

UNIVERSITE PARIS I PANTHEON-SORBONNE

**Religion et politique en Tanzanie :
Les organisations religieuses, de nouveaux
acteurs politiques ?**

Lorraine Kihl

Mémoire de Master 2 recherche : Science politique – Etudes africaines

Mémoire dirigé par René Otayek

Septembre 2006

L'université n'entend donner aucune approbation ou improbation aux opinions émises dans ce mémoire. Ces opinions doivent être considérées comme propres à leur auteur.

Je remercie René Otayek et Johanna Siméant qui ont contribué à la réalisation de ce travail par leurs commentaires.

Je tiens à exprimer ma reconnaissance à toutes les personnes qui m'ont reçue en entretien pour l'aide et le temps qu'ils m'ont accordés.

Mes sincères remerciements vont également à l'ambassade de France pour son accueil, ainsi qu'à Marie-Aude et Etienne, pour leur hospitalité et leurs précieux conseils sans lesquels ce terrain eut été plus difficile à mener.

Je remercie enfin mes parents pour leur soutien constant et leurs relectures appliquées.

Résumé

La dissociation du religieux et du politique telle qu'elle a été appliquée en Tanzanie sous l'égide de Nyerere ne signifie pas que les organisations religieuses ont renoncé à toute influence politique. Cette étude tente d'apporter un éclairage partiel sur la place et le rôle des organisations religieuses chrétiennes et musulmanes dans le paysage politique actuel tanzanien et d'étudier l'influence des nouveaux mouvements religieux. En dépit de l'essor de ces mouvements, l'Eglise catholique demeure un acteur déterminant du paysage religieux et politique tanzanien.

Abstract

"Don't mix religion with politics," the implementation of this theory by Nyerere and after him, did not lead to the non intervention of religious organizations in politics. This study focuses on the political role and political actions of religious organizations, meaning Muslim groups and Christian churches. We will look also at the place and influence of religious revivalism and new religious movements in Tanzanian politics. Pentecostal churches and Islamic fundamentalism did not take the place of the Catholic Church as the pre-eminent actor in the religious and political arena.

Sommaire

Glossaire	6
Introduction.....	9
1 ^{ère} Partie : La recomposition de l'espace religieux : un espace atomisé et concurrentiel ...	20
Chapitre 1. Etat séculier ou Etat théologique : la place de la religion dans l'Etat socialiste..	21
I. La genèse d'une religion civile.....	21
II. La laïcité tanzanienne	29
Chapitre 2. L'apparition de nouveaux acteurs religieux.....	35
I. L'origine des nouveaux mouvements chrétiens et musulmans.....	36
II. Un espace religieux atomisé	47
2 ^{ème} Partie : Affiliation religieuse et participation politique : de nouveaux engagements politiques ?.....	57
Chapitre 3. La relation chrétiens/musulmans : un potentiel de violence politique.....	58
I. L'existence d'une frustration et d'une contestation latente	58
II. Les obstacles à la mobilisation politique	73
Chapitre 4. Les Eglises : entre partis politiques de substitution et simples groupes de pression ?	81
I. Un espace de formation et d'expression du politique.....	82
II. D'autres formes d'intervention dans l'espace politique	93
Conclusion	105
ANNEXES	108
Table des annexes	109
BIBLIOGRAPHIE.....	116

Glossaire

Vocabulaire

<i>Baba wa taifa</i>	Père de la nation en Swahili ; titre à Nyerere.
<i>Kanga</i>	Pièce de tissus traditionnelle que les femmes tanzaniennes portent par deux.
<i>Qadi Courts</i>	Tribunaux islamiques.
<i>Kiswahili</i>	Substantif swahili désignant la langue swahili.
<i>Kofia</i>	Couvre-chef traditionnel musulmans.
<i>Mwalimu</i>	Maître d'école ; titre donné à Nyerere.
<i>Ndugu</i>	Substantif swahili signifiant frère, cousin, camarade...
<i>Nyumbani Kanisa</i>	« maison-église ».
<i>Oumma</i>	Communauté des croyants chez les musulmans.
<i>Ijumaa</i>	Substantif swahili désignant la communauté - vendredi, jour de la prière.
<i>Ujamaa</i>	Ujamaa na kujitegemea souvent traduit par socialisme en comptant sur soi ; nom donné à la politique sociale mise en oeuvre par Nyerere à partir de 1965.
<i>Wajamaa</i>	Individu membre de la communauté socialiste définie par l'ujamaa.
<i>Walokole</i>	Born again ou pentecôtiste.
<i>Waswahili</i>	Substantif swahili désignant l'individu swahili.

Sigles et dénominations

AMNUT	All-Muslim National Union of Tanganyika : parti musulman rival de la TANU créé en 1957.
Arusha (déclaration d')	Discours fait par Nyerere, en février 1967 dans la ville d'Arusha et qui a défini la politique de l'ujamaa.
BAKWATA	Baraza Kuu la Waislamu Tanzanian : conseil national des musulmans de Tanzanie créé en 1968 par le gouvernement après la dissolution de l'East African Muslim Welfare Society en Tanzanie.
BALUKTA	Association de lecture du Coran créé en 1987, considérée comme un mouvement extrémiste ou radical.
BAMITA	Conseil national des mosquées, consacré aux relations extérieures de l'Islam tanzanien.
Baraza Kuu	Organisation et concurrente de BAKWATA pour la représentation des musulmans.
CCM	Chama Cha Mapinduzi : parti de la révolution créé en 1977 suite à la fusion de la TANU et de l'Afro-Shirazi Parti, ancien parti unique de Zanzibar.

CCT	Christian Council of Tanzanian, organisation rassemblant les Eglises protestantes historiques dont les luthériens, anglicans et moraves.
CHADEMA	Chama Cha Demokratia na Maendeleo : parti de la démocratie et du développement, membre de l'opposition.
CCT	Christian Professionals of Tanzania ; réseau d'influence chrétien.
CUF	Civic United Front : parti d'opposition perçu comme proche des intérêts des musulmans.
EAG	Evangelistic Assemblies of God : Assemblées de Dieu évangélistes, nées en 1982 en Tanzanie.
EAGT	Evangelistic Assemblies of God Tanzania : Assemblées de Dieu évangélistes Tanzanienne fondées en 1991 par Moses Kulola.
EAMWS	East African Muslim Welfare Society.
FPCT	Free Pentecostal Churches of Tanzania : organisation regroupant plusieurs Eglises pentecôtistes, fondée par Sylvester Gamanywa.
FGBF	Full Gospel Bible Fellowship : Eglise indépendante d'inspiration pentecôtiste fondée par Zakaria Kakobe.
CJP	Commission justice et paix (Justice and Peace Commission).
Kiongozi	Journal de l'Eglise catholique.
KKKT	Kanisa Kilutherani na Kievangelisti Tanzania : Eglise luthérienne et évangéliste de Tanzanie.
NCCR-Mageuzi	A l'origine, NCCR-Mageuzi : National Convention for Constitutional Reform ; sa signification évolue ensuite en National Convention for Constitution and Reconstruction.
NLD	National League for Democracy : parti membre de l'opposition.
PCT	Pentecostal Council of Tanzania ; organe représentatif des pentecôtistes créé en 1993.
PCT	Pentecostal Council of Tanzania, organisation créée en 1993.
Shura ya Maimamu	Conseil des imams ; organisation islamique radicale.
TAA	Tanganyika African Association : organisation indépendantiste créée en 1929 ; devient en 1954 Tanganyika African National Union.
TAG	Tanzanian Assemblies of God.
TANU	Tanzanian African National Union : parti de J. Nyerere issu de la transformation en 1964 du Tanganyika African National Union (TANU) créé en 1954.
TEC	Tanzanian Episcopal Conférence : Eglise catholique de Tanzanie.
Terrorist act	loi antiterroriste adoptée par le parlement tanzanien en 2002 suite aux attentats du 11 septembre 2001.
TLP	Tanzania Labour Party : parti d'opposition.
Tumaini	Radio chrétienne dont le nom signifie espoir.

