

Gilbert Lamblin TAGUEM FAH* Théodore TAKOU**

**DYNAMIQUE GÉNÉRATIONNELLE, QUÊTE DE LÉGITIMITÉ
ET TRANSFORMATION DE L'IDENTITÉ MUSULMANE
DANS LA VILLE DE DOUALA-CAMEROUN**

GENERATIONAL DYNAMICS, THE QUEST FOR LEGITIMACY
AND THE TRANSFORMATION OF THE MUSLIM IDENTITY
IN DOUALA CITY, CAMEROON

-Abstract-

This study analyses the dynamics of Islam and of the Muslim communities in Douala city, from a generational point of view. The study focuses on the comparison between the "slices of life" of the old generations (1970-1980) and those of the new generations (1990-2000). The data was collected taking into account the category and the generation of the subjects focused on, so as to emphasise the personal spiritual evolution and the interactions developed by the subjects with their own generation and with persons not belonging to it.

An extremely interesting subject is the dichotomies between Arabophone believers and the Francophone believers. Highlighting the social contexts in which the adhepts of Islam act, their communication and promotion strategies, meant to give legitimacy to their presence in Douala, are other aspects that the study focuses on.

Keywords: Islam, generational dynamics, Douala, religious behaviour

**DINAMICĂ GENERAȚIONALĂ, LEGITIMARE ȘI TRANSFORMARE A
IDENTITĂȚII MUSULMANE ÎN ORAȘUL DOUALA-CAMERUN**

-Rezumat-

Acest studiu analizează dinamica Islamului și a comunităților musulmane din orașul Douala dintr-o perspectivă generațională. Studiul se concentrează pe comparația dintre « feliile de viață » ale vechilor (1970-1980) și noilor generații (1990-2000). Datele au fost colectate ținând seama de categoria și de generația subiecților vizați, astfel încât să fie posibilă evidențierea evoluției spirituale personale

* Directeur du COREDEC (Community Research and Development Center) Ngaoundere et Humboldt Research Fellow, Zentrum Moderner Orient, Berlin (tafagila@yahoo.fr).

** Research Fellow, Community Research and Development Center (COREDEC), Ngaoundéré, Cameroun. (t_theo_99@yahoo.fr).

și a interacțiunilor pe care subiecții le dezvoltă cu propria generație și cu persoanele din afara ei.

Un subiect extrem de interesant îl reprezintă dihotomiile existente între credincioșii arabofoni și cei francofoni. Evidențierea contextelor sociale în care adepții islamului acționează, strategiile de comunicare și promovare, menite să legitimizeze prezența acestor actori în Douala, sunt alte aspecte vizate în cuprinsul studiului.

Cuvinte cheie: Islam, dinamică generațională, Douala, comportament religios

Introduction et orientation

Douala est la capitale économique du Cameroun. C'est, en terme démographique¹, la plus importante ville mais aussi la ville la plus hétérogène de ce pays d'Afrique centrale. Du fait du foisonnement de ses activités économiques et de sa position stratégique (ville portuaire), Douala est le principal point de chute ou d'attraction des populations migrantes du Cameroun. C'est l'espace urbain le plus actif et le plus cosmopolite du Cameroun. La diversité socio-ethnique de cette ville renvoie à la pluralité des traditions historiques sous-tendues par des pratiques religieuses qui relèvent à la fois des croyances traditionnelles locales, de la chrétienté et de l'islam. Une cartographie spirituelle de Douala fait ressortir une forte communauté chrétienne - dont les origines remontent environ à 1840 - qui côtoie une communauté musulmane composite - dont les adeptes sont à la fois nationaux et étrangers - et dynamique - en termes quantitatif mais aussi qualitatif - qui se recompose en transformant, de façon significative, l'identité de cette importante métropole urbaine. C'est cette dernière communauté établie au début du XXe siècle (Ca.1912) qui sera au centre de cette réflexion. Elle à l'avantage de présenter en concentré, l'essentiel des situations conflictuelles émergentes et d'être considérée, par les «promoteurs du projet de la nouvelle société islamique»², comme l'une des plus dynamiques, comme la ligne de front, le lieu de prédilection

¹ D'après le schéma directeur d'aménagement urbain, la population doualaïse s'évaluait à 1.500.000 âmes en 1990. Et, si l'on admet avec les responsables municipaux que, chaque année, la population de la ville augmentent de 100.000 habitants sous les effets conjugués de l'accroissement naturel et du flux migratoire, Douala devrait compter environ 3.500.000 habitants en 2010 contre 2.000.000 d'habitants pour Yaoundé, la capitale politique.

² Hamadou, Adama, «Islam et sociétés au Nord-Cameroun (fin XIXe-XXe siècle)», Dossier présenté en vue de l'Habilitation à Diriger les Recherches (HDR), Rapport de Synthèse, Université de Provence, Année Académique 2003-2004, p. 37.

pour l'accomplissement du nouveau «jihad»³. En effet, cette métropole économique régionale expérimente, entre 1970 et 1980, une forme de coexistence entre la toute première génération d'agents religieux ayant bénéficié d'une bourse d'étude dans les pays arabes et de retour au pays et les *modibe* (sing : *modibo*) traditionnels⁴.

Le retour de ces «jeunes intellectuels fiers de leurs maîtrise de l'arabe et conscients de leur pureté littéraire»⁵, commence à bousculer l'*establishment* religieux local. Leurs actions frustreront les marabouts traditionnels qui voient leur influence diminuer. A ces boursiers de retour se double, au début des années 1990, une nouvelle génération d'agents/acteurs religieux, dont la particularité est de mettre l'accent sur le prosélytisme religieux ou *da'awa* en s'attachant à investir l'espace urbain par la création des associations ou des centres culturels islamiques, la construction de nouvelles mosquées, etc.

Au sein de cette nouvelle génération d'acteurs islamiques, la plupart ont poursuivi des études au Soudan, en Egypte, en Arabie Saoudite et même en Iran. Leur connaissance des écritures saintes et leur maîtrise de la langue liturgique islamique (l'arabe) mais aussi le français ou l'anglais viennent accroître le capital de sympathie dont ils jouissent auprès des fidèles⁶. La confiance étant établie entre les fidèles et ces nouveaux *Ulémas/Ustaz*, ces derniers procèdent à l'élargissement de leurs domaines d'action pour se reporter au prosélytisme religieux en organisant des conférences, des séminaires, des causeries éducatives, des colloques, des prêches, etc.

³ Le jihad est compris ici non pas comme un «effort à fournir au mieux de ses capacités», ce qui du reste est son sens littéral, mais comme une stratégie expansionniste devant permettre l'extension pacifique du «dar el-islam» en recourant à la conversion des chrétiens. Cette activité s'apparente davantage à la *da'awa* (invite à la prière, appel à l'islam ou à la reconversion). Voir notamment Otayek, René (éd.), *Le radicalisme islamique au sud du Sahara. Da'awa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala, 1993.

⁴ L'Egypte et l'Arabie Saoudite étaient les plus grands bassins pour les boursiers camerounais de la génération 1970-1980. La plupart des agents de cette génération sont cependant difficilement joignables, non seulement en raison de leurs activités multiples qui les conduisent la plupart de temps à voyager, mais aussi à cause de leur refus de communiquer sur leurs carrières. Qualifiés par tous de «grands commerçants» ou d'«hommes d'affaires», ils refusent d'évoquer leurs itinéraires et leurs contacts en hauts lieux, c'est-à-dire leurs relations privilégiées avec les autorités politico-administratives. Pour toutes ces raisons et au plan méthodologique la dimension quantitative initialement projetée pour cette génération s'est trouvée limiter et justifie inversement la tendance forte vers une analyse qualitative des acteurs de cette époque.

⁵ Taguem Fah, Gilbert Lamblin, «Processus politique, mutation sociale et renouveau islamique au Cameroun», in *Rupture/Solidarité*, no 4, Paris, Karthala, 2003, p. 234.

⁶ L'anglais et le français sont les deux langues officielles du Cameroun. Mais du point de vue de la pratique, le français est, à tous égards, l'instrument de communication le plus usité dans la ville de Douala.

On peut dès lors parler de pluralité d'agents/acteurs islamiques à Douala, comme le démontreront les microbiographies, les cursus spirituels et les modes de sensibilisation islamique. En effet, les interactions, les relations d'échanges entre la génération de 1970-1980 et celle de 1990-2000 et les intérêts à préserver donnent un profil particulier aux communautés musulmanes de la ville de Douala, localité qui, bien que ne faisant pas partie de l'espace «traditionnel» de l'islam camerounais, est, au fil du temps «devenue le plus vaste foyer d'émergence d'associations et de nouvelles tendances islamiques»⁷.

L'analyse des activités et des stratégies par lesquelles ces agents religieux négocient leur légitimité dans Douala et l'étude des dynamiques islamiques permettront de montrer qu'ils s'impliquent dans les entreprises religieuses, sociales, traversent une période de mutation et d'innovation de leurs activités. En outre, elle nous permet, de façon diachronique, d'appréhender la transformation des pratiques religieuses du fait de l'action des générations d'acteurs ainsi que du contexte dans lequel elles s'inscrivent.

En effet, à travers l'approche comparative des deux générations, nous montrerons comment la quête du savoir islamique sous tend la dynamique générationnelle et instruit une recomposition identitaire autour des entrepreneurs religieux. Il s'agit de comparer, en s'intéressant à leur divergences, leurs convergences et leurs interactions au sein et en dehors de leur génération d'appartenance, les anciens (1970-1980) et les nouveaux (1990-2000) acteurs religieux. Sur la base de leurs parcours différenciés seront analysés d'une part le processus de remodelisation de leur ancrage local et d'autre part leur nouveau rapport au savoir islamique. Ces articulations permettront, non seulement d'appréhender les modes différenciés de négociation de leur légitimité (par les membres des générations qui se suivent) mais aussi le processus de transformation de l'identité musulmane à Douala.

