps. En 1993 nous avons tout fait pour que nos diplômés soient reconnus par l'État¹⁹. En son temps, nous avons dit à Dramane Karim alors ministre de l'Éducation Nationale et de la Recherche Scientifique de prendre le cas des Chinois qui sont ici ; ils ont étudié en chinois et travaillent ici, et pourtant ils ne comprennent aucune langue du milieu. Pourquoi pas nous? Nos efforts ont été vains. Les gens croient que tout arabisant n'a étudié que le coran, mais c'est faux. Celui qui a étudié l'économie ou le droit international dans un pays arabe a le même titre et la même compétence que celui qui a fait les mêmes études à la Sorbonne par exemple. Maintenant, nous avons abandonné cette affaire d'équivalence. Cela nous avait donné un sentiment profond de frustration. C'est d'ailleurs l'une des raisons majeures du non-retour de certains de nos collègues au pays après leurs études (entretien du 10 octobre 2000).

De ce qui précède, et s'agissant des diplômés des universités arabes en général et des licenciés de Médine en particulier, il ressort que le savoir comme clé d'accès à la Fonction publique et, par conséquent, à une valorisation sociale, perd sa fonction et sa fonctionnalité sociales.

Si le marché de l'emploi est incertain pour les arabisants, en revanche leur réintégration dans leurs communautés d'origine devrait être banale sans doute, peut-on penser. Lettrés, éloquents, savants, les diplômés arabisants le sont. Cependant peut-on dire aux yeux de leurs coreligionnaires qu'ils sont pourvus de légitimité de compétences requises dans leurs communautés ? Voyons d'un peu plus près le contenu de leur savoir.

Le savoir de la nouvelle élite est un savoir qui prend sa source dans le berceau du *wahhabisme* en Arabie Saoudite. Si certains d'entre eux n'aiment pas qu'on les appelle *wahhabia*, d'autres par contre en sont fiers. Ceux de Malanville, avec leur leaders charismatique Shaykh Sâd, ont créé une association appelée *Jama'atu izalatu bid'a wa iqamat al sunna* (ceux qui rejettent les innovations et prônent l'orthodoxie) communément reconnue dans la région sous le nom de *Yan izala* (mot *Haoussa* qui signifie « les gens de *Izala* »). Au fait,

¹⁹En 1993 une délégation constituée des principaux représentants des diplômés en arabe avait rencontré le Ministre de l'Éducation Nationale et de la Recherche Scientifique en vue de la reconnaissance par l'État des diplômes acquis dans les universités arabo-islamiques

cette appellation est le nom d'un mouvement intégriste nigérian créé en 1978 à Jos par Ismael Idris, un ancien militaire de carrière, avec le soutien d'influents personnalités religieuses dont notamment Shaykh Abubakar Gumi. Il a pour objectif l'épuration de l'Islam des pratiques dites associationnistes et la création d'États islamiques dans tous les États nord-nigériens. Déjà, depuis novembre 2000, la *shari'a* est officiellement appliquée dans beaucoup de ces États. L'appellation qui fait l'unanimité de tous les *wahhabias* est *Ahli sunna*, en arabe *ahl al sunna*, les gens de la *sunna*. Cette appellation distinctive est un élément des traits identitaires dont ils se sont dotés. Ils sont également reconnaissables par des indicateurs physiques tels que la barbe bien fournie, le vêtement (boubou et pantalon sauté), le port permanent de bonnet, le dialogue entre eux en arabe et, pendant la prière, le non-usage du chapelet. Leurs femmes sont cloîtrées et voilées. Au front de leurs maisons (notamment ceux du Nord-Bénin) il est écrit au mur „interdiction formelle aux hommes de rentrer dans cette maison“. Tous ces indices identiques à ceux des fondamentalistes orientaux, témoignent leur appartenance au mouvement *wahhabite*.

Ils se qualifient donc de *wahhabya*, et s'enorgueillissent d'être les dépositaires du „savoir légitime“, se mettant ainsi aux antipodes du savoir local des anciens clercs taxés d'ignorants. Les points d'achoppement entre ces deux savoirs sont multiples. Ce qui suscite souvent entre néo- et anciens *oulamas* (de l'arabe *'ulema*, les savants) de fréquents conflits ouverts. Ainsi, les contradictions et l'instabilité permanentes s'accroissent au sein des communautés et les causes furent attribuées à la nouvelle élite. La légitimité de leur savoir par rapport à celle de leurs aînés fut mise en doute par beaucoup de fidèles musulmans. Les exemples de points de contradiction sont multiples ; citons-en quelques uns pour fixer les esprits.

