

Le rôle de l'islam dans la société mauritanienne contemporaine

AU moment de l'indépendance de la Mauritanie, il ne serait venu à l'idée de personne de s'interroger sur le statut ou la fonction de l'islam dans le nouvel État. A l'intérieur du pays, sous la tente ou la case, l'évocation de la figure du président de la République, Mokhtar ould Daddah, ne rencontrait qu'indifférence ou plaisanteries sur ce « petit marabout » inconnu ou peu connu hors son Trarza d'origine. A son sujet, le seul point suscitant un intérêt gêné était son mariage avec une Française, une « nazaréenne ». Ce qui pouvait, par contre, provoquer une discussion, c'était la notoriété de tel ou tel cheikh de telle tribu, l'enseignement et les élèves de tel autre, le succès de telle branche mauritanienne ou sénégalaise de confrérie. Mais l'islam en tant que tel n'était pas une question : il allait de soi puisque tout le monde était musulman.

L'appellation « République islamique de Mauritanie » ne voulait rien dire d'autre, alors qu'aujourd'hui des autorités religieuses de Nouakchott s'enorgueillissent de ce que l'État mauritanien « est le premier dans le monde à porter à sa naissance « République islamique ». C'est après qu'est venue la République islamique du Pakistan puis celle d'Iran » (1). C'est cet écart ou cette évolution entre l'islam, pratique commune au moment de l'indépendance et l'islam, réglementation étatique de ces dernières années, qui représente un des traits les plus marquants de la Mauritanie contemporaine.

État et islam

En réalité, la vie islamique s'est trouvée prise dans un processus d'étatisation qui a affecté également tous les secteurs de la vie

des populations. La progressive mainmise de l'État sur la société civile s'effectue suivant le modèle standard de l'État-nation occidental, avec le paradoxe considérable que ce modèle tente de se mettre en place en Mauritanie au moment même où, dans le monde, il traverse la crise politique la plus aiguë de son histoire, à la fois par son incapacité à gérer l'hétérogénéité ethnique, culturelle, linguistique, religieuse de ses citoyens et par son incapacité à faire face aux besoins économiques et sociaux de ses administrés.

En ce qui concerne les activités islamiques, elles s'organisent, dans le cadre de cet État-nation, suivant un schéma ressemblant fort à celui des États maghrébins ou moyen-orientaux. Des ministères de tutelle prennent en charge ce qui est censé relever de l'islam. Il en est ainsi en général du culte, de la justice et de l'enseignement religieux. Par contre, des divergences apparaissent, au sein de ces États, lorsqu'il s'agit de légaliser des associations ou des partis religieux à objectifs politiques.

Pendant de longues années après l'indépendance, la mosquée de Nouakchott est apparue comme un bâtiment curieux, isolé entre les édifices ministériels, ceux de l'état-major et l'aéroport. De même, son imam, Bouddah ould Boussari, a été, pendant longtemps, le seul imam désigné et fonctionnant dans le cadre national-étatique. Cette mosquée était le symbole d'un futur contexte urbain et étatique qui s'est fait attendre car, jusqu'à ce moment et encore bien plus tard, à l'exception des petites mosquées de village ou de cités anciennes, la prière s'est le plus souvent faite là où les gens se trouvaient, quelque part dans la *badîya* — le désert à pâturages — ou, au mieux, à l'intérieur d'un enclos (*zrîba*) délimité par des branches d'épineux pour éviter les souillures des animaux. A ces époques, même avec la concentration humaine d'une cité comme celle de Zouerate, le modèle de la mosquée-enclos a prévalu, les pierres de la Kedîya d'Ijjil remplaçant les épineux (2).

Trente ans plus tard, Nouakchott compte au moins vingt-cinq mosquées officielles dont les imams, au nombre d'une cinquantaine, sont nommés et subventionnés par le ministère de la Culture et de l'Orientation islamique. Les mosquées dites régionales sont desservies par une autre cinquantaine d'imams, également désignés et parfois dépêchés par Nouakchott, même si quelques imams de village, à charge traditionnellement héréditaire, parviennent parfois à obtenir une reconnaissance officielle.

Le développement du monde des mosquées (à la fois bâtiments et personnel religieux) obéit certes à une dynamique interne mau-

(1) Cheikh Mohamed Salem ould Abdel Wedoud, *Horizons*, n° 778, 22 février 1994, p. 3.