Cette étude a une double portée historiographique et épistémologique. Elle comble une lacune en investissant, dans une perspective comparative, deux générations de musulmans appartenant à une localité ou l'islam, à l'origine périphérique et minoritaire, tend à devenir l'un des centres les plus actifs du pays. Sur le plan épistémologique, l'analyse se démarque de la perspective désincarnée. Elle appréhende la synergie dialectique entre savoir religieux, cursus de formation, pratiques religieuses et contexte, tout ceci construit autour des générations d'acteurs.

Pour répondre à ces objectifs, le choix des structures et des agents/acteurs s'est fait en retenant plus particulièrement celles et ceux qui sont symboliques du

⁷ Lasseur, Maud, «Cameroun: les nouveaux territoires de Dieu», in *Afrique Contemporaine*, no 215-2005/3, p. 118.

dynamisme islamique à Douala; ce qui nous a permis d'appréhender l'inscription sociale de leurs activités dans l'espace urbain, l'identité des fondateurs et la manière dont ils négocient leur légitimité. L'idée centrale est que cette comparaison délivrerait des enseignements sur les constantes, les convergences, mais aussi les éventuelles divergences sur les itinéraires des agents des années 1970-1980 et ceux des années 1990-2000.

I. Itinéraires des agents islamiques: similitudes et divergences

L'introduction de l'islam à Douala au début du XXe siècle est le fait de migrants ouest- africains. Bien qu'hétérogène et cosmopolite, la première communauté musulmane de cette ville est restée en marge du phénomène d'agitation religieuse qui a caractérisé, par exemple la partie septentrionale du pays qui constituait le prolongement méridional de l'empire de Sokoto et qui avait expérimenté le jihad d'Ousman Dan Fodio. C'est au cours de la décennie 1970 que la communauté musulmane de Douala commence, avec le retour des premiers boursiers formés dans des universités arabes, à expérimenter une dynamique nouvelle. Avec ce retour s'instaure une coexistence entre les nouveaux intellectuels musulmans et les membres de l'aristocratie musulmane traditionnelle.

Imbus de leur savoir et fiers de leur formation, les nouveaux acteurs religieux sont à l'origine de la réforme de l'éducation islamique et de la création de nouvelles mosquées. A partir du début des années 1990, d'autres acteurs font leur apparition et sont plus en vue grâce à leur dynamisme. Qu'ils soient aînés ou jeunes, les acteurs religieux profitent du nouveau contexte de libéralisation politique et de la mondialisation pour s'affranchir de la tutelle de l'Etat et conquérir des espaces. L'islam leur permet progressivement de s'affirmer et de se construire une nouvelle identité.

A. Coursus éducatif comme fondement de la cractéristique différentielle des deux générations

A travers les différents itinéraires collectés d'agents religieux, des constantes apparaissent et montrent une continuité entre la génération des années 1970 et celle de 1990 qui a fait émerger de nouvelles tendances de l'islam, sous la bannière des associations, des centres culturels islamiques, de la création de nouveaux courants idéologiques, etc. La première des constantes existe dès les premières années de leur formation. Au début, l'identité musulmane se construit par une prise de contact avec la langue arabe à travers la mémorisation des versets du Coran et l'apprentissage des premières règles cultuelles dans les écoles coraniques

traditionnelles.

Par la suite, selon les choix stratégiques de chaque famille, et en fonction de la mise en place d'écoles pour moderniser l'enseignement islamique traditionnel, nos interlocuteurs ont poursuivi leur formation soit à l'école française, soit à l'école franco-arabe dans laquelle l'écrit prend une place un peu plus importante. La poursuite des études à l'école française concerne une minorité au sein de la génération des années 1970, tout comme d'autres familles optent pour le biculturalisme via l'apprentissage du français et de l'arabe à l'école franco-arabe. L'itinéraire d'El hadj Moussa Ladan illustre bien cette situation⁸. Agé de 64 ans, El hadj Moussa Ladan a passé plus d'une quinzaine d'années à la tête de la mosquée principale de Douala-Bassa, la quatrième mosquée du vendredi et l'une des plus fréquentées de la cité. Depuis la construction de cette mosquée en 1985, il est le garant de la foi de cette communauté religieuse. El Hadj Moussa Ladan a commencé ses études religieuses à Douala, notamment à l'école franco-arabe de New-Bell. En 1972, il est envoyé au Caire comme boursier. Il poursuit à *Al Azhar* une formation sanctionnée par un diplôme de fin d'étude en compréhension et maîtrise de la *Sunna* ou tradition du Prophète, le *fiqh* ou droit islamique.

La plupart de nos interlocuteurs ont choisi de poursuivre leurs études à l'extérieur du Cameroun. Deux principales destinations existent : celle des universités de l'Afrique du Nord et celle du Moyen ou du Proche Orient. Pour des raisons économiques (montée de l'Arabie Saoudite qui, grâce au pétrole devient un véritable bailleur de fonds et qui se distingue par l'octroi de nombreuses bourses)⁹ mais aussi de prosélytisme (*da'awa*), l'Égypte et l'Arabie Saoudite sont les destinations privilégiées pour la génération de 1970. A ces deux créneaux qui relèvent de la coopération bilatérale, il faut ajouter le dynamisme des réseaux familiaux qui offrent à certains jeunes musulmans la possibilité de poursuivre une formation dans ces deux pays arabes¹⁰.

Si dans l'ensemble, cette tendance s'est maintenue pendant environ deux décennies, il faut constater que la situation a considérablement évolué depuis les années 1990 pour finalement se transformer, de façon radicale, au cours des années 2000. En réalité, les boursiers musulmans des années 1970 étaient sélectionnés par

⁸ Entretien avec El hadj Moussa Ladan à la mosquée de Douala-Bassa, le 13 février 2010. Lire aussi «Portraits de quelques figures marquantes de l'islam au Cameroun» dans le quotidien *Le jour* du Jeudi 28 Août 2008, pp. 6-7.

⁹ Taguem Fah, Gilbert Lamblin, «Pouvoir du savoir, renouveau islamique et luttes politiques au Cameroun», in Gomez-Perez, Muriel (s.d.), *L'islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005, pp. 564-566.

¹⁰ Cas du marabout et imam El Hadj Aboubakar Moctar qui envoie, sur fonds propres ses fils en Arabie Saoudite ou en Égypte.

l'ACIC¹¹ qui était, jusqu'à la fin de la décennie 1980, l'unique association islamique légale avec pour objectif principal l'éducation des musulmans. Ils étaient pour l'essentiel issus de grandes familles maraboutiques ou parentés aux dignitaires musulmans qui appartenaient à l'élite religieuse locale. Dans le contexte des premières décennies après les indépendances l'ACIC a, dans une situation de quasi monopole, exercé un subtil contrôle sur les boursiers camerounais inscrits dans les universités arabes, plus précisément en Egypte et en Arabie Saoudite. La politique gouvernementale du Cameroun mais aussi le contexte international influencé par le conflit israélo-arabe semblaient justifier cette pratique de bourses octroyées aux étudiants camerounais. Par contre la génération des années 1990-2000 a fréquenté les écoles franco-arabes ou françaises au cours de leur enfance. Depuis quelques années, les boursiers sont recrutés par les pays donateurs à travers leur représentation diplomatique sur place ou via des émissaires. Ces derniers sillonnent les communautés musulmanes du pays pour s'entretenir avec les jeunes musulmans, leur donner des cours d'arabe, parler avec eux du Coran et les soumettre à un test de sélection.¹² Ceux qui sont retenus intègrent un lycée ou une université arabe. Autrement dit, l'offre et la demande de bourse de formation dans les pays arabes sont devenues plus éclatées. Elles s'inscrivent résolument dans un contexte de globalisation marqué par la montée des stéréotypes vis-à-vis des communautés musulmanes qui, en réponse, articulent une offensive sous forme de développement et de diffusion des compétences religieuses.

Ces différents séjours dans les pays arabes jouent davantage le rôle d'affirmation de la foi et de la connaissance de l'islam. En effet, bien que d'un point de vue macro-social, ce groupe ne représente pas une majorité de musulmans à Douala, il constitue néanmoins un groupe significatif de par son statut d'élite intellectuelle et son rôle (enseignant, conférencier, prêcheur, animateur des émissions culturelles radio-télévisées, etc.) au sein de la société.¹³ A la grande majorité aussi, les agents religieux sont inscrits dans les facultés de sciences religieuses qui demeurent jusqu'à aujourd'hui des institutions prestigieuses dans la mesure où elles apportent un savoir perçu encore comme légitimant aux yeux de la

¹¹ Créée en 1963, l'Association Culturelle Islamique du Cameroun (ACIC) est reconnue en 1967 et enregistrée sous la loi no 67/LF/19 du 12/06/1967. Elle est restée la seule association représentant l'ensemble des musulmans camerounais jusqu'en 1990, date du retour à la pluralité.

¹² «Les universités d'Arabie Saoudite n'admettent que les titulaires du Baccalauréat, âgés de 25 ans au maximum». Entretien avec Cheikh Abdoul Karim (représentant de la WAMY au Cameroun), le 12 février 2010, devant la mosquée de Makèpè à Douala.

¹³ Voir dans le même sens Otayek, René, «L'affirmation élitaire des arabisants au Burkina Faso : enjeux et contradictions», in Otayek, René (éd.), *Le radicalisme islamique au sud du Sahara*, pp. 229-252.

population. Autrement dit, cet enrichissement de leur connaissance a, au sein de la communauté, une valeur symbolique importante.