Au niveau du dogme, les arabisants refusent la répétition par le muezzin de *allahu akbar* (Dieu est grand) après l'imam au cours de la prière en groupe restreint. Interdiction est faite à la femme de sortir de la maison conjugale, même pour aller à la mosquée (exceptés les cas de force majeure comme par exemple les soins médicaux). Au cas échéant, elle doit être voilée et cacher tout son corps. Au plan culturel toute sorte de loisir profane est prohibée. Les confréries religieuses sont perçues comme des innovations, des pratiques hérétiques ; il en est de même pour la thaumaturgie, le maraboutage (port du talisman, divination) ; la commémoration de la naissance du prophète et le culte des saints sont considérés comme de l'idolâtrie et de l'exploitation des disciples par les *shaykhs* et marabouts soufis.

Les critiques de l'élite moderne ne s'arrêtent pas seulement aux aspects dogmatiques et spirituels de l'Islam. Les « anciens » dignitaires religieux en place ne sont pas épargnés. «Comment des musulmans peuvent-ils se laisser guider par des aveugles ignorants?», questionna l'un d'eux. Cela est d'autant plus choquant que dans toutes les communautés islamiques l'imamat n'est fondé que sur des principes héréditaires au sein d'un nombre restreint de familles (cf. supra). De plus, c'est cette ancienne notabilité qui a en mains les postes stratégiques de l'UIB. Ce qui lui a valu le statut de représentant légal, porte-parole des musulmans auprès de l'État.

Il est évident qu'un tel savoir, une telle vision de l'Islam qui met en cause à plusieurs égards l'Islam vécu, pratiqué, enseigné et transmis de générations en générations depuis la nuit des temps, ne soit pas facilement compris par la grande masse des musulmans, qui, indirectement, se sent montrée du doigt. Encore faudrait-il que cela laisse indifférentes les aînés directement interpellés. Très rapidement, les diplômés furent taxés de *setan* (*saytan* en arabe qui veut dire diable) au service des «pétrodollars saoudiens» et leur savoir de «savoir nou-

veau». Des sobriquets péjoratifs leur furent attribués. Par exemple, à Parakou, ils sont surnommés les sankalamis.¹⁹ A Djougou, ils se font appeler et sont reconnus sous le nom de *daulîyu* (du mot arabe *daulî*, «État») qui signifie, non sans une considération un tant soit peu gouguenarde du côté de leurs adversaires, «les revenus des pays arabes». A Kandi comme à Malanville, l'ancien nom «étudiants arabes» sous lequel ils étaient connus a fini par céder la place au terme *Yan izala*. Cette appellation leur est attribuée non seulement en raison de leurs liens étroits avec leurs collègues wahhabites fondamentalistes du Niger et du Nigeria, mais également du fait des conflits fréquents qu'entraînent leurs prédications. De ce fait aux yeux de leurs détracteurs (très nombreux à Kandi qu'à Malanville), un *Yan izala* n'est rien d'autre qu'un homme de *fitina* (mot arabe *fitna* ayant le sens de «problème, trouble»). A Porto Novo, leur faible influence sociale, leur fait toujours bénéficier de l'ancienne appellation d'«étudiants arabes». Pendant longtemps donc (et de nos jours encore) cette représentation satanique de l'élite moderne a été répandue et maintenue par les traditionalistes, ce qui exacerba son inconfort social.

Cependant, loin de se laisser abattre moralement par ces adversités et stéréotypes négatifs, les arabisants considèrent cela plutôt comme «une épreuve divine», de même que leur «mission de re-islamisation» des communautés musulmanes tombées dans la *jâhiliya* (barbarie caractéristique de l'état des sociétés arabes préislamiques). Au contraire cela leur a permis de faire une analyse plus fine des enjeux et des rapports de force. En effet, au nombre des facteurs d'influence et de légitimité des anciens, figurent en bonne place leur savoir islamique et leur monopole du pouvoir politico-religieux. Tandis que le premier facteur leur permet d'être des „interprètes inspirés de l'Islam populaire“, ils doivent au second leur représentation légale de l'*umma* auprès de l'État et de l'UIB, et aussi des avantages multiples et des réseaux relationnels subséquents. A partir de cet instant les enjeux et les stratégies sont clairs et se définissent par le savoir et le pouvoir politico-religieux (l'imamat). Si le premier est à délégitimer, le second est à conquérir par l'arabisation.