UDP

United Democratic Party ; parti d'opposition.

WAPO

World Peace Organisation ; organisation créée par l'archevêque pentecôtiste Sylvester Gamanywa contrôle un hebdomadaire (Kweli) et une radio.

Introduction

Alors que les évêques de France avaient choisi de s'exprimer contre les nouvelles lois sur l'immigration, adoptées par l'assemblée nationale à l'initiative du ministre de l'intérieur, N. Sarkozy, P. Devedjian en a appelé à la laïcité de l'Etat, lors d'une émission de radio, afin de rappeler le rôle et le domaine de compétence de chacun. Alors que le vote de la loi de séparation de l'Eglise et de l'Etat a été un des actes fondateurs de la démocratie française, le mouvement de démocratisation que l'Afrique a connu dans les années 90 a, à plusieurs reprises, été soutenu par les Eglises du continent. Ce phénomène a pu être observé dans plusieurs pays d'Afrique australe et orientale, notamment aux frontières de la Tanzanie. Au Kenya, dès l'accession au pouvoir de D. arap Moi en 1978 leur activisme politique s'est accru, palliant ainsi le manque d'autorité des partis politiques d'opposition. A partir du milieu des années 80, les Eglises se sont mises à critiquer publiquement les manœuvres politiques autoritaires du gouvernement. Puis, lorsque s'est initié un mouvement pro démocratique, elles ont encouragé le pluralisme en publiant du matériel d'éducation civique¹. De même en Zambie, elles ont participé au rétablissement de la démocratie². Dans l'ex-Zaïre, l'Eglise catholique a initié la conférence nationale de 1990³. Le Malawi, la Namibie ou l'Afrique du Sud ont connu des trajectoires similaires. Les Eglises ont ainsi porté un message politique, et ce à différentes reprises et en diverses occasions. Le conflit soudanais est une illustration de la politisation de l'affiliation religieuse des individus. Bien qu'il n'ait jamais été question d'un conflit religieux, la conversion au christianisme, au sein des Eglises protestantes, est apparue à un moment donné comme un mode d'expression de la contestation politique au Sud Soudan, alors que l'islamisme était une des options politiques du gouvernement de Khartoum. Ce sont souvent les Eglises historiques, issues des anciennes missions chrétiennes, qui ont pu devenir des espaces d'expression de la contestation politique, généralement parce qu'elles étaient présentes sur le territoire depuis suffisamment longtemps et qu'elles disposaient d'un réseau et d'une influence conséquente sur la population, voire sur le pouvoir en place. L'Eglise catholique a été un acteur majeur de la vie politique des pays africains, avant et après la colonisation, avant et souvent après la libéralisation politique. Les Eglises

¹ I. Phiri, *Proclaiming Political Pluralism: Churches and Political Transition*, Westport, Praeger, 2001, p135.

² "The churches carried the trust of the Zambian people and made a decisive contribution to the reestablishment of democracy." Idem, p134.

³ Idem, p135.

protestantes ont également eu une influence, notamment certaines Eglises pentecôtistes dites historiques comme les Assemblées de Dieu, arrivées en Afrique dès le début du XX^{ème} siècle. Par la suite, la libéralisation politique et économique semble s'être accompagnée d'un accroissement de la visibilité des religions en général et, notamment de l'Islam et de ce que l'on a appelé les nouveaux mouvements chrétiens, ou nouvelles Eglises. Le pluralisme a conduit à une diversification de l'offre religieuse : l'Islam est atomisé, les nouvelles Eglises se multiplient et les Eglises traditionnelles (catholiques et protestantes) tendent en Afrique à revisiter leurs pratiques afin de conserver leurs fidèles. Les transitions politiques ont ouvert des "espaces" offrant à de nouveaux acteurs la possibilité de s'exprimer⁴. Il s'agit toutefois moins d'un retour du religieux trop longtemps refoulé ou d'une retraditionnalisation, que d'une nouvelle forme de mobilisation sociale et politique, conséquence partielle du vide politique actuel et de l'incapacité des élites au pouvoir de concrétiser les espoirs suscités par la démocratisation. Les mouvements religieux sont de nouveaux acteurs du monde politique et de la société civile.

La Tanzanie peut apparaître comme un exemple original en Afrique dans la mesure où elle a eu une histoire politique relativement calme et qu'elle se caractérise par une grande tolérance religieuse et ethnique. Si le parti unique y a connu ses heures de gloire, comme dans bien d'autres pays, la Tanzanie a été épargnée par les violences et les coups d'Etat. Le multipartisme y a été introduit en 1992, sous la pression des bailleurs internationaux plutôt qu'à la demande de la population, ce qui a permis à l'ancien parti unique, le *Chama Cha Mapinduzi* (CCM), de se maintenir au pouvoir et de conserver son influence. C'est l'un des seuls pays d'Afrique où le discours identitaire n'est pas entré dans la rhétorique politique au lendemain de l'indépendance. Le père de l'indépendance, J.K. Nyerere, qui a dirigé le pays entre 1964 et 1985, a fait de la séparation du politique et du religieux un des principes de la culture politique du pays. Le paysage religieux tanzanien est généralement décrit ainsi : 30 à 40% de musulmans, 30 à 40% de chrétiens, le reste étant composé de fidèles des cultes dits traditionnels⁵. Il est cependant impossible de vérifier ces chiffres en l'absence de recensement ; la question de l'affiliation religieuse des

⁴ René Otayek, directeur du Centre d'études de l'Afrique Noire de Bordeaux, donne cinq exemples : restructuration de l'espace urbain (multiplication des mosquées, des lieux de prières et des Medersas), nouvelle sociabilité islamique (multiplication des séances de prières publiques, pèlerinages), développement de l'enseignement islamique et de l'enseignement arabe, développement d'un islam politique (cf. Nigeria, Mali). Colloque « Islam, désengagement de l'Etat et globalisation en Afrique subsaharienne », UNESCO, 12-13 Mai 2005.