De retour à Douala, ces boursiers sont pourtant confrontés à de graves problèmes d'insertion professionnelle qui demeurent encore à l'heure actuelle une réalité alarmante. L'unique débouché en dehors du secteur informel, demeure l'enseignement dans les écoles franco-arabes et certains lycées d'enseignement général, le métier de traducteur et/ou interprète et les activités religieuses. La situation de la majorité de ces anciens boursiers reste donc précaire à cause «des filières inadaptées»¹⁴ par rapport au marché local de l'emploi. En effet, orientés vers les études de théologie, de littérature ou de droit plutôt que vers des disciplines techniques (médecine, agronomie, informatique, etc.), la plupart d'anciens boursiers des universités arabes peinent à trouver du travail à leur retour. Cheikh Mahamat Al Bachir est par exemple titulaire d'un doctorat en étude coranique et en littérature arabe. Bénéficiaire d'une bourse de l'Arabie Saoudite en 1992 après l'obtention de son baccalauréat, il a étudié pendant 8 ans à l'université de Médine. De retour en 2000, il a enseigné pendant 4 années au Complexe Islamique de Tsinga à Yaoundé où il percevait un modeste salaire payé un mois sur deux. En 2005, il s'installe à Douala et vit désormais de l'argent que lui rapportent les cours d'apprentissage de l'arabe et du Coran qu'il donne en cours du soir à la mosquée d'Akwa pour moins de 50 000 francs Cfa (environ 100 US Dollars) par mois. Pour joindre les deux bouts, Cheick Mahamat Al Bachir est aussi un médium et guérisseur, des dons qu'il affirme avoir hérité de son grand père¹⁵ : «nous sommes, regrette Cheikh Mahamat Al Bachir, comme un chauffeur au volant d'une voiture qui a subitement perdu la route. Nous avons l'impression d'avoir beaucoup étudié pour rien»¹⁶.

Ce sentiment de Cheikh Mahamat Al Bachir est partagé par Cheikh Malicki. Cet imam et enseignant à domicile revendiquent une maîtrise en droit et Charia obtenu à l'université *Al-Azhar* du Caire. Mais à son retour d'Egypte, il n'a trouvé aucun poste à occuper : «Quand nous quittons le Cameroun, nous ne savons rien des filières d'études. Une fois sur place, on nous propose d'en choisir trois qui ont en général un rapport avec l'islam. La décision finale revient de toute façon à l'école, qui se charge de nous orienter en fonction des critères qu'elle est la seule à

¹⁴ Nforgan, Charles, «Cameroun : désillusion des anciens boursiers des pays arabes», in *Syfia International* (Cameroun), repris par *Info Sud Belgique Agence de Presse* du 28 décembre 2005 ; disponible aussi au lien internet <http://www.infosud-belgique.info/article.php3? Id-article=131>, consulté le 9 mars 2006.

¹⁵ Entretien avec Cheikh Mahamat Al Bachir à son domicile au quartier Akwa à Douala, le 10 février 2010.

¹⁶ Cheikh Mahamat Al Bachir, entretien du 26 septembre 2006 à son domicile au quartier Akwa à Douala.

maîtriser (...) Notre niveau en arabe est généralement si bas que nous n'avons pas d'autre aptitude que d'étudier la théologie, la littérature arabe ou le droit »¹⁷.

Cheikh Ibrahim Njoya Moubarak se détache de tous les militants préalablement identifiés¹⁸. Né en 1969 à Mayo Darlé, son éducation primaire se fait à Douala et notamment à l'école CEBEC¹⁹ Béthel des «Deux Eglises», de la SIL au CE1 et à l'école franco-arabe de New-Bell, du CE2 au CM2. Entre temps, il suit ses études coraniques auprès de son père, El Hadj Moctar Aboubakar, marabout de grande renommée à Douala. Entre 1983 et 1988, il entre au Collège Franco-arabe Ibrahim Njifon de Foumban dans la région de l'Ouest du Cameroun où il obtient respectivement le BEPC²⁰ et le Probatoire. Ensuite, il est envoyé par son père en République Arabe d'Egypte. Il y poursuit une formation sanctionnée en 1989 par un «Certificat de la Radio diffusion du Caire». Enfin, de 1990 à 1992, il est en Arabie Saoudite où il suit des études d'arabe et de sciences religieuses à l'Université Islamique de Médine et obtient le «Diplôme d'Etudes Universitaires en Lettres Arabes et Sciences Islamiques». Il est de retour au Cameroun en 1993 et crée le Programme Islamique pour l'Assistance Humanitaire (PIAH) en 1995. Grâce à ses séjours au Moyen Orient, sa parfaite connaissance du milieu arabe et à son niveau supérieur en sciences islamiques, il bénéficie d'une grande réputation auprès des musulmans de la ville de Douala. Par le dynamisme de ses activités, il a rendu possible la réalisation des projets qui correspondent aux besoins sociaux des musulmans doualais. Le PIAH dispose en effet d'un Centre de Recherche, d'Etudes Islamiques et d'Informatique doublé d'une grande bibliothèque ; d'un établissement d'enseignement franco-islamique dénommé «Serefoglu Kulliyah» ; d'un hôpital dit «Hôpital Islamique de Douala» ; d'un orphelinat et d'une mosquée.

En matière de réalisations et comparativement aux autres associations islamiques basées à Douala²¹, le PIAH constitue un exemple de dynamisme enviable. Cette organisation possède en effet ses propres installations infrastructurelles. Celles-ci abritent plusieurs services qui lui permettent d'entrer dans une nouvelle logique d'action islamique plus internationaliste que les autres.

En effet, face à des universités arabes tournées essentiellement vers la seule promotion de l'islam et des sciences islamiques, le promoteur du PIAH a réussi à

¹⁷ Révélation faite par Cheikh Malicki lors de notre entretien du 28 septembre 2006 à la mosquée du quartier Bonamoussadi à Douala.

¹⁸ Les propos qui suivent sont issus de nos entretiens des 6 et 7 septembre 2007 et du 14 février 2010 au siège du PIAH au quartier New/Town-aéroport à Douala.

¹⁹ Confédération des Eglises Baptistes et Evangéliques du Cameroun.

²⁰ Brevet d'Etudes du Premier Cycle.

²¹ Comme l'Association Nationale des Jeunes Musulmans du Cameroun, l'Union Islamique du Cameroun, le Groupe de Mères Croyantes de Douala, Association Islamique pour la Promotion de l'Education et la Santé, l'Association des Femmes Dynamiques Musulmanes de Douala, etc.

obtenir des bourses qui envisagent en parallèle d'autres formations : informatique, médecine, ingénierie, etc. Aussi grâce à un accord signé en 2003 entre PIAH et l'Université Sheikh Ahmad Kuftaro de Syrie, sept étudiants de ladite association bénéficient-ils chaque année des bourses pour faire des études supérieures dans plusieurs domaines en Syrie.²² De même, cinq étudiants du même centre ont quitté Douala en 2005 pour la Turquie, afin de continuer leurs études à l'Ecole Supérieure Imam-Hatip d'Anatolie à Kayseri et à l'Institut Mustapha Germinli. Cette bourse est le fruit du développement de la coopération entre le PIAH et la Turquie.²³

Au vu de la diversité des cursus de formation des agents religieux, on peut se demander quel est l'environnement religieux dans lequel ils évoluent/s'insèrent et comment font-ils pour avoir un ancrage local et compréhensible pour la plupart des fidèles ?

B. Remodélisation des stratégies d'ancrage local

Il faut d'emblée dire que l'ensemble de nos interlocuteurs de la génération 1990-2000 s'inscrivent, sur certains aspects, dans la continuité de ce que leurs aînés des années 1970-1980 prônaient. Autrement dit, les deux générations s'entremêlent sur certains points et leur distinction n'apparaît que de façon diffuse. En effet, la génération de 1990 semble s'inscrire effectivement dans la dynamique musulmane qui traverse Douala depuis la décennie 1970-1980 et qui a par ailleurs continué à s'implanter avec le vent de libéralisation politique des années 1990. Le mouvement de 1990 compte dans ses rangs un certain nombre d'acteurs des années 1970. Le paradoxe apparent veut aussi que ce soient certains membres de cette même génération de 1970 et même de chefs traditionnels musulmans ou des *modibe* qui soutiennent les acteurs de la génération de 1990-2000. Soucieux de leurs prérogatives et de ne pas être en marge de la nouvelle tendance, des acteurs des années 1970 et certains *modibe* traditionnels posent des actes qui les rapprochent de ceux de la dernière génération. Ils contribuent financièrement à la construction des mosquées, et d'autres infrastructures, aux activités des associations islamiques à Douala. Ainsi, en est-il de *modibbo* (singulier de *modibe*) Iya Dairou et de *modibbo* Baba Malam Shaibou.

Depuis près de 40 ans, *modibbo* Iya Dairou, 70 ans, est l'imam principal de la grande mosquée centrale de Douala. Il dirige cette mosquée avec ses 8000 fidèles, 27 mosquées secondaires et plusieurs écoles coraniques, dont l'école franco-arabe de New-Bell. Au cours de la première conférence des imams du

²² Voir *Cameroon Tribune*, Quotidien bilingue, n° 7937 / 4225 du 24 septembre 2003, p.13.

²³ Lire le quotidien *Le Messenger*, n° 2474 du mercredi 10 octobre 2006, p. 3.

Cameroun tenue à Douala du 8 au 9 février 2005, il avait exhorté les jeunes imams à préparer des sermons du vendredi qui collent à l'actualité de l'heure et à transmettre une bonne spiritualité et une bonne connaissance de l'islam à leurs fidèles. Car pour lui, «les jeunes imams constituent une force et, s'ils sont pieux, ils peuvent transformer la société»²⁴.

Il en est de même de Baba Malam Shaibou, qui joue un rôle similaire. Agé de 67 ans et Grand imam de la mosquée du port de Douala, il estime le nombre de ses fidèles à 5 000. *Modibbo* Baba Malam Shaibou a passé les quarante dernières années de sa vie à la tête de cette mosquée. D'aussi loin qu'il se souvienne, il n'a connu que cette vie-là, depuis des études de Coran faites dans des écoles coraniques à Ngaoundéré au Nord du Cameroun et à Kano au Nigéria. Depuis 1998, il s'est fait seconder par des jeunes imams pour dit-il «perpétuer la longue tradition de la mosquée du port qui est une mosquée phare, toujours à l'avant garde du progrès islamique dans la ville de Douala»²⁵.