Stratégies de conquête de l'espace islamique

« Si les anciens ont la main mise sur les fidèles c'est en raison de leur petit savoir et de l'ignorance de la grande masse des croyants», faisait remarquer le président des *daulîyu* de Djougou au cours de notre entretien du 11 décembre. Cette remarque est un axiome, du moins dans l'entendement de la quasi-totalité des diplômés que nous avons rencontrés. Dans cette perspective la seule stratégie efficace pour faire connaître sa connaissance, sa vision et de la faire accepter, c'est de l'inculquer et de la divulguer à travers son enseignement dans des institutions éducatives plus adéquates: les écoles arabes.

Désacralisation par la démocratisation de la langue arabe

Les diplômés arabophones jugent bon de revaloriser l'enseignement religieux voire tout le système éducatif traditionnel. A la place des écoles coraniques classiques vont désormais naître les *madrassa* (écoles modernes dont les infrastructures et le fonctionnement sont calqués sur le modèle occidental). Ces *madrassa* seront le centre de transmission de leur savoir et de la démocratisation par excellence de la langue arabe et, par conséquent, des foyers de formation

¹⁹ Personne à Parakou, parmi nos interlocuteurs n'étaient en mesure de nous dire ni l'origine, ni la signification de ce mot qui a une connotation arabe. Cependant, il révèle un sens péjoratif reconnu de tout le monde. C'est d'ailleurs pour cette raison que les arabisants de Parakou n'aiment pas qu'on les appelle ainsi.

des militants wahhabites. Sous cet angle, les écoles arabes s'apparentent à biens des égards à celles construites par les colonisateurs au début du XIX^e siècle au Mali et au Sénégal notamment (Harrison 1988: 57). De même que les *madrasas* coloniales avaient pour objectif fondamental la formation des auxiliaires musulmans acquis à la cause coloniale, les *madrasa* des *dauliyu* visent l'élargissement de l'élite nouvelle par l'enrôlement des jeunes dans leur vision islamique. Cependant, les *madrasa* des arabophones se singularisent par leur ambition de désacralisation de la langue arabe par sa démocratisation. La mise à portée de main partout de l'arabe «propriété» d'une minorité privilégiée qui s'en sert uniquement à des fins liturgiques et, de ce fait, bénéficie de prestige et d'influence, conduirait d'une part à donner un crédit à la connaissance des „démocratisateurs“ de l'arabe et à diminuer l'influence de ses anciens „propriétaires“. La langue arabe passerait de son statut traditionnel purement religieux à celui de simple moyen de communication. En sus, l'aptitude à lire et à comprendre l'écriture arabe et, partant, des textes islamiques sans intermédiaire, permettrait d'avoir une compréhension personnelle voire objective de ces textes et à prendre conscience du «faux savoir des anciens» ; cette prise de conscience pourrait susciter chez les jeunes leur libération du joug des anciens clercs.

Donc l'arabisation apparaît comme un moyen à la fois de légitimation de son propre savoir et de délégitimation de celui de son adversaire. Elle est aussi un moyen de valorisation socio-économique en ce sens qu'elle contraint les arabisants réformateurs à construire des *madrasa*, et à se promouvoir à travers l'enseignement (même si les $\frac{3}{4}$ n'ont pas de salaire).