⁵ "Tanzania", in Europa Regional Survey of the World: Africa South of the Sahara 2006, London New-York, Routledge Taylor and Francis Group, 35th Edition, 2006, pp1182-1210.

individus a disparu des questionnaires après l'indépendance en 1961. La proportion véritable de croyants de chaque religion est un perpétuel sujet de polémique. Selon C. Coulon et F. Constantin, le pluralisme religieux qui se retrouvait parmi les différentes autorités participant à l'exercice du pouvoir en Tanzanie a permis de diluer toute entreprise hégémonique tout en entretenant une forte religiosité dans toutes les composantes des sociétés africaines⁶. Le socialisme tanzanien n'a pas étouffé les religions mais il en a fait un choix relevant du domaine privé qui ne devait pas, en théorie du moins, intervenir dans la gestion de l'Etat. Toutefois, les liens entre religion et politique sont restés forts. Dès la déclaration d'Arusha en 1967, qui promettait la formation d'une société égalitaire et solidaire fondée sur la politique de l'*ujamaa*, Nyerere a attendu des représentants religieux qu'ils soutiennent le socialisme. L'interaction entre religion et politique ne s'est pas faite sur le mode de la confrontation en Tanzanie. En dépit d'une certaine opposition de ses dignitaires au socialisme, l'Eglise catholique ne semble pas avoir véritablement usé de ses capacités de contre-pouvoir ; les Eglises ne sont pas intervenues en faveur de la démocratisation comme dans d'autres pays.

En 1997, C. Coulon et F. Constantin constataient que la politique en Tanzanie avait été si parfaitement dissociée du religieux qu'elle était désormais victime d'un véritable désenchantement allant jusqu'à la diabolisation. Pourtant en 2000 et en 2005, l'intitulé de certains articles publiés dans la presse tels que "*When did God start backing up politicians?*"⁷ ou "*Kikwete chosen by God*" incitent à s'interroger sur un potentiel « réenchantement » de la vie politique tanzanienne par le recours au discours et à la référence religieuse. D'autant plus qu'après de longues années de « coexistence pacifique » la question religieuse était, selon P.G. Forster, devenue importante en politique à partir de 1987 autour de la problématique de réforme de l'union politique entre l'ancien Tanganyika, aujourd'hui Tanzanie continentale, et Zanzibar⁸. La principale spécificité politique de cette union⁹ est l'absence d'échelon fédéré pour le continent. Les îles ont un gouvernement fédéré et sont représentées dans les institutions tanzaniennes, en revanche le continent n'a pas de gouvernement autonome, ses institutions sont celles de la Tanzanie. L'union a donc

⁶ F. Constantin, C. Coulon, « Religion et démocratie : Introduction à une problématique africaine », in F. Constantin et C. Coulon (Dir), *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Khartala, 1997.

⁷ Publié le 17 juillet 2000, <http://www.nationaudio.com/News/EastAfrican/17072000/Opinion/Opinion10.html> consulté le 09/03/2006.

⁸ P. Forster, "Religion and the State in Tanzania and Malawi", *Journal of African and Asian Studies*, Vol. XXXII, N°3-4, 1987, pp163-184.

⁹ République unie de Tanzanie.

été contestée à plusieurs reprises après que Nyerere ait quitté le pouvoir, principalement en raison de la surreprésentation des îles dans les instances nationales et d'un statut de quasi autonomie jugé trop avantageux. A la différence de la population de la Tanzanie continentale, composée à parts sensiblement égales de musulmans et de chrétiens, la population de Zanzibar est à 99% musulmane. La religion a donc fait irruption dans le débat autour de la fédération pour souligner parfois les différences majeures entre le continent et les îles. Par ailleurs, la problématique a refait surface en 1992 lorsque la presse a révélé l'adhésion secrète de Zanzibar à l'Organisation de la conférence islamique, violant ainsi les dispositions de la constitution tanzanienne sur la laïcité de l'Etat. Lors des élections de 1995, le débat était important, nombre d'hommes politiques souhaitaient la mise en place d'un système fédéral standard. L'intervention de Nyerere dans la polémique a permis d'éviter, ou de repousser à plus tard, les réformes éventuelles. On pourrait donc supposer que la religion avait ainsi fait son entrée dans le débat politique et que le vocabulaire religieux pourrait être amené à devenir un nouveau langage politique vecteur de légitimation. Bien que ne correspondant guère, a priori, à la culture politique tanzanienne si bien décrite par D.C. Martin, la question reste ouverte. Par ailleurs, la dissociation du religieux et du politique envisagée par C. Coulon et F. Constantin ne signifie pas que les organisations religieuses aient renoncées à toute influence ou tout engagement politique. S'intéresser sur la question religieuse en Tanzanie à l'heure actuelle nécessite donc bien un questionnement à deux niveaux, interrogeant à la fois le rapport entre les deux grandes communautés religieuses, chrétienne et musulmane, et l'engagement politique des organisations religieuses ou la relation Eglise/Etat.

Jusqu'au milieu des années 1980, la trajectoire politique de la Tanzanie a vivement intéressé les chercheurs donnant lieu à une littérature scientifique et/ou militante consacrée à l'*ujamaa*. La religion a fait l'objet d'études notamment sous l'angle de l'absence d'expression d'un antagonisme religieux fort après l'indépendance. La situation en Tanzanie a pu, à cette occasion, être mise en regard avec celle du Nigeria¹⁰. Certains auteurs ont cherché à expliquer le calme interreligieux que connaît la Tanzanie en étudiant la pénétration de l'Islam et de la Chrétienté en Afrique de l'Ouest, ainsi que la relation entretenue par les deux communautés avec le pouvoir colonial et entre elles à cette même époque, et l'évolution de cette relation. Il semble que la lutte anti-coloniale en Tanzanie ait

¹⁰ L. Rasmussen, "Christian-Muslim Relations in Africa: The Cases of Northern Nigeria and Tanzania Compared", London-New York, British Academic Press, 1993, 132p.

permis d'unir les fidèles des deux religions dans le même combat. C.K. Omari a étudié la relation pacifique entre les deux communautés à différents niveaux, considérant que ce qui se passe à l'échelle nationale est au moins partiellement un reflet de la situation à l'échelle du village ou de la famille. "It is at the village level where the dynamics of Christian-Muslim relations can be seen: understanding and cooperation."¹¹ Bien que la situation soit relativement plus complexe à l'échelle nationale, en 1983 ce chercheur écrivait également :

"In Tanzania as pointed out earlier in respect of the relation at the household and village level, people of different faiths and religious background participate in various socio-political activities as Tanzanians first and not as members of certain religious groups."
(p385)