Quant aux chefs et autres dignitaires, - cas de El Hadj Tanko Amadou chef de la communauté musulmane de Douala-Bonaberi, qui a financé en partie les travaux de construction des nouvelles mosquées des quartiers Mabanda et Ndobou tenues par des prédicateurs issus de la génération 1990.²⁶ Par ailleurs, El Hadj Moctar Aboubakar a pour sa part apporté «une contribution à la construction de nouvelles mosquées et aux activités des jeunes (...) il a créé l'Union Islamique du Cameroun (...) il avait amassé une grande richesse depuis la fin des années cinquante (...) il gérait le pèlerinage à Douala»²⁷. Cette présence d'acteurs religieux des années 1970, de certains chefs et *modibe* au près des ulémas des années 1990-2000 - même s'ils restent avant tout préoccupés par la sauvegarde de leurs intérêts économiques et de leur autorité - amène à relativiser l'affirmation selon laquelle le «renouveau islamique»²⁸ en cours serait un mouvement radicalement opposé à celui de 1970 ou aux *modibe* traditionnels. Par ces actes, les agents des années 1970 autant que les chefs et les *modibe* cherchent à ne pas être exclus d'un mouvement qui les remet en cause. En effet, ils ont intérêt à être partie prenante de ce «nouveau clergé» qui est en train de se former et qui menace leur influence future positionnelle, symbolique ou économique.

²⁴ *Le Messenger*, no 1815, février 2005, p. 4. Lire aussi à toutes fins utiles son interview dans le quotidien *Le Jour* du 25 avril 2008.

²⁵ Entretien avec *modibbo* Baba Malam Shaibou le 14 février 2010 à son domicile au quartier Makèpè à Douala.

²⁶ Voir le quotidien *La Nouvelle Expression* no 1194 du mercredi 26 novembre 2003, p. 5.

²⁷ *Le Messenger* no 2057 du vendredi 3 février 2006, p. 3.

²⁸ Voir Taguem Fah, Gilbert Lamblin, «Pouvoir du savoir, renouveau islamique et luttes politiques au Cameroun», in Gomez-Perez, Muriel (s.d.), *L'islam politique au sud du Sahara*, pp.557-581.

L'importance de l'aide des dignitaires dans les activités de nouveaux agents religieux permet de constater l'existence d'échanges. L'opposition aux traditionalistes a en fait émergé au moment du retour des premiers étudiants au cours des années 1970; lequel étaient en quête de légitimité et de spécificité par rapport à la prégnance de l'islam traditionnel. Au cours des années 1990, les nouveaux acteurs montrent de moins en moins d'opposition aux traditionalistes et opèrent un certain rapprochement²⁹.

On peut donc dire que ce mouvement ne constitue pas, pour l'instant, un bouleversement radical de l'organisation de la communauté musulmane doualaïse. Il ne vise pas la remise en cause de la structuration de la société. En effet, l'évolution de la société accompagne le mouvement mais n'en découle pas. En tout cas, ce serait une erreur de voir les choses de façon tranchée, une simple dichotomie entre la génération de 1970 et celle de 1990.³⁰ Les acteurs des années 1990-2000 n'ont pu exister que parce que des pionniers (ceux de 1970) leurs avaient ouvert le chemin. Ainsi, les courants intellectuels/idéologiques naissent d'un processus de sédimentation d'idées. De même, ce récent mouvement procède d'un *aggiornamento*, c'est-à-dire d'une adaptation silencieuse à l'évolution du monde, au progrès. C'est pour cela que les identités des musulmans de Douala sont surtout mutantes et multiples.

Toutefois, la rupture entre les activités des agents des années 1970-1980 et ceux des années 1990-2000 se voit dans la manière de s'identifier et de caractériser leur action : la génération de 1970 s'assignait le rôle de renover l'enseignement de l'arabe et de construire de nouvelles mosquées ; ce qui conduisait à un début de transformation du paysage islamique doualaïse. Leurs membres s'identifiaient aussi à des militants et se considéraient comme de nouveaux guides spirituels. Tout ceci conduisait à créer une certaine homogénéité dans les rangs de cette génération, accentuée par le fait qu'elle avait acquis le savoir à l'extérieur.

La génération de 1990 quant à elle met en exergue plusieurs stratégies : association de réforme, de reconversion et de remoralisation ; causeries éducatives, sensibilisations, séminaires, colloques, etc. pour faire vivre leurs principes et insiste sur la dynamique de chacun pour diffuser «la vraie religion» car «dans une ville complexe et cosmopolite comme Douala, ceux qui sont chargés de prendre

²⁹ Si à Douala les nouveaux acteurs montrent moins d'opposition à ceux que l'on qualifie de «traditionalistes» et opèrent un certain rapprochement, il faut reconnaître qu'à Foumban à l'Ouest-Cameroun, cette opposition et d'autres effets induits de la mondialisation de l'islam ont été violents, entraînant même la fermeture de la mosquée centrale de la ville. Voir les développements dans Mouiche, Ibrahim, « Islam, mondialisation et crise identitaire dans le royaume bamoun, Cameroun », in *Africa*, 75 :3, 2005, pp. 378-420. De même, le journal *El Qiblah* en fait largement écho au début des années 2000.

³⁰ Voir Taguem fah, Gilbert Lamblin, «Tendances actuelles de l'islam au Cameroun : état des lieux et perspectives», in *Afrique contemporaine*, n°194, 2^e trimestre 2000, p. 57.

l'initiative doivent être des plus sages et des plus compétents parmi les *Ulémas* de la communauté»³¹.

A la différence des acteurs des années 1970-1980, le prosélytisme religieux prend une place importante et nouvelle dans le parcours initiatique de chaque agent de 1990. Une nouvelle importance est donnée à la prédication. Les prêches dans les mosquées mais aussi pendant les séminaires, les causeries religieuses et les cours islamiques proposés dans les associations et les mosquées font partie de tout l'arsenal pour agrandir la communauté des militants. Déjà au début des années 1980, l'importance des mosquées comme lieu de contestation islamique était apparu comme un des moyens pour les acteurs de cette époque qui voulaient s'imposer sur le terrain en multipliant leurs espaces d'expression et initier d'autres modes d'action que ceux proposés dans le passé par les responsables de l'ACIC.

En effet, outre leur volonté de changement de l'enseignement de l'arabe, les agents de 1970 construisaient des mosquées qui permettaient à leurs partisans de venir prier et donc d'affirmer leur identité. Sur le terrain doualais, ils s'affirmaient et se structuraient notamment autour de trois mosquées : *Alhu-Sunna Wal-Jamaa*³², *Al-Rahmah* et la mosquée de Douala-Bassa. Cette génération pouvait ainsi, grâce à ces trois mosquées, se développer en faisant aussi des adeptes chez ceux dont l'appartenance communautaires faisait obstacle à leur insertion dans la hiérarchie confessionnelle locale car, la montée dans la hiérarchie religieuse ne dépendait plus de l'âge mais de la connaissance.

Dans les faits, ces agents commençaient par boudier les mosquées dites traditionnelles et se retrouvaient dans des lieux de prières isolés. Par la suite, ils construisaient de nouvelles mosquées. Ce processus de dédoublement de mosquées s'est accentué depuis 1990. Il apparaît suivant une logique immuable : on édifie, à proximité d'une ancienne mosquée, un édifice flambant neuf. Officiellement, il s'agit de rénover le parc des édifices religieux. L'entreprise participe en fait d'une logique de renouvellement des cadres islamiques, la nouvelle mosquée étant toujours dirigée par des imams et prédicateurs sélectionnés parmi les nouveaux agents religieux. De tels dédoublements commencent déjà à traduire une compétition sur le marché religieux doualais, dont pâtissent les autorités religieuses de la génération des années 1970. Ce nouvel état d'esprit parmi les jeunes ne manque pas aussi de creuser le fossé avec la plupart des représentants de l'islam traditionnel³³.

³¹ Entretien avec Mohamadou Moukaram, imam de la mosquée du campus universitaire de Douala, le 12 février 2010 à son lieu de service au quartier New-Bell/Congo à Douala.

³² Littéralement, les gens de la tradition et de la communauté. De nos jours, ils se nomment eux-mêmes «laboratoire des mosquées salafistes de Douala».

³³ Voir Takou, Théodore, «L'islam au Cameroun : progression et mutation», in Eboussi Boulaga, Fabien (s.d.), *L'état du Cameroun 2008*, Yaoundé, Editions Terroirs, 2009, pp.595-633.

Depuis lors, les mosquées se sont multipliées à Douala. Leur nombre est passé de trois grandes mosquées pour les prières du vendredi à 32 mosquées de ce type dans les quartiers de Douala³⁴. Nous n'avons pas obtenu de renseignements sur les sources de financement des nouvelles mosquées qui sont construites par et pour les nouveaux *ulémas*. Mais on peut penser que «l'expérience de la solidarité confraternelle acquise en terre d'islam doublée de la maîtrise de la langue arabe et de la connaissance du circuit administratif et financier des bailleurs arabes»³⁵ leur permettent de drainer des fonds. Et, même si tous affirment ne compter que sur la «solidarité» du groupe, les dimensions et surtout les styles architecturaux de ces mosquées ne manquent d'ailleurs pas de rappeler l'origine et l'importance des financements³⁶.

D'après la dénomination de certaines de ces mosquées aussi, on constate qu'elles ne sont plus seulement liées aux groupes ethniques³⁷, aux nationalités³⁸ ou à la tutelle des bâtisseurs³⁹. Elles intègrent désormais les registres religieux et/ou historiques et optent pour des filiations spirituelles affichées, traduisant ainsi l'expression de l'universalité du lieu de culte. En baptisant les mosquées *Al-Ramah*, *Touka*, *Salam*, *Itihad*, *Al-Rahmah*, *Al Axa*, etc. les agents religieux de la génération 1990-2000 expriment leur volonté de se soustraire à la logique étatique et leur réticence à concéder une autre présence que la leur dans ces mosquées.