Fort de ces considérations, les diplômés arabes se sont lancés dans la construction des *madrasa* que fréquentent des centaines d'élèves originaires surtout des villages et pays environnants.²⁰ A Porto Novo, Parakou et Malanville par exemple les élèves natifs du milieu représentent à peine 20% du total. Djougou, avec 70% d'élèves autochtones, fait exception à cette règle. La forte fréquentation des *madrasa* par les élèves originaires de campagnes s'explique par l'intensité des activités de prosélytisme et de «courtage» au sens de Bierschenk (Bierschenk et al. 2000:7). Par le biais de cette deuxième activité, beaucoup de villages ont bénéficié d'importantes infrastructures sociocommunitaires réalisées par une dizaine d'ONGs islamiques. Au début de la mise en application de leur projet de réforme dans les villes, plusieurs conflits ont éclaté entre eux et les anciens qui les ont traités de *saytans* et d'irrespectueux des valeurs traditionnelles. A cet antécédent est lié en partie le refus actuel des traditionalistes d'envoyer leurs enfants dans ces *madrasa* considérées comme des creusets de perdition. «Nous ne voulons pas que nos enfants, leurs jeunes frères, deviennent des *saytan* comme eux», rétorquait l'imam de la mosquée centrale de Malanville. Une autre raison évoquée surtout dans les villes comme Parakou et Porto Novo, est le non accès à l'emploi auquel conduit l'enseignement dans les *madrasas*.

En effet, la nouvelle élite ne parvient pas encore à donner une orientation pragmatique au contenu de son programme d'enseignement qui, en dehors de sa dépendance aux matières

²⁰Citons quelques *madrasa* que nous avons pu visiter. Porto-Novo compte une dizaine d'écoles arabes dont deux grands collèges et une école primaire à enseignement mixte (enseignement des matières religieuses et profanes selon le programme officiel en vigueur au Bénin). À Parakou on a pu dénombrer 7 écoles arabes dont un grand collège et un Centre de formations *al-Huda* (constitué d'une école primaire publique et coranique, d'un orphelinat et d'un centre d'enseignement ménager. Kandi compte 2 Collèges, Malanville et Djougou chacune 3 écoles arabes premier cycle et un grand collège à Djougou. A l'enceinte de l'université nationale du Bénin, gît l'Institut de langue Arabe et de la Culture Islamique (ILACI) qui accueille entre autres les élèves issus des collèges ci-dessus cités.

dispensées dans les pays donateurs de bourses d'étude (sciences religieuses classiques), se distingue particulièrement par sa disparité d'une école arabe à une autre. Le manque de coordination des activités entraînant la souveraineté organisationnelle de chaque école justifie la non reconnaissance par l'État de leur statut en tant qu'école au même titre juridique que les écoles non confessionnelles et de leurs diplômes délivrés. Dans le contexte actuel, le nombre de bourses a beaucoup diminué et leur acquisition devient de plus en plus difficile. Ceux qui sont revenus et sont au chômage se convertissent dans d'autres activités informelles, travaillent bénévolement dans leurs anciennes écoles, ou créent la leur. Il en est de même pour ceux qui sont en attente d'une bourse.

La conquête du champ socioreligieux urbain n'est pas dévolue à la seule politique de désacralisation par la démocratisation de l'usage de la langue arabe. Pour cette „œuvre pieuse“ sont mises à contribution plusieurs autres stratégies parmi lesquelles des tentatives d'insertion à l'imamat classique et la segmentation stratégique du pouvoir spirituel des anciens.

Des tentatives d'insertion dans l'imamat traditionnel à la multiplication des lieux de culte

A titre de rappel, les diplômés de Médine n'ont pas été formés uniquement pour épurer les mœurs islamiques, mais aussi pour guider l'*umma*. C'est fort de cela que ça et là des tentatives de positionnement de certains de ces diplômés à l'imamat de l'*umma* locale détenu par les familles et les clans héréditaires ont été observées, non sans entraîner de conflits.

A Djougou l'Islam aurait été introduit par les Boogou d'origine Peul du Mali et les Mandè d'origine Haoussa du Nigeria. C'est pour cette raison que ces deux clans sont les seuls habilités à fournir des imams. Cependant, à une certaine période, faute de trouver un candidat valable lorsque que ce fut le tour du clan Mandè d'assumer cette fonction, le choix se porta sur l'imam Tamimou maternellement du clan Mandè et paternellement du clan Tchabarè. L'imamat connu ainsi une ouverture sur les Tchabarè. A la mort de l'imam Alfa Abdou Rahman en 1999, ce fut le tour des Mandè de fournir leur candidat. C'est alors que les arabisants encouragèrent Alfa Daoudou parent à l'ancien imam Tamimou issu du clan Tchabarè à poser sa candidature. En effet, alfa Daoudou est un érudit de tendance anti-soufie notoire. Son érudition lui a valu pendant longtemps le poste de prêcheur à la mosquée principale. Ses enfants et ses élèves constituent la majeure partie des diplômés arabes de Djougou. Cette candidature fut rejetée par le collège électoral de l'imam prétextant que les Tchabarè ne sont pas éligibles. «Comment peut-on se prétendre être le propriétaire d'une chose qu'on a empruntée ? L'imamat avait été prêté aux Tchabarè. Cela ne veut pas dire qu'ils sont d'office inclus parmi les héritiers de l'imamat» (entretien du 3 août 2000 avec le *Bapkarakpé* membre influent du conseil électoral de l'imam).