La question religieuse n'était alors en rien une problématique majeure en Tanzanie. Pourtant en 1996, M. Okema étudiant la culture politique de la Tanzanie fait état d'un potentiel de violences religieuses présent dans le pays, potentiel qui ne s'est pas encore exprimé à ce jour semble-t-il. Comme lui, Heilman dans un article de 2002¹² évoque les tensions qui existent entre les deux communautés. Les études récentes autorisent donc le chercheur à s'interroger sur la viabilité de la gestion harmonieuse du pluralisme religieux compte tenu des changements politiques que connaît la Tanzanie depuis l'introduction du multipartisme. Les analyses de la culture politique originale de la Tanzanie sont relativement rares, la référence en ce domaine reste à ce jour l'ouvrage de D.C. Martin, *Tanzanie, l'invention d'une culture politique* publié en 1988. Selon lui, les religions tracent seulement une ligne de clivage possible dans les réseaux politiques. En dépit d'un certain souci d'équilibre, en 1989 les musulmans se retrouvent davantage dans les rangs du parti alors que les chrétiens sont mieux implantés au sein du gouvernement. Les Eglises chrétiennes, et particulièrement l'Eglise catholique, représentent selon lui un contre-pouvoir national discret. Le maillage territorial de l'Eglise permet une circulation de l'information par des réseaux parallèles qui peuvent être tentés de peser sur le pouvoir. A titre d'exemple, le bimensuel *Kiongozi* publié par l'Eglise catholique a également longtemps été l'un des seuls médias qui n'étaient pas aux mains du parti unique. Dans leur relation avec l'Etat les religions influencent la vie politique tanzanienne. L'un des ouvrages les plus utiles pour la problématique qui va être traité ici est celui de D. Westerlund, *Ujamaa na Dini: A Study of Some Aspects of Society and Religion in Tanzania, 1961-1977*,

¹¹ C.K. Omari, "Christian-Muslim Relation in Tanzania: The Socio-Political Dimension", Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs, Vol.5, N°2, 1984, pp373-390.

¹² B. Heilman, P. Kaiser, "Religion, Identity and Politics in Tanzania", Third World Quarterly, Vol. 23, N°4, 2002, pp691-709.

publié en 1980. En 1996, F. Ludwig commence à s'interroger sur la menace potentielle que fait peser le nouveau dynamisme religieux de certains mouvements chrétiens et musulmans sur la stabilité politique tanzanienne.

L'objet de cette recherche est d'observer si la démocratisation entamée en 1992 et la multiplication des nouveaux mouvements religieux sont à l'origine d'une politisation de la religion en Tanzanie.

Le terme religion est ici entendu dans le sens de l'islam et de la chrétienté, incluant le catholicisme et les différentes sectes protestantes. Les religions ou cultes traditionnelles ne font pas partie de cette étude, d'une part en raison d'une impossibilité pratique de recueillir suffisamment d'informations lors d'une courte étude de terrain en zone urbaine, d'autre part parce que dans la relation entre pouvoir et religion(s) tissée par Nyerere, les cultes traditionnels n'avaient aucune place, étant considéré comme des « traditions arriérées » et ne favorisant pas l'appropriation de la modernité par la population africaine. Les organisations religieuses chrétiennes et musulmanes constituent donc le principal objet de recherche de cette étude. Sous cet intitulé sont rassemblées les organisations religieuses traditionnelles telles que BAKWATA pour les musulmans, *Tanzanian Episcopal Conference* (TEC) pour les catholiques et *Christian Council of Tanzania* (CCT) pour les protestants. Le sigle TEC sera utilisé dans le développement pour désigner l'Eglise catholique tanzanienne et inversement. Les nouvelles Eglises et les Eglises indépendantes ainsi que les organisations musulmanes plus récentes, voire non reconnues par l'Etat, sont également concernées. Quel rôle ces organisations jouent-elles dans la vie politique tanzanienne ? Certains partis politiques tanzaniens tels que le CHADEMA – *Chama Cha Demokratia na Maendeleo* – et le *Civic United Front* (CUF) ont fait l'objet d'un questionnement accessoire, destiné à mieux appréhender la vie politique et la réalité de la démocratie tanzaniennes. Les hypothèses de départ de la recherche portaient à la fois sur l'espace politique et religieux en Tanzanie. Tout d'abord, la Tanzanie a été envisagée comme une démocratie de type occidental bien établie où la concurrence politique s'exerçait librement et effectivement. La libéralisation politique devait comme ailleurs en Afrique s'être accompagnée d'un essor des nouveaux mouvements religieux et le passage au multipartisme s'étaient probablement accompagné d'une émergence des revendications religieuses, notamment de la part de la communauté musulmane. Alors que par le passé la religion avait été un instrument de légitimation des politiques socialistes menées par

Nyerere et que l'Eglise catholique notamment était un soutien du pouvoir, l'engagement politique des nouveaux mouvements religieux devait être en faveur de l'opposition. Ainsi était-il envisageable que la domination sociale de l'Eglise ait été fortement entamée par les nouvelles Eglises, soutenues par une percée politique de l'opposition. Ces hypothèses ont été élaborées avant de partir sur le terrain après un premier tour d'horizon de la littérature spécialisée sur la Tanzanie et particulièrement sur la problématique religieuse.

Etudier une potentielle politisation de la religion en Tanzanie nécessite à la fois de s'intéresser à l'engagement particulier des organisations religieuses, Eglises en ce qui concerne les chrétiens, structures associatives ou communauté rassemblée autour d'un imam ou d'un cheikh pour les musulmans, sur la scène politique. Les organisations religieuses font-elles de la politique, directement ou indirectement ? Dans quelle mesure et de quel manière influencent-elles le jeu politique ? Y a-t-il une mobilisation volontaire des religieux en faveur d'une participation claire à la vie politique/publique ? Les religions sont-elles un vecteur de mobilisation politique des populations ?

Pour répondre à ces questions, j'ai passé un mois à Dar es Salaam, capitale économique tanzanienne, où j'ai rencontré des responsables chrétiens et musulmans. Cette recherche s'appuie principalement sur des références bibliographiques et des entretiens, ainsi que sur des documents fournis par la congrégation des Pères blancs. Elle n'a pas la prétention d'être exhaustive. L'étude de terrain s'est déroulée principalement à Dar es Salaam, la situation religieuse en zone rurale m'est donc relativement étrangère. Par ailleurs, la communauté protestante est peu représentée dans cet échantillon alors que les luthériens sont très présents à Dar es Salaam, notamment à travers l'Eglise KKKT¹³. Celle-ci dispose de nombreux établissements religieux, vastes et récents qui semblent démontrer une capacité financière remarquable. En outre, les entretiens se sont tous déroulés en anglais, langue officielle de la Tanzanie mais qui n'est parlée que par un petit nombre de citoyens éduqués ayant terminé leurs études secondaires et, le plus souvent, obtenu un diplôme universitaire. Le discours relayé et analysé dans le développement est donc principalement celui de responsables religieux ayant fait des études supérieures et travaillant au plus haut niveau. Leurs opinions et perceptions ne sont pas généralisables à l'ensemble de la population. De plus, l'utilisation de l'anglais a certainement introduit une distance supplémentaire avec mes interlocuteurs.