(2) La direction de la Miferma avait en son temps formellement promis l'édification

d'une mosquée à Zouerate, mais n'a jamais tenu sa promesse, construisant par contre une chapelle des plus européennes pour le culte catholique.

ritanienne, liée à l'urbanisation et à l'étatisation mais il correspond aussi à une vague de fond qui s'est répandue, entre autre, sur l'ensemble du Nord de l'Afrique à partir des années 1970 et qui a vu proliférer la construction de mosquées jusque dans les coins les plus reculés. La gigantesque mosquée Hassan II à Casablanca apparaît dans ce mouvement comme une sorte d'aboutissement. Paysans, villageois, commerçants, émigrés, d'un côté, États musulmans pétroliers de l'autre, ont investi, souvent sous la pression ou la concurrence, des sommes considérables dans cette nouvelle islamisation architecturale. La Mauritanie n'a pas échappé à ce courant transnational, d'inspiration orientale, et les mosquées récentes sont présentes à Nouakchott comme dans les villages des bords du fleuve Sénégal.

Marabouts, imams, muftis

Il sera important de suivre, sur le plan du personnel religieux affecté au culte, les conséquences politiques et sociales de cette mini-révolution statutaire où l'imam nommé est venu détrôner de son privilège familial héréditaire l'imam-marabout ou le cheikh-imam. La mise en cause du statut et surtout de la fonction religieuse héréditaire apparaît aujourd'hui comme une revendication importante et parfois violente de certains jeunes formés au Moyen-Orient et qui aspirent à bousculer et à remplacer l'ancienne classe maraboutique héréditaire. L'État va assurément dans ce sens en prenant sous sa coupe et en fonctionnarisant le personnel religieux des mosquées. L'exercice de la religion est devenu l'exercice d'un emploi et non plus la gestion d'une fonction religieuse et sociale établie.

Regardant sans doute du côté des États qui ont mis en place un poste officiel de « mufti de la République » (Tunisie, par exemple), la Mauritanie de la nouvelle constitution (1991) a créé un Haut Conseil islamique, composé de cinq membres, qui « se réunit à la demande du président de la République et formule un avis sur les questions à propos desquelles il est consulté par le président de la République » (titre IX, art. 94). L'actuel président du Conseil islamique semble bien conscient de la subordination possible du religieux au politique dans cette nouvelle organisation constitutionnelle. Dans un entretien publié par le quotidien national *Horizons* (22 février 1994, p. 3), il déclare « ne pas souhaiter, tant qu'il est à la tête de ce Conseil, faire de *fatwa* » (proclamation d'un avis juridique sur une question précise). Il souligne « les préoccupations autres que religieuses » dans la création d'une fonction de mufti et évoque le cas de la Turquie. Finalement il indique que la fonction de mufti provient essentiellement d'un consensus général sur une personne « en raison de la qualité de ses connaissances et de

sa pratique religieuse » et, en conséquence, il estime que cette fonction ne devrait pas être attribuée par l'État car cela la soumettrait à la volonté du politique (3).

L'institution de l'islam

Bien évidemment, pour estimer le futur de l'évolution du personnel religieux, il faut regarder également du côté des confréries islamiques qui, en investissant, elles aussi, l'espace urbain avec leurs *zâwiya* de différentes obédiences, font preuve d'adaptation et de dynamisme dans le nouveau contexte urbain et étatique mauritanien.

Un phénomène similaire de contrôle étatique s'est étendu à l'enseignement islamique traditionnel des *mahazras* qui ont, durant ces derniers siècles, formé l'élite intellectuelle mauritanienne, spécialement maraboutique. Pour pouvoir bénéficier des subventions de l'État, ces dernières doivent être reconnues et recevoir un visa officiel accordé par le Secrétariat à la lutte contre l'analphabétisme et à l'enseignement originel. C'est donc par le biais de leur financement que les *mahazras* rentrent dans l'orbite de l'administration publique. Rappelons que dans leur situation antérieure, ces écoles supérieures traditionnelles vivaient des dons des familles des élèves et des efforts du voisinage tribal ou villageois d'implantation de la *mahazra*.

Il est intéressant de noter qu'à Nouakchott, les *mahazras* s'institutionnalisent et s'anonymisent à travers une dénomination générale (ex. « Institut Ousmane Ibn Affân », du nom du 3^e khalife de l'islam). Dans les régions, par contre, persiste le principe de la personnalisation de l'enseignement et la *mahazra* est celle d'un tel, fondateur ou directeur actuel de l'établissement. Signe des temps : l'État se préoccupe de l'emploi des élèves sortant des *mahazras* et agit dans le sens d'une insertion professionnelle plutôt technique que religieuse ou intellectuelle. C'est ainsi qu'un centre de formation professionnelle, créé à l'initiative du chef de l'État et financé par la Banque islamique de développement a été inauguré le 16 janvier 1994. Destiné aux « sortants » des *mahazras*, il leur propose des ateliers de mécanique, de menuiserie, de construction, d'électricité, en plus d'une mosquée, de logements et de bureaux.