Dans la plupart de ces mosquées enfin, une importance particulière est donnée à l'apprentissage du message religieux. L'adjonction d'une ou de deux salles de cours pour enfants et les adultes actifs est faite pour permettre de dispenser des cours coraniques ou d'arabe avancé, de faire des conférences, des lectures, des séminaires et des causeries éducatives. Il est aussi courant d'observer qu'autour de certaines mosquées du vendredi, s'agrègent un institut de formation, ou une salle de prière autonome pour les femmes, ou encore le siège d'une association. Ici, l'objectif est de former en continu des générations de musulmans

³⁴ Ces lieux de culte ont été répertoriés par De Rosny, Eric, «Douala : les religions au cœur de la recomposition d'une société», in *Cahier de l'UCAC*, no 4, 1999, p. 70.

³⁵ Hamadou, Adama, «La mosquée au Cameroun : espace privé ou espace public ?», Communication présentée à la 12^e Assemblée générale du CODESRIA sur le thème «Administrer l'espace public africain», Yaoundé, 07-11/12/2008.

³⁶ Selon Taguem Fah, Gilbert Lamblin, «Processus politique, mutation sociale et renouveau islamique au Cameroun», p. 231 par exemple, les financements venaient généralement des pays du Golfe via des associations et fondations spécialisées dans la collecte de dons.

³⁷ Avec des dénominations telles que mosquée haoussa, mosquée foubée, mosquée yoruba, mosquée bamun, mosquée bafia, etc.

³⁸ Par exemples : mosquée malienne, mosquée sénégalaise, mosquée guinéenne, etc.

³⁹ Par exemples : mosquée El Hadj Tanko Amadou, Mosquée El Hadj Garba Aoudou, etc.

actifs capables de défendre la cause de l'islam.⁴⁰ Ces différentes méthodes prédicatives apparaissent d'ailleurs dans l'itinéraire de chacun de nos interlocuteurs. Malik Farouk est par exemple un des imams de la nouvelle mosquée *Al Axa*. En 1997, Malik Farouk s'envole pour l'Égypte après son baccalauréat où il entend poursuivre ses études à l'université *Al Azhar* au Caire. Il s'inscrit à la faculté de droit et obtient en 2003 une maîtrise en droit comparé. Il rentre au Cameroun avec en plus de son diplôme «la connaissance du Coran, de la tradition prophétique et du droit positif»⁴¹. Une fois de retour, il travaille d'abord comme temporaire au ministère de l'agriculture à Yaoundé, ce jusqu'en juin 2005, date à laquelle il est désigné comme imam principal de la mosquée *Al Axa*, parce qu'il a «des connaissances et des aptitudes requises pour diriger les prières du vendredi, transmettre des messages religieux, entretenir les croyants avant et après la prière, diriger des colloques et séminaires»⁴².

La méthode employée a plusieurs avantages aux yeux de nos interlocuteurs: connaître l'islam plus largement, le message coranique et la *Sunna* du Prophète, être initié à la langue arabe par le texte, connaître la fraternité entre musulmans, participer à la cohésion de la communauté musulmane, avoir le sentiment d'être un acteur important pour favoriser le dynamisme de l'islam et affermir le militantisme islamique parmi les jeunes⁴³.

La situation de ville cosmopolite, multiconfessionnelle, voire transnationale de Douala; son importance en fonction de la diversité de sa population et de ses activités économiques conduisent la grande majorité des agents de la génération de 1990 à diversifier les thèmes de prêches, de colloques et de séminaires. Quelques thèmes abordés: «les mariages précoces en milieu musulman comme facteur de sous-développement»⁴⁴; «le mariage religieux en milieu laïc et le sida»⁴⁵, «examens pré-nuptiaux et VIH/Sida»⁴⁶, «Hommes et Femmes du XXIème siècle:

⁴⁰ Voir dans le même sens Gomez-Perez, Muriel, «Autour de mosquées à Ouagadougou et à Dakar: lieux de sociabilité et reconfiguration des communautés musulmanes», in Fourchard, L., Goerg, O. et Gomez-Perez, M. (éds.), *Lieux de sociabilité urbaine en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2009, pp. 405-433.

⁴¹ Entretien avec Malik Farouk le 9 février 2010 à la mosquée centrale de Douala au quartier Lagos.

⁴² Entretien avec Malik Farouk le 9 février 2010 à la mosquée centrale de Douala au quartier Lagos.

⁴³ Voir dans le même sens Gomez-Perez, Muriel, «Généalogie de l'islam réformiste au Sénégal des années 1950 à nos jours: figures, savoirs et réseaux», in Mary, A., Fouchard, L. et Otayek, R. (éds.), *Entreprises et réseaux transnationaux en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala, 2005, pp. 193-222-

⁴⁴ Conférence donnée au Lycée Mongo de Bonapriso à Douala le 13 février 2002.

⁴⁵ Conférence donnée au siège du PIAH à Douala le 10 septembre 2003.

⁴⁶ Conférence donnée le 12 novembre 2003 à l'hôtel Hilton à Yaoundé.

pour une société camerounaise plus juste et plus harmonieuse»⁴⁷ ; «la dégradation des mœurs en milieu musulman»⁴⁸, etc. De même, le Groupe de Mères Croyantes de Douala (GMCD) avait organisé en novembre 2004 une «soirée de prière et de sensibilisation de la femme musulmane contre les MST/Sida». Le 16 mai 2006, l'Association des Femmes de l'Union Islamique du Cameroun (AFUIC), section féminine de l'Union Islamique du Cameroun (UIC) avait organisé en partenariat avec l'Association Camerounaise des Femmes Juristes (ACAFEJ) une conférence à New-Bell sur le thème «le mariage islamique : la part de la femme et de la jeune fille dans l'héritage»⁴⁹.

Pour offrir un tel éventail de sujets à l'opinion, les organisateurs font appel aux conférenciers aux cadres arabophones, francophones musulmans et chrétiens. De part la constitution des membres qui animent souvent ces activités, on assure ainsi l'approche pluraliste et libre des associations islamiques. Comme on peut aussi le constater, il y a bien là une certaine évolution du statut du militant islamique, résultat d'une maturation et d'une dynamique lente, mais qui sont à l'œuvre. D'ailleurs, ces initiatives sont doublement bénéfiques pour les musulmans : elles leur permettent de mieux connaître leur religion pour mieux la pratiquer et d'être alphabétisées pour mieux s'insérer dans la société. En somme, ces différents thèmes sont considérés par la génération de 1990 comme des moyens de revendiquer son identité et de vivre dans un milieu cosmopolite, minoritairement musulman.

En outre, au plan strictement religieux, le phénomène a un autre effet. En effet, la seule présence de ces conférenciers, dont certains sont auréolés du titre de Cheikh, entraînent, pour les musulmans locaux, une grande ferveur religieuse. Ces interventions de «sages» invités par les associations provoquent une fermentation des idées religieuses qui ne se passe pas en vase clos. Le ferment vient d'ailleurs, et surtout de ceux qui ont étudié et qui ont la réputation d'être éclairés ; et, avec ce savoir nouveau, vient le désir de mieux connaître. Bien que ces conférences soit souvent brèves, ces missionnaires expliquent la doctrine islamique, distribuent des opuscules au sein des populations musulmanes locales. De ce point de vue, on peut dire que les nouveaux acteurs ont ouvert une ère nouvelle à l'islam à Douala, ce qui confère à la communauté musulmane une identité mutante.

La formation et les stratégies d'ancrage social ne sont du reste pas l'unique mode de transformation de l'islam induite par les communautés musulmanes de Douala. Bien d'autres stratégies sont mises en œuvre par les musulmans locaux, comme l'éducation et l'enseignement.

⁴⁷ Conférence du 6 mars 2000 dans la salle de fête d'Akwa à Douala en préparation de la «Journée Internationale de la Femme» du 8 mars 2000.

⁴⁸ Conférence donnée le 8 février 2005 à l'hôtel Akwa-Palace à Douala, en préparation à la fête de la jeuneuse célébrée chaque 11 février au Cameroun. Voir le compte-rendu de cette conférence dans *Cameroon Tribune*, quotidien bilingue du 9 février 2005, p. 12.

⁴⁹ Voir *Cameroon Tribune*, quotidien bilingue du 17 mai 2006.

II. Redimensionnement de l'éducation religieuse et nouveau rapport au savoir islamique

Sur le double plan quantitatif et qualitatif, le savoir religieux apparaît au cœur de la recomposition de l'identité islamique autour des acteurs de la génération 1990-2000. Conscient de ce que l'éducation constitue le facteur le plus important de la transformation des sociétés, les agents/acteurs religieux se sont donnés pour tâche d'articuler, de renforcer et démocratiser le savoir islamique. Ils ont saisi les opportunités offertes par la logistique nouvelle (Nouvelles Technologies de l'Information et de la Communication par exemple) mais aussi les possibilités de mobilité des idées et des hommes pour renverser l'ancienne tendance marquée par le caractère embryonnaire de la connaissance de la langue arabe, la confiscation et l'instrumentalisation du savoir religieux par une minorité, etc. Un itinéraire nouveau de quête de connaissance islamique et une stratégie nouvelle de développement des compétences religieuses sont en effet mis en place. Ils permettent, de façon graduelle, la constitution d'une communauté musulmane éclairée ayant un bagage intellectuel suffisant pour un meilleur décryptage des Saintes écritures et une pratique plus adéquate de l'islam.