¹³ *Kanisa Kilutherani na Kievangelisti Tanzania.*

Néanmoins, cette expérience de terrain et ces rencontres ont apporté des éléments empiriques de compréhension de la situation politico-religieuse en Tanzanie. Certaines hypothèses formulées avant le départ ont dû être reconsidérées. Tout d'abord, l'effectivité de la démocratie multipartisane en Tanzanie doit être nuancée. Le parti au pouvoir depuis l'indépendance (TANU puis CCM) n'a jamais été détrôné ; son hégémonie n'a même jamais véritablement été mise en difficulté, ni même sérieusement contestée par la population. En 2005, Jakaya Kikwete a été élu avec plus de 80% des voix, améliorant ainsi le score de son prédécesseur Benjamin Mkapa en 2000. Le *Chama Cha Mapinduzi* (CCM) a remporté 197 sièges au parlement contre 26 pour l'ensemble des partis d'opposition élus. Les partis d'opposition demeurent extrêmement faibles, leur base sociale est limitée ainsi que leur implantation géographique. Près de quinze ans après son introduction, le multipartisme n'est pas devenu un élément clé de la démocratie tanzanienne. A première vue, il semble que l'introduction du multipartisme par le haut n'ait pas conduit la population à intégrer les principes d'une démocratie basée sur l'existence d'une majorité et d'une minorité contestataire significative. Certains partis d'opposition, comme le NCCR-Mageuzi, réclament encore la tenue d'une conférence nationale pour redéfinir les règles du jeu politique¹⁴. Le système apparaît encore en formation. Toutefois, la contestation existe en Tanzanie et emprunte d'autres canaux.

La seconde hypothèse, validée cette fois, était que la religion avait été utilisée par Nyerere pour légitimer ses politiques socialistes et obtenir l'adhésion de la population. La religion était donc déjà intervenue dans le politique. Cette intervention s'est faite principalement à l'initiative de Nyerere, elle a néanmoins marqué un rapprochement entre le pouvoir et les religieux, un lien étroit et privilégié qui semble exister encore aujourd'hui. La marque imprimée sur la société tanzanienne par le « père de la nation » s'est révélée fondamentale. L'ancien président est toujours appelé « *baba*¹⁵ Julius Nyerere » par la jeune génération comme par les plus anciens. Tous les partis politiques se disputent l'héritage du père de la nation. Le CCM voit son monopole d'héritier de la pensée de l'ancien président contesté par les autres formations politiques. Les liens qui unissaient le père de l'indépendance avec l'Eglise catholique, dont il était membre et qui envisage aujourd'hui de le béatifier, ont permis aux religieux en général d'avoir un accès facile au président et au

¹⁴ Entretien avec Mugeta BHAKOME, Directeur des élections pour le NCCR-Mageuzi, le 14/03/06.

¹⁵ Père en swahili. Sa veuve est d'ailleurs appelée « Mama Maria ».

sphère du pouvoir politique, accès qui semble s'être pérennisé avec ses successeurs et qui pourrait être aujourd'hui perçu comme un canal d'influence, plus ou moins contesté d'ailleurs dans la mesure où il bénéficierait davantage aux chrétiens.

Compte tenu de ces éléments, il semblait crédible que la dévaluation des répertoires politiques traditionnels ayant accompagné la fin de l'*ujamaa* ait permis le recours au répertoire religieux comme nouveau mode de mobilisation, voire son utilisation comme marque de différenciation politique. L'entrée dans le politique de la religion ou de la question religieuse, entendue comme un mode de confrontation entre les deux principales communautés, aurait donc été déterminée par l'utilisation du discours religieux comme vecteur de mobilisation et de légitimation politique. En réalité, les accords passés par Nyerere avec les deux principales communautés religieuses du pays sont beaucoup plus complexes et la laïcité tanzanienne, mieux exprimée par le terme anglais *secularism*, a une signification particulière. L'Etat n'a pas de religion mais reconnaît la liberté de culte. Légalement, la religion ne peut être utilisée comme vecteur de mobilisation et de regroupement politique. Les partis politiques confessionnels sont interdits. Néanmoins, la menace de dissensions importantes et durables entre Chrétiens et Musulmans semble alimenter subtilement mais largement les discours politiques du CCM. Le pouvoir paraît vouloir lutter contre une politisation de la question religieuse en rejetant, en vertu de la culture politique tanzanienne, la légitimité de parti présumé représenter les intérêts d'une communauté musulmane qui dénonce sa marginalisation (*Civic United Front*). Toutefois, les arguments opposés font entrer la religion dans le débat politique puisqu'ils suscitent interrogations et réflexions sur le statut véritable de la communauté musulmane et l'opportunité ou non de prendre en compte l'affiliation religieuse pour l'attribution de postes politiques ou économiques. La religion semble se politiser en Tanzanie à la fois par le haut et par le bas. D'une part, certains membres de la communauté musulmane se percevant comme un groupe social subordonné cherchent à faire entendre leur voix et à contester le fonctionnement actuel de l'Etat, refusant de s'inscrire dans « l'espace de la domination »¹⁶ qui leur a été assigné. D'autre part, la politisation passe par l'interprétation que semblent se faire les groupes dominants, tels que le parti au pouvoir et l'« opinion publique » chrétienne, du message politique du CUF, dont l'électorat serait majoritairement musulman. Le CUF est perçu comme un parti dédié à la défense des intérêts musulmans,

¹⁶ J.F. Bayart, A. Mbembe, C. Toulabor, *Le politique par le bas en Afrique Noire. Contributions à une problématique de la démocratie*, Paris, Karthala, 1992, p73.

sans que cela soit clairement exprimé par le parti lui-même. Peut-on parler d'une action collective, entendue au sens d'action concertée d'un groupe cherchant à faire triompher des fins partagées¹⁷, initiée ou portée par les organisations religieuses musulmanes ? En réalité, la communauté musulmane semble peu mobilisée. Les actions ou manifestations publiques de la contestation sont rares et souvent le fait d'un petit nombre. La domination incontestée de l'ancien parti unique peut apparaître comme une entrave à la mobilisation. La contestation religieuse, principalement musulmane, ne peut s'exprimer au travers des structures traditionnelles du système multipartisan et reste faible, voire marginale, sur le plan du mouvement social. Pour A. Melucci, l'action collective est un ensemble de conduites conflictuelles à l'intérieur d'un système social impliquant la lutte de deux acteurs collectifs, dont chacun se caractérise par une solidarité spécifique, et qui s'opposent pour l'appropriation et la destination de valeurs ou de ressources sociales¹⁸. Dans le cas tanzanien, il ne semble pas y avoir mobilisation d'un acteur collectif chrétien qui s'opposerait à une mobilisation musulmane, qui reste par ailleurs encore en gestation. Pourtant, la construction de la participation politique des Eglises chrétiennes est ancienne ; elle s'appuie sur l'existence d'un réseau parallèle à celui de l'Etat. Les Eglises peuvent apparaître comme des espaces subsidiaires d'énonciation du politique. Ce sont des stratégies « individuelles » de domination qui sont mises en œuvre. Ainsi, l'Eglise catholique qui s'est attribuée une fonction tribunitienne semble mettre à profit ses atouts structurels afin de conserver une position dominante mise en danger par le foisonnement de mouvements chrétiens. Il y a ici politisation de l'organisation religieuse qui, comme nous le verrons, peut agir comme un parti politique de substitution. A ce phénomène de politisation par le haut initié par les Eglises, en tant qu'institutions, s'ajoute une politisation par le bas qui passe principalement par la mise en place d'un réseau de professionnels chrétiens qui se propose de participer à l'élaboration des politiques publiques.