A Parakou le scénario n'est guère différent. En janvier 1996, à la mort de l'imam central Alfa Saki de la commune Yéboubéri, les diplômés arabes proposèrent leur candidat Aliou-Laye en concurrence avec son ancien maître Al-Haj Adamou. Leur candidature fut taxée de manque d'égard aux vieilles barbes et de non-respect à la règle de la prééminence. Elle connut une vive opposition²¹.

²¹ Le conflit de l'imamat au sein des communautés islamiques béninoise entre anciens et nouveaux clercs en vu d'un changement de l'ordre classique est un peu partout manifeste. Un autre exemple amplement analysé par Edouard Wallace est le cas de Pèrèrè (bourg au nord Bénin) éclaté en 1993 (voire Edouard Wallace 1998 : 110)

Marginalisée et décidée à officier aux prières de vendredi, la nouvelle élite s'est lancée dans la construction de mosquées dans les villes et dans les campagnes qu'elle a érigées en cathédrales de prière de vendredi. Par opposition au système classique d'imamat qu'elle critique, elle a organisé des groupes d'imams qui président les prières de vendredi dans ces mosquées par rotation (système très en vigueur chez les arabisants de Djougou). Ainsi à Djougou, sur dix des mosquées de vendredi, neuf appartiennent aux *Dawliou* ; à Parakou les *Sankalami* n'en ont que deux sur la douzaine qu'en compte cette ville et ils sont à couteaux tirés au quartier Zongo sur une troisième avec les anciens clercs du quartier. A Porto Novo c'est plutôt dans la campagne que les arabisants ont trouvé refuge. A Malanville, après moult péripéties et accrochages avec les notables traditionnels, les *Yan Izala* ont obtenu à partir de mars 2001 une mosquée. L'intronisation à Cotonou de Habib (de tendance *wahhabite* notoire) à la plus grande mosquée de vendredi au Bénin (quartier Zongo) constitue pour la nouvelle élite un grand pas dans sa conquête du monopole de la gestion du bien du salut.

Conclusion

A la lumière de tout ce qui précède, il ressort qu'au Bénin, l'élite moderne musulmane en général et notamment celle issue de l'université islamique de Médine, se trouve dans une situation sociale ambiguë. Faite d'intellectuels formés dans des institutions islamiques et vivant dans une société qui ne reconnaît que des compétences acquises dans des universités occidentales, cette élite se trouve marginalisée au regard des fonctions publiques et de la redistribution des ressources nationales. Si cette marginalité n'est pas mal ressentie par beaucoup de ses victimes qui, tant bien que mal, gagnent leur vie dans les *madrassa* et les ONGs caritatives, elle témoigne de l'idée générale selon laquelle les écoles arabes, contrairement aux écoles publiques et confessionnelles catholiques, ne conduisent qu'au chômage. Rien de vraiment étonnant dans cet état de fait; mais ce qui paraît très paradoxale est la situation problématique traduite par les difficultés d'insertion dans sa propre communauté religieuse à laquelle cette élite est confrontée. C'est pour maîtriser cette situation insupportable et réelle qu'elle déploie des stratégies allant de la désacralisation de la langue arabe par le biais de sa démocratisation, à la multiplication des lieux de culte, en passant par les tentatives de positionnement des siens dans l'ordre classique de l'imamat et le prosélytisme ambulancier. Cependant, ces stratégies fort soutenues par les „pétrodollars arabes“ sont-elles des moyens efficaces dans des communautés socialisées par et dans l'"Islam noir" aux bons soins des « aînés traditionnels »? Si une quelconque réponse s'avèrerait précoce, un indicateur objectivement vérifiable qui joue à l'encontre du projet de réforme de cette nouvelle élite est les multiples difficultés internes auxquelles elle est confrontée. En effet, les nouveaux cadres sont loin de constituer un tout homogène. C'est le chacun pour soi (souveraineté des écoles, des universités, des associations, des ONGs) par delà leurs multiples traits communs discriminants. Le souci de la sauvegarde des intérêts individuels et sous-groupeux prime sur l'hégémonie collective. Ce qui se matérialise par leur incapacité à se doter d'une organisation juridique nationale fonctionnelle et d'une autorité centrale à même de mettre de l'ordre. Cela signifie peut-être aussi qu'il n'y pas en l'occurrence de véritable projet de la nouvelle élite – au sens d'une stratégie collectivement définie – mais plutôt une configuration que l'on retrouve un peu partout – l'émergence de cette nouvelle génération – et qui serait le fruit de tendances convergentes non concertées.