On retiendra encore, au sommet de l'édifice de l'enseignement islamique, l'ISERI (Institut supérieur d'enseignement et de recherche islamique), de financement saoudien, sous contrôle étatique (ministère

(3) Le quotidien *Horizons* publiait dans son n° 748 du 18 janvier 1994 un encart publicitaire électoral (élections municipales) où l'on pouvait lire : « Dans ce cadre, les

imams des mosquées et les enseignants des mahazras ont publié un communiqué dans lequel ils ont assuré les listes PRDS (parti au pouvoir) de leur soutien sans faille... »

de la Justice et de l'Orientation islamique) qui forme, avec plus de 500 étudiants en moyenne, des cadres publics pour les activités religieuses : magistrats, enseignants du secondaire, sermonnaires de mosquée, etc.

L'exercice de la justice (islamique) qui était, dans les années de l'indépendance, largement local (cadi de tribu, de village), a été intégré, ces dernières années, dans un ensemble unique qui relève entièrement de l'État et qui se déclare islamique (4). Contrairement à ses voisins maghrébins, la Mauritanie n'a pas créé une nouvelle législation, sur le statut personnel par exemple mais a fait fonctionner le droit occidental (dit positif) sur la base d'un droit exclusivement musulman, relevant de l'école malikite. Dans ce cadre, le droit pénal musulman (*al-hudûd*), appliqué très sévèrement en 1983, tout en restant en vigueur, n'a plus été sollicité à partir de 1984 ; on insiste aujourd'hui sur « les conditions très difficiles de son application » (ministre de la Justice et de l'Orientation islamique) (5).

Compte tenu de cette évolution vers un islam d'État, il semble tout à fait symptomatique que la question d'un parti islamiste se soit fait jour. A la veille des élections présidentielles, en novembre 1991, une demande d'homologation d'un parti dénommé *al-Umma* (la nation musulmane) est déposée auprès du ministère de l'Intérieur. Provenant, semble-t-il, de la mosquée du 5^e arrondissement de Nouakchott, la demande se heurte à un refus officiel immédiatement critiqué par des candidats de l'opposition (ould Daddah, UFD ; ould Mah, UPDS). Les protagonistes de la demande — plusieurs imams et « professeurs » (*ustâdh*) — expliquent, lors d'une réunion à la mosquée, que « l'islam est opposé au pouvoir infidèle, injuste et corrompu, qu'il prend pour base la *shûrâ* (consultation) et le libre choix du dirigeant et qu'il refuse, pour ces raisons, tout pouvoir putschiste (*inqilabî*) ou monarchiste (*malikî*), pouvoirs décadents majoritaires dans les pays musulmans aujourd'hui ». Selon eux, « le parti *Umma* n'est pas lié à l'étranger (*bi-l-khârij*), n'a aucune base tribale (*qabilî*), raciale (*'irqî*) ou ethnique (*qawmî*). Le fait de vouloir créer un parti islamique ne veut pas dire non plus que les autres partis soient infidèles (*kâfira*). L'interdiction ne témoigne ni du sens de la liberté ni de celui de la démocratie ». Le « professeur » qui a dirigé la réunion, après avoir fait des commentaires sur le *jihâd* dans un sens pacifique et s'être abrité à l'ombre de la constitution de la *charia*, a lu une lettre de soutien au parti, rédigée par des imams de mosquée de Nouakchott (6).

(4) Ph. Marchesin, « Juge moderne et droit musulman : le cas de la Mauritanie », *Afrique contemporaine*, n° 156, 1990, 261-266.

(5) « Charia. Le recentrage », *Le Soleil*, n° 4740, décembre 1985, p. 26.

(6) Hebdomadaire *Al-Qâfila*, n° 1, 4 décembre 1991, p. 2.

La présence d'un courant islamiste parmi le personnel des mosquées montre que la question du rapport du religieux au politique est diversement interprétée, mais aussi qu'elle est directement favorisée par le processus à la fois de concentration et d'élargissement du pouvoir étatique qui a ainsi fait entrer l'islam dans son jeu.

Constant Hamès
CNRS — EHESS