Si les Eglises n'ont pas le droit de soutenir financièrement et publiquement un candidat ou un parti, cela n'empêche pas les rallyes politiques de commencer par des prières publiques pourvu que plusieurs communautés soient représentées. La laïcité tanzanienne permet la mobilisation des structures religieuses en faveur de certaines idées, voire valeurs politiques. Ayant présumée l'importance de la religion comme fait social et

¹⁷ O. Fillieule, C. Péchu, *Lutter ensemble. Les théories de l'action collective*, L'Harmattan, Paris, 1993, p9.

¹⁸ A. Melucci, *Teorie e forme dell'azione collettiva*, Milan, ETAS libri, 1976, p17. Traduction d'Isabelle Sommier.

comme valeur morale reconnue aux individus, j'avais présumé que les hommes politiques pouvaient avoir intérêt à être soutenu, même non officiellement, par une organisation religieuse ou un homme d'Eglise emblématique. Pourtant, il m'a été, à deux reprises, affirmé qu'il s'agissait là du meilleur moyen de perdre les élections. En effet, il est peu probable que cette reconnaissance publique gagne l'électorat d'une communauté entière et le candidat en question est assuré de perdre les voix de la communauté délaissée.

“- Did some political parties try to get the support of religious leaders?

Well, they don't do it openly [rires]. They do it behind doors, you see. For example in the last elections CUF: people thought that CUF was for the Muslims, which was not true but CUF tended to rely upon the Muslims but it never worked because what they did, it doesn't impressed most of the Muslim I can say, you know, and some people say that CCM is for Christians, but it's not true because if CCM was for Christians President Kikwete couldn't be the President because he is a Muslim. You see? But I think this is being done behind doors, it's not done openly.”¹⁹

La politisation de la religion peut donc être envisagée sous l'angle d'une tactique de groupes subordonnés afin de dépasser leur condition. Cela vaut à la fois pour ce que l'on appellera les musulmans contestataires et pour certaines Eglises indépendantes. Cette entrée de la religion dans le champ politique s'analyse également en termes de stratégie de conservation de pouvoir par des groupes dominants tels que l'Eglise catholique ou le courant BAKWATA, premier représentant officiel des intérêts des musulmans. La politisation de la religion est-elle véritablement nouvelle ? Dans quelle mesure est-elle liée à l'émergence des nouveaux mouvements religieux ? Comment se construit-elle ?

Répondre à ces questions nécessite dans un premier temps d'analyser la recomposition de l'espace religieux et l'apparition de nouveaux acteurs (I), puis de s'intéresser à l'espace politique et d'envisager la religion comme une nouvelle ressource politique (II).

¹⁹ Extrait de l'entretien avec le Secrétaire Général de Bakwata, M. Kihemba, qui s'est déroulé le 15 mars 2006 dans les locaux de l'organisation à Kinondoni.

1^{ère} Partie : La recomposition de l'espace religieux : un espace atomisé et concurrentiel

La dissociation et l'affrontement des pouvoirs temporel et spirituel ont permis la genèse de l'Etat moderne en Europe notamment. De création plus récente, les Etats africains ont dû gérer dès la naissance un pluralisme religieux parfois difficile à concilier avec l'idée de nation. Afin de favoriser la cohésion nationale et d'éviter les dissensions, le père de la nation tanzanienne, Julius K. Nyerere, a choisi de fonder l'Etat post-colonial sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Ni appartenance ethnique, ni affiliation religieuse ne devait présider à l'engagement politique dans le parti indépendantiste *Tanzanian African National Union* (TANU), devenu ensuite le parti unique. La liberté de conscience a été reconnue par l'Etat et la religion est entrée dans la sphère privée de l'individu ; néanmoins elle n'a pas totalement disparu de l'espace public tanzanien. L'Etat tanzanien a tissé une relation particulière avec les religions chrétiennes et musulmanes. L'espace religieux a ainsi longtemps été dominé par les Eglises issues des missions chrétiennes, particulièrement l'Eglise catholique, ainsi que par l'organisation musulmane BAKWATA mise en place par le pouvoir en 1968 et par l'Etat lui-même qui, pendant un temps seulement, a pu se comporter en Etat théologien. A partir du milieu des années 80, de nouveaux mouvements religieux ont commencé à remettre en cause l'exclusivité de la relation Eglise/Etat qui faisait de la *Tanzanian Episcopal Conference*, du *Christian Council of Tanzania* et de BAKWATA les principaux acteurs religieux.

* * *

Chapitre 1. Etat séculier ou Etat théologien : la place de la religion dans l'Etat socialiste

Si la Tanzanie n'a pas de religion d'Etat, le rôle de la religion ne s'est pas systématiquement limité à la « sphère religieuse de la société »²⁰. L'Etat tanzanien semble avoir opté pour un « sécularisme libéral », selon les termes de D. Westerlund, c'est-à-dire un modèle d'Etat séculier où la religion peut néanmoins être une ressource politique :

“In liberal forms of the secular policy of religion, however, religion is seen as a societal resource. Individual as well as corporate religious freedom is provided for to a greater or lesser extent, and thus religion may in practice have a significant role in political life. In many such cases different types of ‘civil religion’ have developed; where religious symbols and practices are used politically to foster national integration.”²¹

La religion peut ainsi être utilisée pour favoriser la cohésion nationale, voire encourager la naissance de la nation, et pour légitimer les choix politiques des dirigeants.

D. Westerlund distingue l'Etat séculier de l'Etat confessionnel ; selon cette définition l'Etat séculier est souvent lui-même théologien dans la mesure où il met en place une religion civile. L'Etat théologien est défini par A. Mbembe comme un Etat « qui aspire explicitement à définir, pour les agents sociaux, la manière dont ils doivent se voir, s'interpréter et interpréter le monde »²². Comment qualifier alors l'Etat tanzanien ? Il s'agit d'observer l'existence ou non d'une concurrence entre l'Etat et les Eglises pour le monopole des valeurs morales, ainsi que la place et la reconnaissance que l'Etat accorde aux différentes religions.