Références

- Abdoulaye, Galilou (1997): *Dynamique organisationnelle et portée politique de l'Islam à Kandi*, Mémoire de maîtrise de sociologie et anthropologie. Cotonou: Université Nationale du Bénin (unpubl.).
- Bako-Arifari, Nassirou (1994): *La question du peuplement Dendi dans la partie septentrionale de la République Populaire du Bénin: le cas du Borgou*, Mémoire de maîtrise d'histoire et d'archéologie. Cotonou: Université Nationale du Bénin (non publié.).
- Bierschenk, Thomas. & Olivier de Sardan, Jean-Pierre, (1998): *Les pouvoirs au village*. Paris: Karthala.
- Brégand, Dénise (1998): *Commerce caravanier et relations sociales au Bénin, les wangara du Borgou*. Paris: L'Harmattan.
- Brégand, Dénise (1999): "Les wangara du Nord-Bénin face à l'avancée du fondamentalisme". *Islam et sociétés au sud du Sahara*, n°13. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'Homme: 91-102.
- BÜTTNER (F.), 1998, "The Fundamentalist Impulse and the Challenge of Modernity" In H. Buchholt & G. Staut *Islam, Motor or Challenge of Modernity*, Yearbook of the Sociology of Islam, Hamburg, Lit Verlag: 57-79.
- Dramani-Zakari, Issifou (1981) "Routes de commerce et mise en place des populations du Nord du Bénin actuel". In: *2000 ans d'histoire africaine – Le sol, la parole et l'écrit. Mélanges à Raymond Mauny*. Paris: Société Française d'Histoire d'Outre Mer: 655-672.
- Dramani-Zakari, Issifou (1999): *Djougou: Commerce international et multiculturalité. Un essai d'histoire sociale et culturelle de Zougou-Wangara du XIVE à l'aube du XXIe siècle*. Université de Paris VIII: CERASA.
- Harrison, Christopher, (1988): *France and Islam in West Africa, 1860-1960*. London: Cambridge University Press.
- Hiskett, Mervyn (1984): *The Development of Islam in West Africa*. London/ New York: Longmans.
- Levtzion, Nehemia (1968): *Muslims and Chiefs in West Africa*: London: Oxford University Press
- Lombard, Jacques (1965): *Structures de type „féodal“ en Afrique noire: Étude des dynamismes internes et relations sociales chez les Bariba du Dahomey*. Paris: Mouton.
- Marty, Paul (1926): *Étude de l'Islam au Dahomey : le bas Dahomey, le haut Dahomey*. Paris: Ernerst, Leroux.
- Moussa, Mouhamadou (1994): *Contribution à l'histoire de l'Islam à Kandi*, Mémoire de maîtrise d'histoire et d'archéologie. Cotonou: Université Nationale du Bénin (unpubl.).
- Orou-Coubou, Osséni (1997): *L'Islam en pays baatonou au XIXe siècle*. Mémoire de maîtrise d'histoire et d'archéologie. Cotonou: Université Nationale du Bénin (unpubl.).
- Schulze, Reinhard (1993): "La da'wa saoudienne en Afrique de l'Ouest". In Otayek, René: *Le radicalisme islamique au sud du Sahara : Da'wa, arabisation et critique de l'occident*. Paris: Karthala : 21-35.

Wallace, Edouard (1998): "Consensus et contradiction à Pèrèrè (Borgou)". In Bierschenk, Thomas & Olivier de Sardan, Jean-Pierre: *Les pouvoirs au village*. Paris: Karthala: 101-120.