Les structures et le contenu des savoirs générés par les nouveaux acteurs religieux ont sensiblement évolué par rapport au passé. Ainsi, dans les associations islamiques ou les centres culturels islamiques de Douala, il existe une réelle volonté d'ouverture et de modernisation de l'enseignement. Le centre de formation aux études islamiques *Al Aqxa*⁵⁰, le centre culturel chiite *Ahl Ul Bayt*⁵¹ et le Centre de Recherche, d'Etudes Islamiques et d'Informatique⁵² ont par exemple pour objectif de délivrer un savoir dit moderne via le bilinguisme arabe-français dans leurs structures car «le but est de former en français et en arabe pour s'en sortir dans une société complexe comme Douala (...) On ne forme pas que des enseignants d'arabe, des prédicateurs, mais des personnes capables de s'insérer dans la société»⁵³.

Par ailleurs, la plupart de nos interlocuteurs considèrent que dans un effort de prédication, l'acquisition de plusieurs langues dites internationales (l'arabe⁵⁴,

⁵⁰ Association islamique créée à Douala en 1991 au quartier Bonapriso.

⁵¹ Association islamique créée à Douala en 1999 au quartier Bonapriso.

⁵² Association islamique créée à Douala en 1995 au quartier Deido. Cette association est parainnée par le PIAH.

⁵³ Propos de Mohamadou Moukaram, recueillis lors de notre entretien du 12 février 2010 à son lieu de service au quartier New-Bell/Congo à Douala.

⁵⁴ «L'arabe est une langue à double emploi, religieux et relations internationales», statut du PIAH, section objectifs.

français ou anglais⁵⁵) constitue une nécessité dans le processus de diffusion de la connaissance. Dans cette perspective, la pluralité linguistique devient un catalyseur qui facilite l'accès au savoir religieux. Dans la même logique, des langues locales telles que le haoussa, le fulfuldé, le bamun et même le bassa'a sont utilisées lors des prédications et des causeries éducatives au sein des associations, lors des prêches populaires, pour sensibiliser le plus de personnes. La traduction du Coran en langues locales a été accueillie avec enthousiasme, dès l'instant qu'elle permettait une meilleure connaissance de l'islam par les musulmans qui ne maîtrisent pas l'arabe. Il s'agit d'éviter que le prosélytisme et la prédication ne soient circonscrits à une élite musulmane formée au texte coranique mais à tout musulman qui montrerait la volonté d'agir en musulman⁵⁶.

Une autre évolution perceptible et qui marque une rupture avec les années 1970-1980 réside dans le fait que des voix s'élevaient de plus en plus pour critiquer la nature de l'assistance pédagogique et technique proposée par les pays arabes dont le soutien est jugé de mauvaise qualité dans la mesure où il est inadapté aux besoins locaux. Pour El Hadj Moctar Aboubakar Oumar, imam de la mosquée principale de Douala-New-Bell/Bamun, président de l'Union Islamique du Cameroun (UIC) et doyen des imams de Douala, les bourses seraient dès le départ orientées vers la théologie par les pays donateurs. Un cursus inadapté aux besoins du marché du travail local : « (...) Nos frères qui donnent les bourses ne pensent pas au développement, regrette l'imam. Je souhaite que nos enfants reviennent avec des connaissances théologiques mais aussi techniques pour devenir médecins, ingénieurs, (...)»⁵⁷. C'est pour cette raison qu'une association comme le PIAH a initié des projets de formation en secrétariat, en informatique et en communication pour proposer une formation professionnelle à certains de ses apprenants afin qu'ils bénéficient par la suite de débouchés professionnels.

L'action des agents religieux, dans le cadre des centres culturels consiste à proposer un nouveau type d'éducation qui vise à faire évoluer les mentalités. Des enseignements en langue arabe et en matières religieuses en français (pour les francophones) et en anglais (pour les anglophones) y sont dispensés. Les personnes ayant suivi ce type d'enseignement mettent en avant le fait qu'on leur apprend la langue arabe et qu'elles peuvent donc comprendre le Coran et l'autre langue leur

⁵⁵ «Actuellement, un imam, un enseignant ou un prédicateur qui ne parle pas l'une des deux langues officielles du Cameroun n'est pas considéré». Propos de Mohamadou Moukaram, recueillis lors de notre entretien du 12 février 2010 à son lieu de service au quartier New-Bell/Congo à Douala.

⁵⁶ Bell Mahmoud, propos recueillis par *Le Messager* du 12 septembre 2006.

⁵⁷ Nfögang, Charles, «Cameroun : désillusion des anciens boursiers des pays arabes», In *Syfia International*, (Cameroun), repris par *Info Sud Belgique Agence de Presse* du 28 décembre 2005.

permet de vivre en harmonie dans la société. Même les élèves allant dans ces centres seulement pendant les vacances de l'école "occidentale" ou en cours du soir arrivent ainsi à acquérir des rudiments d'arabe nécessaires à leur formation religieuse. En d'autres termes, les apprenants sont libres en fonction de leurs occupations, de fréquenter les centres culturels en cours du jour ou du soir.

Le point important est que ces centres sont ouverts à tous, enfants, jeunes et adultes qui veulent apprendre l'arabe ou approfondir leur connaissance en arabe. Autrement dit, les marabouts ne sont plus les seuls détenteurs du savoir islamique. Ils sont même parfois dépassés par d'autres composantes de la société. Le processus de démocratisation du savoir islamique constitue la véritable révolution proposée par les nouveaux agents religieux depuis 1990. Ce phénomène dépasse le cadre de ces «rénovateurs» puisque des parents qui n'y appartiennent pas placent leurs enfants dans les centres islamiques. On peut donc dire que la soif de connaissance se retrouve dans toutes les couches de la société musulmane.

Il est évident que les agents/acteurs religieux des années 1990-2000 ont, en terme qualitatif, bénéficié d'une meilleure éducation religieuse que leurs aînés des années 1970. De plus, ils s'engagent dans les métiers d'enseignement étant encore relativement jeunes. Même si cet enseignement n'est pas uniforme dans ses attitudes et ses stratégies on peut remarquer que ce groupe d'élites s'est constitué dans le contexte de ce qu'Eickelman et Piscatori⁵⁸, à la suite de Bourdieu⁵⁹, ont appelé «l'objectivation du savoir religieux».

En effet, le contexte actuel, lui-même caractérisé par un développement de l'éducation populaire, par une émergence d'un vaste marché de littérature islamique à la fois abordable et accessible ainsi que la création des médias électroniques⁶⁰, suscite un engouement accru pour le savoir et les pratiques islamiques au sein d'une population plus large. Des cours en arabe sont dispensés dans les mosquées, les écoles islamiques, les centres culturels islamiques et dans diverses associations islamiques de niveau local.

On note par ailleurs que les promoteurs des centres culturels et les apprenants sont beaucoup plus préoccupés par la possibilité de pouvoir maîtriser l'expression écrite et orale de la langue arabe et de la compréhension de la religion islamique que l'obtention d'un diplôme d'arabe dans la mesure où les nombreux élèves ressortent sans attestations : «à l'école traditionnelle, soutient Ahmad Muhammad, je ne savais ni lire ni écrire l'arabe, je récitais ce que je ne comprenais

⁵⁸ Eickelman and, D. F. et Piscatori, J., *Muslim politics*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

⁵⁹ Bourdieu, P., *La noblesse d'Etat*, Paris, Editions Minuit, 1989.

⁶⁰ Dans les centres islamiques de Douala, les médias satellitaires arabes à l'instar de *Al Jazira*, *Iqra* ou *Al – Hiwâr* sont assez suivis par l'élite intellectuelle arabophone.

pas. Mais par le biais de ma formation au nouveaux cours d'arabe, je rédige des correspondances en arabe pour mes amis vivant en Egypte»⁶¹.

Dans l'ensemble, les promoteurs des centres culturels et les enseignants desdits centres sont influencés par les programmes qui étaient en vigueur dans leur pays de formation. Par conséquent, les programmes de l'arabe mis en place dans ces centres sont largement inspirés de ceux de ces écoles étrangères. Et même si la plupart de ces anciens boursiers rencontrent de nombreux problèmes d'insertion, la demande reste toujours forte.

On note, de ce fait un processus d'arabisation de la communauté musulmane de Douala. Processus doublé du renforcement des relations et du développement des réseaux avec les pays arabes qui eux-mêmes manifestent une certaine offensive en direction des communautés musulmanes d'Afrique. Parallèlement à ces stratégies qui tournent autour du «pouvoir du savoir» islamique, la participation au pèlerinage apparaît comme une autre modalité de différenciation générationnelle et de transformation de l'identité musulmane à Douala.

III. Autour du pèlerinage : identité, culture matérielle, mutation et progression

Au début des années 1990, avec le vent de libéralisation, les organisations et les encadreurs du pèlerinage vont se multiplier à Douala⁶² et le nombre de pèlerins va augmenter. Par ailleurs, on note un changement important : la pratique du *Hajj* ou pèlerinage a pris une nouvelle connotation, surtout auprès des jeunes⁶³. En effet,

⁶¹ Ahmad Muhammad, propos recueillis le 29 septembre 2006 au centre culturel *Al Axa* au quartier Bonapriso à Douala.

⁶² Voir décision 005 D/MINATD/DAP/SDLP/SAC portant agrément des encadreurs des pèlerins musulmans.