I. La genèse d'une religion civile

Les dogmes de la religion civile prônée par Rousseau doivent être simples, peu nombreux et ne pas prêcher l'intolérance ; il distingue donc la religion civile des différentes

²⁰ C.F. Hallencreutz, D. Westerlund, “Anti-Secularist Policies of Religion”, *Questioning the Secular State, The Worldwide Resurgence of Religion in Politics*, London, Hurst & Company, 1996, p3.

²¹ Ibid.

²² A. Mbembe, *Afriques indociles : Christianisme, pouvoir, Etat en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988, p128.

religions existantes, s'opposant à l'époque au catholicisme politique. La religion civile nécessite donc la genèse d'un système de valeurs morales propres et la création d'une foi nouvelle. Pour D. Westerlund, la religion civile s'apparente davantage à une sécularisation de pratiques religieuses acceptables pour les fidèles de différentes confessions. Ces deux phénomènes ont été conjointement observés en Tanzanie au début de la période socialiste puis ont fait l'objet de certains assouplissements.

1. L'idéologie ujamaa et la réforme de la société tanzanienne

R. Banégas a ainsi qualifié l'Etat burkinabé de théologien :

« 'Théologien', l'Etat révolutionnaire n'a plus seulement pour ambition de construire cet ordre par une révolution des structures mais aussi d'y inscrire l'homme, individu, de lui imposer une vérité, une morale et de nouveaux critères d'évaluation afin de faire émerger le Burkinabé nouveau. (...) L'enjeu essentiel de cette révolution culturelle est donc moins l'action sur les structures que la construction d'une nouvelle identité »²³.

Qu'en est-il de l'Etat tanzanien ? Celui-ci ne s'est-il pas posé en Etat théologien en prônant l'avènement d'un homme tanzanien, voire africain, nouveau ?

Après l'indépendance, les nouveaux dirigeants tanzaniens ont une nation à inventer. Certes la lutte pour la décolonisation semble avoir uni dans un même élan la population du pays mais cette union doit être consolidée. Les « symboles d'une éthique nationale », pour reprendre les mots d'I. Mbise²⁴, doivent être choisis et construits. Avec la déclaration d'Arusha en 1967, Nyerere décide de définir l'idéologie *ujamaa na kujitegemea*, souvent qualifiée de socialisme à l'africaine, et d'en faire l'éthique nationale de la Tanzanie. Il s'agit d'une idéologie totale, socialiste, voire collectiviste ; elle impose la participation de chacun au développement de tous. Présentée comme une nouvelle organisation économique et sociale, permettant le développement de la nation et fondée sur les valeurs traditionnelles de la société, elle semble ainsi pouvoir remporter l'adhésion de la population. Les valeurs de l'*ujamaa* détermineront la politique intérieure et la politique extérieure du pays.

²³ R. Banégas, *Insoumissions populaires et révolution au Burkina Faso*, Bordeaux, CEAN, 1993, p95.

²⁴ H. Batibo, D. Martin (Dir), *Tanzanie : L'Ujamaa face aux réalités*, Paris, Editions Recherche sur les Civilisations, 1989, p81.

- Les valeurs de l'*ujamaa*

L'*ujamaa* est un projet politique qui ambitionne de créer une société moderne sur les bases de la société tanzanienne traditionnelle²⁵. Le projet socialiste est suffisamment flou pour susciter l'adhésion de l'ensemble des Tanzaniens. Il repose en partie sur la solidarité familiale ou traditionnelle ; le terme swahili *ujamaa* a souvent été traduit par les mots communauté ou famille élargie (par opposition à la notion européenne de famille nucléaire). Selon D.C. Martin, le terme *ujamaa* est à rapprocher du mot *ujima* qui désigne une forme de coopération sur la base des cellules familiales « au sein desquelles la division du travail aboutissait à la conjonction des tâches accomplies individuellement »²⁶. Toutefois, l'*ujamaa* est à construire au-delà des valeurs de sociabilité de l'*ujima*. Ce terme *ujamaa* aurait pu être également choisi pour sa proximité avec le mot *ijumaa* qui signifie l'oumma, la communauté, et désigne également le vendredi – jour de la communauté pour les musulmans. Cette observation montre que pour créer la société nouvelle tanzanienne Nyerere a choisi de se réapproprier une tradition propre à la culture de certaines régions du pays et qu'il a fait appel à des représentations locales s'appuyant sur l'africanité de la population. On est ici dans la valorisation de la négritude telle que la défendait également L.S. Senghor.

L'*ujamaa* repose sur trois principes : le respect mutuel, la propriété collective et le travail en commun. L'égalité entre les hommes est un des principes fondamentaux et cette nouvelle société se propose désormais de garantir la justice sociale. La politique d'*ujamaa* doit conduire au développement. A l'inverse de beaucoup de dirigeants africains, et en désaccord avec les théories économiques, après l'indépendance Nyerere choisit d'investir dans l'agriculture et non dans l'industrie. A l'époque, plus de 80% de la population vit en habitat dispersé dans des zones rurales et subsiste grâce aux terres qu'elle cultive. Le premier objectif du pouvoir a été le regroupement des populations et la création de villages – villagisation – dans lesquels un certain nombre de services sociaux (accès à l'eau, soins médicaux) devaient pouvoir être dispensés. Autour de ces villages, les habitants devaient

²⁵ « L'Ujamaa est plus qu'une idéologie ; elle est un projet politique dont l'intuition de base est la transformation de la société traditionnelle en une société moderne tout en respectant les valeurs propres de la Tanzanie ». « La société qu'ambitionne de créer Nyerere repose, en effet, sur les valeurs et les structures dites traditionnelles, mais débarrassées de leurs scories et adaptées aux exigences de la technique moderne ». S. Urfer, *Socialisme et Eglise en Tanzanie*, Paris, IDOC-France, 1975, p16 et p18.

²⁶ D.C. Martin, *Tanzanie : L'invention d'une culture politique*, Paris, FNSP & Karthala, 1988, p43.

cultiver des terres possédées en commun. Nyerere espérait voir ainsi la Tanzanie atteindre l'auto-suffisance et donc gagner sa pleine indépendance à l'égard du monde.

Il ne s'agit pas ici d'évaluer les réussites et/ou les échecs de la politique d'*ujamaa* mais de montrer que la volonté de l'Etat, incarnée par celui qui se faisait appeler le père de la nation, était de créer une société nouvelle. L'idéologie de l'Etat est totale, elle a ses mythes, ses symboles et instille en l'individu une foi nouvelle. I. Mbise évoque également une bataille des symboles avec l'Eglise catholique, une Eglise qui est souvent peu indigénisée et donc semble parfois être un vestige de la domination coloniale. L'influence de l'étranger sur les Eglises tanzaniennes, issues des missions chrétiennes, est en contradiction avec l'idée d'indépendance de Nyerere. Il va donc exiger des représentants chrétiens qu'ils soutiennent le projet socialiste, dans un esprit de soumission des structures de pouvoir et de légitimité rivales à la doctrine de l'Etat.