⁶³ Ici, nous ne saurions évidemment pas nous étendre sur la définition de la catégorie jeune. Dès lors, disons seulement que sans entrer dans les considérations académiques et théoriques, nous nous référons à notre vécu concret et à nos enquêtes de terrain pour situer la jeunesse musulmane entre vingt et quarante ans. Au demeurant «tant que le cœur est jeune, l'homme est jeune» dit le proverbe tchèque. Il y a cependant lieu de parler de diverses catégories de jeunesse : jeunesse ouvrière, jeunesse intellectuelle, jeunesse chrétienne, jeunesse musulmane, etc. A cet égard, les ouvrages de Gauthier, M. et Guillaume, J.-F., *Définir la jeunesse ? D'un bout à l'autre du monde*, Paris, L'Harmattan, 1999 ; d'Almeida-Topor H. et al. (éds.), *Les jeunes en Afrique. La politique et la ville*, Paris, L'Harmattan, Tome 2, 1992 ainsi que les écrits de O'Brien, D.C., «A Lost Generation ? Youth Identity and State Decay in West Africa», in Wesrbner, R. and Ranger, T. (eds.), *Postcolonial Identities in Africa*, London and New Jersey, Zed Books Ltd, 1996, pp. 55-74, de Comaroff, J. et J., «Réflexions sur la jeunesse. Du passé à la postcolonie», in *Politique Africaine*, no 80, décembre 2000, pp. 80-109 et de Diouf, M., «Engaging Postcolonial Cultures : African Youth and Public Space», in *African Studies Review*, 46 (1), 2003, pp. 1-12, sont remarquables.

le *Hajj* acquière de nouveaux rôles et confère de nouveau processus d'identification, surtout chez la plupart des jeunes musulmans.

Contrairement à leurs aînés de la génération 1970 pour qui le *Hajj* était un événement parfois unique au cours d'une vie, il devient, pour le groupe de jeunes des années 1990, un périple se répétant parfois même sur une base annuelle. Il ne s'agit pas de minimiser la signification du rôle tenu par le *Hajj* dans le passé mais celui-ci était toutefois davantage associé à un groupe plus âgé de la population. Dans les deux contextes, le *Hajj* reste une obligation religieuse. Il implique aussi dans les deux cas plusieurs changements dans le style de vie, notamment davantage de piété dans la vie quotidienne, de nouvelles règles vestimentaires. Par rôle changeant du *Hajj*, il faut entendre que le *Hajj* ne revêt plus, pour les jeunes, le sens d'événement unique dans une vie. Il n'est non plus un événement religieux particulier à un certain groupe d'âge mûr. Il devient véritablement une condition de la pratique religieuse dès l'âge adulte. Aussi, le pèlerinage devient plus fréquent, certains individus l'ayant, en effet, déjà effectué de deux à trois reprises entre 1996 et 2006.

Le dépouillement de quelques numéros de l'hebdomadaire *El Qiblah*⁶⁴ et la rencontre de deux «démarcheurs» officiels, notamment El Hadj Chintouo Mohamed Awal et El Hadj Nsangou Moctar Mohammed khadhafi nous ont permis de mesurer le rôle changeant du *hajj* au sein des agents religieux de la génération de 1990⁶⁵.

El Hadj Chintouo Mohamed Awal encadre les pèlerins depuis 1992. Il travaille en collaboration avec l'Association de Regroupement des Démarcheurs pour le Pèlerinage au Lieux Saints de l'Islam (ARDMC). Quant à El Hadj Nsangou Moctar Mohammed Kadhafi, il est le fils d'El Hadj Moctar Aboubakar Oumar, cheville ouvrière de l'organisation du pèlerinage pendant la période coloniale et les décennies 60, 70 et 80. El Hadj Nsangou a appris auprès de son père. A la retraite de ce dernier, il lui revenait de prendre la relève. Il bénéficie des relations personnelles de son père en Arabie Saoudite. Cela s'explique par la longue présence de son père dans l'organisation du pèlerinage et la parfaite connaissance des milieux pèlerins à La Mecque par son père. En conséquence, cette longue présence engendre une confiance entre les futurs pèlerins et lui.

Selon les deux encadreurs, ils avaient encadré en 1995, 160 pèlerins à partir de Douala alors qu'en 1997, ils dénombraient 180 et 200 en 1999 pour 240 en

⁶⁴ Notamment le no 20, février 2001 et le no 28, avril 2001.

⁶⁵ L'ensemble des informations présentées ci-dessus sur ces deux encadreurs est issu d'entretiens réalisés avec les intéressés le 12 Septembre 2006 au siège de l'Union Islamique du Cameroun (UIC) à New-Bell, derrière la mairie de l'arrondissement de Douala II^e et du dépouillement de la presse.

2001. En 2004, ils avaient encadré 300 et 320 en 2005. Selon les mêmes sources, la tranche de 25 voire 30-35 ans et plus fournissait un nombre important de pèlerins.

Ces données statistiques faites à partir des listes de pèlerins -plus ou moins bien tenues- restent approximatives et discontinues. Ces données ne disent pas par ailleurs s'il s'agit des pèlerins au départ de Douala ou résidents à Douala. Mais elles correspondent néanmoins au changement de perception du *hajj* chez les jeunes et à leur participation accrue au pèlerinage. En effet, au niveau du discours, la description du *Hajj* est passée de la «nécessité pour les personnes plus âgées» à une «obligation si l'on en a les moyens». Le *Hajj* participe aussi désormais de la définition de sa qualité de musulman, de son statut et de la construction de soi en tant que croyant.

La recrudescence de la participation au *Hajj* est également accompagnée des changements au niveau de la culture matérielle dans la mesure où le pèlerinage est aussi une occasion pour la consommation d'objets sacro-religieux : chapelets, tapis de prière, etc. Cette consommation comprend aussi des objets profanes, mais à caractère religieux, entraîne un changement du code vestimentaire, ainsi qu'une modification de l'esthétique corporelle et domestique.

Le rapport entre pèlerinage et commerce est très ancien en Afrique. A l'origine, le commerce transsaharien a entraîné un processus d'islamisation au sein des populations sub-sahariennes⁶⁶. Ces constats historiques impliquent que le mouvement d'objets dans le contexte du *Hajj* n'est pas associé aux échanges démographiques dans la participation au pèlerinage depuis les années 1990. Toutefois, les objets, leurs catégories et les caractères, et les modalités de la consommation semblent avoir changé au cours des années 1990 et 2000, grâce à la libéralisation du marché du pèlerinage⁶⁷.

Il existe aussi deux catégories d'objets soit, d'une part, les objets rituels, considérés comme porteurs d'un pouvoir spirituel : eau puisée dans le puits *zamzam*, tapis de prière, encens, chapelets, livres de prières, etc. Ces objets étaient achetés auparavant pour la consommation personnelle. D'autres part des objets achetés pour la consommation personnelle ou destinés à la revente : tableaux, vêtements, mobiliers, parfums, appareils électroniques, et ainsi de suite. Ces objets profanes, achetés pour la consommation personnelle ou destinés à la revente, revêtent aussi une dimension sacrée dans la mesure où ils symbolisent une transformation identitaire au niveau de la religion. Ces objets, mis à la vue de tous dans les maisons et sur les lieux de travail, deviennent des signes extérieurs de la

⁶⁶ Voir par exemple Jillali El Adnani, «Entre visite et pèlerinage : le cas des pèlerins ouest africains», in *Al-Maghrib al-Ifriqi*, Revue spécialisée dans le patrimoine et les études africaines, no 6, 2005, pp.7-36.

⁶⁷ Lire à toutes fins utiles Hamadou, Adama, «Pèlerinage musulman et stratégies d'accumulation au Cameroun», in *Afrique Contemporaine*, no 231, 2009, pp. 119-138.

foi de chacun. Les gens exhibent également des photographies d'eux-mêmes durant le *hajj*. Par exemple, Ismaël Oumarou⁶⁸ a fait le *Hajj* deux fois depuis 1999. Il enseigne la biologie dans un lycée de Douala. En 2004, il avait 35 ans. Il a construit un album photos de ses pèlerinages : à l'aéroport au moment de se rendre à la Mecque, la participation aux différents rites liés au *Hajj* et l'accueil par leur famille au moment du retour. Ces albums comprennent surtout ses photographies, comme dans les cas des albums personnels fréquemment constitués par des jeunes femmes et les jeunes hommes. Avant son premier pèlerinage, Ismaël Oumarou avait l'impression de ne pas bien connaître sa religion et de manquer de sérieux. Depuis son deuxième pèlerinage, il a appris à lire la langue arabe, s'est engagé dans les associations et commencé à prononcer des prêches au sein du club islamique du lycée dans lequel il enseigne.

La logique du pèlerinage chez les jeunes peut s'expliquer aussi par sa dimension sociale. Cette dimension se traduit, après coup par un sentiment de prestige perceptible au plan individuel et social. De retour de la Mecque, le pèlerin devient *Aladji*, «titre à double connotation de richesse, de responsabilité et de piété»⁶⁹. Le séjour sur les Lieux Saints de l'islam confère aussi une respectabilité qui accroît l'attrait et le prestige liés au titre d'*Aladji*. Ce titre revalorise celui qui le porte. Au sein de la communauté musulmane camerounaise, les *Aladji* constituent une catégorie sociale supérieure. Ce titre est accolé au nom du fidèle qui a effectué le pèlerinage, comme marque honorifique, quand on s'adresse à lui. Il confère un statut symbolique d'adulte, même si le pèlerin demeure jeune. Un jeune *Aladji*, désireux d'accroître sa renommée et de se faire un nom respectable dans les milieux islamiques donnera un peu de snobisme à son geste et une publicité supplémentaire qui en augmentera encore la portée. C'est ainsi que Mohamadou Yacoubou, président de l'Association Nationale des Jeunes Musulmans du Cameroun (ANJMC) revenu de la Mecque avait organisé les 13 et 14 juillet 2006 une grande cérémonie de «remerciement à Dieu» pour «la réussite de son pèlerinage à la Mecque» à New-Bell. Pendant ces deux jours, il avait offert à manger aux fidèles venus nombreux et des prières furent dites par plusieurs imams.⁷⁰ Le pèlerinage participe dans ce cas de la stratégie de construction d'un individu à travers les autres (fête, prière) mais le statut demeure celui de l'organisateur de la fête. En somme, on vente la réussite de soi.

Comme précédemment évoqué, le pèlerinage à la Mecque requiert d'office une transformation identitaire, chez les jeunes et chez les gens plus âgés, dans la mesure où l'individu qui a participé au *Hajj* doit altérer son mode de vie afin

⁶⁸ Afin de préserver l'anonymat de ce jeune interviewé, ce nom est fictif. Pour les mêmes raisons, nous avons choisi de ne pas identifier le lieu de résidence de ce jeune.

⁶⁹ Hamadou Adama, *L'islam au Cameroun*, p.87.

⁷⁰ Voir *La Nouvelle Expression* du 15 juillet 2006, p. 6.

d'adhérer plus aux prescriptions de la religion (les quatre autres obligations). Il implique aussi des modifications au niveau de la tenue vestimentaire. Par exemple, le style vestimentaire d'une personne, jeune ou âgée est habituellement modifié à son retour du *Hajj* : le port d'un foulard blanc (blanc rafé de rouge) ceint d'une cordelette noire ou dorée autour de la tête. Chez les femmes, ceci implique généralement la nécessité de porter un châle en tout temps. C'est à ce niveau que la participation des jeunes au pèlerinage est significative. Elle correspond à une nouvelle conception de la religion, ainsi que la pratique religieuse, une conception qu'on peut qualifier d'arabisante.

Chez les individus plus âgés de la génération de 1970, la transformation vestimentaire requise par la participation au *Hajj* ne correspondait pas nécessairement à l'affirmation d'un islam arabisant. Tandis que chez les jeunes qui n'ont pas encore effectué le *Hajj*, l'esthétique corporelle et la décoration domestique est souvent la seule expression possible de cet islam arabisant dans la mesure où les bribes de la langue arabe et le savoir islamique ramené par les pèlerins ne sont pas aussi aisément accessibles.

La mode féminine est également un exemple pour illustrer ces changements, ainsi que leur portée chez les jeunes acteurs de la génération de 1990.⁷¹ Il suffit d'aller et venir dans les quartiers musulmans de Douala ou d'assister aux réunions des associations de femmes musulmanes, pour prolonger par l'observation, cette pratique nouvelle. Ainsi, Halimatou Lah⁷², 27 ans, a une maîtrise en économie obtenue à l'Université de Douala. Au moment où nous l'avons rencontré pour la première fois en 2004, elle travaillait comme caissière en chef dans une multinationale hollandaise à Douala. Elle a voyagé deux fois à La Mecque, en 2001 et 2003. En 1999, elle est devenue membre fondatrice d'une association qui rassemble les femmes musulmanes originaires du Nord-Cameroun à Douala. Elle ne porte plus de jupes et de robes courtes comme auparavant, lorsqu'elle était à l'université. Depuis son premier pèlerinage, elle couvre ses cheveux, même au travail. Elle a aussi changé ses fréquentations ; elle fréquente principalement les membres de l'association qu'elle a contribué à mettre en place. Scolarisée dans le milieu laïc, Halimatou Lah suit des cours en langue arabe, offert au sein de son association. En fait, depuis les années 1990, on assiste à une modification de l'habillement islamique des femmes musulmanes, modification associée en partie à la pratique du *Hajj* et aux échanges commerciaux qu'il permet. Elles adoptent des

⁷¹ Dans le même sens voir LeBlanc, M. N., «from ethnicity to Islam: social change and processes of identification among Muslim youth in Bouake, Côte d'Ivoire», in *Paideumia*, n°46, Mai 2006 et «The production of Islamic identities through knowledge claims in Bouake, Côte d'Ivoire», in *African Affairs*, n° 393, 1998, pp.485-508.

⁷² Par souci de respect de l'anonymat de l'informatrice, ce nom est fictif.

vêtements de style *djellaba*, appelée encore robe marocaine. Le port du voile qui recouvre toute la tête est de plus en plus perceptible.

Ce nouveau phénomène est lié à la croissance des femmes pèlerins. Au cours de la décennie 1970, la tâche n'était pas facile pour les femmes peu nombreuses et contraintes de s'isoler surtout quand il s'agit de voyages où tous les musulmans sont ensemble. Des musulmanes (employées de bureau, commerçantes, enseignantes) recouvrent de plus en plus leur tête d'un foulard de type de l'*hijab* en Afrique du Nord et portent souvent des vêtements occidentaux sobres. Elles le font aussi en couple avec le port des vêtements typiquement africains, tels que le boubou ou le «complet trois pagnes». Toutefois, le port des robes à connotation islamique s'apparente davantage à une *djellaba* qu'à un «boubou». En effet, du point de vue de la mode, le changement dans le code vestimentaire depuis la seconde moitié des années 1990 est manifeste chez les jeunes, mais il a aussi atteint d'autres groupes de la société musulmane, spécialement celui des femmes qui portent plus fréquemment une robe de style «*djellaba*». Avant les années 1990, ce type de tenue était plutôt rare et était le privilège des *Adja*, c'est-à-dire des femmes qui avaient effectué le pèlerinage⁷³.

En somme, les visites de jeunes pèlerins doualais à la Mecque ont revêtu depuis le milieu des années 1990 un impact considérable. Elles constituent un aspect fort intéressant d'histoire et de sociologie religieuse. En effet, le phénomène revêt une dimension multiple, portant à la fois sur les migrations humaines, la diffusion des idéologies et des pratiques sociales, avec en perspective un processus d'acculturation.

Au plan religieux, le *Hajj* constitue un puissant facteur de suscitation vers plus d'adhésion à l'islam et une plus grande ferveur religieuse malgré un séjour souvent bref. L'impact culturel de ces visites est également remarquable : l'augmentation du nombre pèlerins, la production et la reproduction d'une élite musulmane locale dont les éléments les plus doués se sont imposés comme des pôles de savoir, maîtrisant la langue, l'écriture arabe et prêches populaires. On pourrait citer, entre autres Cheikh Yaya Sandou, imam de la mosquée de Song Mahop ; Cheikh Aboubakar Sidick Mouchili, journaliste ; Cheikh Mahaman Baboule, imam d'Akwa et les promoteurs des centres culturels islamiques que sont : Cheikh Housseini Hamadou, Cheikh Ibrahim Njoya Moubarak, Cheikh Mohamadou III Salissou et Cheikh Hassan Nsangou. Par-delà leur rôle de propagateurs ou d'animateurs de l'islam à Douala, les jeunes pèlerins sont aussi

⁷³ Aissatou Yaya, président de l'Association des Femmes Musulmanes du Septentrion à Douala (AFMSD), entretien du 6 septembre 2007 à son bureau à l'agence Camair de Douala à Bonanjo. Lire aussi l'interview de *Adja* Balkissou, belle fille de Tanko Amadou, chef haoussa de Bonabéri et participante au *Hajj* 2001 dans *El Qiblah*, no 28 du jeudi 5 avril 2001, p. 11.

directement ou indirectement, les vecteurs de modèles d'influence «arabe» à Douala. On pourrait citer dans le domaine vestimentaire l'attrait des modèles inspirés du monde arabe qui apparaissent comme des signes extérieurs manifeste de l'adhésion à l'islam.

C'est donc dire que l'évolution du pèlerinage à la Mecque tient au fait qu'il ne se résume plus seulement à l'accomplissement d'un rite religieux, mais il révèle aussi une signification et une portée qui dépassent le domaine de la religion. Au niveau de Douala, la construction des identités sociales autour du *Hajj* s'imprime à travers l'étirement entre les acteurs de la décennie 1970-1980 et ceux de la décennie 1990-2000. Ces oppositions prennent aussi forme dans la tension existant entre la religion et la dichotomie modernité/tradition, d'où certaines nouvelles pratiques que nous avons qualifiées d'arabisantes. Autrement dit, il semblerait que les identités et les pratiques religieuses se construisent selon un sens ou l'autre de la polarité entre tradition et modernité. Même si on peut relever la corrélation entre la consommation des objets sacro-religieux et profanes et la fréquentation de la Mecque, on doit surtout retenir que la dynamique islamique générationnelle s'exprime aussi à Douala par une nouvelle conception du *hajj*, qui permet de faire émerger de nouvelles élites, alors que leurs aînés dans les années 1970-1980 avaient subi les contrôles de l'Etat nouvellement indépendant. Mais l'observation de la scène religieuse locale de Douala laisse entrevoir une autre dynamique générationnelle et intra-générationnelle, impulsée cette fois par la naissance d'un mouvement chiite certes embryonnaire mais très actif.

Conclusion

A Douala dans les années 1970-1980, les premiers acteurs religieux s'étaient fait connaître par leur volonté de réformer l'enseignement de l'arabe afin que la mémorisation ne soit plus au centre de la méthode pédagogique. Ils s'étaient aussi investis dans la construction de nouvelles mosquées qui devenaient des œuvres de proximité et familiarisaient les musulmans à une autre approche de la religion islamique. Plus discrète jusqu'à la fin des années 1980, cette évolution devient plus ostentatoire au lendemain de la décennie 1990. Les débuts des années 2000 ont, de toute évidence renforcé cette tendance. L'islam à travers les générations se divise en de multiples tendances rivales dans la ville de Douala, ses acteurs/agents sont de plus en plus polyglottes avec un accent tout particulier sur la langue arabe qu'ils maîtrisent de mieux en mieux, ce qui renforce leurs connaissances spirituelles, leur ouvre des portes d'accès aux multiples réseaux de financement et facilite la communication du savoir dont ils sont dépositaires.

Loin des lignes de fracture générationnelle auxquelles on se serait attendu en pareille circonstance, on constate plutôt que le cursus de formation, les pratiques et les actions des générations qui se suivent et qui peuplent l'univers islamique doualais, s'inscrivent dans une logique d'enchevêtrement et de sédimentation qui décline une identité à la fois complexe et mutante. Certes, sur le double plan idéologique et pratique, des divergences qui traduisent une ligne de démarcation en terme de rupture sont visiblement en cours de structuration mais elles restent pour l'instant contenues à cause des logiques d'intérêts qui leur confèrent un caractère diffus et limitent leur potentiel conflictogène. Dans cette logique, il importe de re-examiner la notion passe-partout de « nouveau islamique ».