- L'exigence de soutien : "*Play your part*"

Bien que, dans un souci de préserver la séparation de l'Eglise et de l'Etat, l'un des premiers slogans politiques porté par le parti unique, la *Tanzanian African National Union*, ait été "*Don't mix religion with politics*," J. Nyerere attendit rapidement des représentants des communautés religieuses chrétienne et musulmane coopération et soutien en faveur de l'*ujamaa*.²⁷ L'injonction "*Play your part*" était particulièrement à destination des chrétiens et des représentants de l'Eglise catholique dont Nyerere était relativement proche, étant lui-même un catholique fervent et pieux²⁸. Dans un pays alors extrêmement pauvre, la richesse de l'Eglise catholique (principalement par la possession de terre) était en contradiction totale avec les nouveaux principes reconnus par l'Etat. L'Eglise catholique était alors enjointe de renoncer au système capitaliste et d'encourager ses fidèles à adhérer à l'*ujamaa* et à rejoindre les nouveaux villages. L'exigence de renonciation au capitalisme faite à l'Eglise catholique a suscité critiques et opposition. Par ailleurs, les communautés protestantes, comme l'Eglise, étaient à l'époque peu enclines à inciter leurs fidèles et leurs responsables à s'engager politiquement. L'adhésion chrétienne à l'idéologie de l'*ujamaa* a

²⁷ "Despite expression of secularism strong attempts were made to involve the religious organisations in the fight for socialist development." D. Westerlund, "Christianity and Socialism in Tanzania, 1967-1977," *Journal of Religion in Africa*, Vol. XI, N°1, 1980, p?

²⁸ D. Westerlund, *Ujamaa na Dini: A Study of Some Aspects of Society and Religion in Tanzania, 1961-1977*, Sweden, Borgströms Tryckeri, 1980, p78.

donc été à géométrie variable. Les principaux opposants à la doctrine de l'Etat sont les membres étrangers du clergé catholique. De forts soutiens ont pu néanmoins émerger. Ainsi certains entendaient également faire correspondre le dogme chrétien et les principes de l'*ujamaa* comme le rapporte D. Westerlung sur le compte d'un ministre du culte luthérien : "T. Mussa a member of the TANU Central Committee and a Lutheran Minister once stated: "When Christianity is *truly taught* it is expressed in socialistic terms" (my italics)."²⁹ Cet auteur parle également de tentative de christianisation de l'*ujamaa*³⁰. Bien que l'Eglise catholique se soit montrée plutôt réticente face à la déclaration d'Arusha, la lettre des évêques, rédigée à l'occasion du centenaire de l'Eglise tanzanienne³¹ en 1968, montre un total soutien : "we can see very well how closely it agrees with the true spirit of Christ and the Church, which is a spirit of brotherhood, of sharing, of service and of hard work."³² Ce sont en réalité les musulmans sunnites qui ont été les principaux soutiens de la politique de l'Etat mais le rejet de l'idéologie dominante était de toute façon impossible : "Religious organizations that completely dissociated themselves from politics as well, of course, as those that committed themselves politically *in the wrong way*, i.e. anti-*ujamaa*, were not accepted by the regime."³³ La société tanzanienne était entièrement dominée par l'Etat et sa pensée politique.

- Un « Etat attrape-tout »³⁴

Selon D.C. Martin, on observe également à l'époque socialiste une fusion partielle entre les appareils administratifs et partisans. Le système de parti unique ayant été instauré, il existe une sorte de symbiose entre l'Etat et le parti. L'Etat est « un Etat puissant (...), un Etat aux ramifications administratives profondes, un Etat monopolisant le contrôle de l'activité économique, un Etat qui, par suite de ses relations symbiotiques avec le parti unique lui-même coiffant des organisations spécialisées (...) détient également des moyens

²⁹ Idem, p59.

³⁰ Hasting (non African Father) encouraged a free search (neither papal teachings nor the political authority) for a bible interpretation in support of a Christian social commitment. He also indicates that inequality was not in accordance with Christianity. Franken (nAF): the Church should approve the Arusha declaration and preach it too. Ujamaa was not a political system but a philosophy of life. D. Westerlung, "Christianity and Socialism in Tanzania, 1967-1977," Journal of Religion in Africa, Vol. XI, N°1, 1980, p?

³¹ L'Eglise catholique en Tanzanie est connue sous le nom de *Tanzanian Episcopal Conference*.

³² D. Westerlung, *Ujamaa na Dini: A Study of Some Aspects of Society and Religion in Tanzania, 1961-1977*, Sweden, Borgströms Tryckeri, 1980, p123.

³³ Idem, p60.

³⁴ D. Martin, « Innovation politique et structuration sociale », H. Batibo, D. Martin (Dir), *Tanzanie : L'Ujamaa face aux réalités*, Paris, Editions Recherche sur les Civilisations, 1989, p109.

formidables d'encadrement et de contrainte sociaux »³⁵ mais il est également « l'instrument d'un projet »³⁶. Le parti a peu à peu intégré à ses structures toutes les organisations qui composent ce que l'on appellerait aujourd'hui la société civile. Les syndicats de travailleurs, les organisations de femmes, et même l'armée sont reliés au parti.³⁷ La religion est elle-même plus ou moins contrôlée, une majorité de chrétiens finit par accepter de se ranger sous la bannière socialiste, tout comme les musulmans sunnites, rassemblés dans une organisation religieuse entièrement créée par le gouvernement (BAKWATA).

L'Etat tanzanien s'est comporté conformément à la description que fait A. Mbembe de l'Etat théologique dans son ouvrage *Afriques indociles* : « il produit des cadres d'action, des régimes de savoirs et des pratiques dont le but final est de faire admettre par les autres agents que le monopole de la proclamation de la *vérité* lui revient ».³⁸ Afin de mieux peser sur « la capacité des agents à orienter leurs pratiques et leurs représentations »³⁹ l'Etat, incarné par Nyerere, a eu recours à un langage et un symbolisme évocateur pour la population. Pour reprendre D.C. Martin, la Tanzanie a inventé ainsi sa propre culture politique.

- Les registres du langage politique

L'expression du politique en Tanzanie passe principalement par le langage de la cohésion et de la consanguinité⁴⁰. A titre d'exemple, le « camarade » communiste se traduit en swahili par *ndugu* qui désigne normalement les membres de la fratrie africaine (frères et cousins). Le pouvoir a un caractère paternel, Nyerere est le *baba wa taifa*, le père de la nation. Il est aussi le *mwalimu* (le maître d'école) ; ce titre montre qu'en Tanzanie l'instruction confère un droit à gouverner⁴¹. Ce langage de la cohésion a encore une place dans le discours politique actuel. Le parti au pouvoir, l'ancien parti unique, le *Chama cha mapinduzi* ou parti de la révolution (CCM), valorise l'harmonie et la paix sociale dont il se pose comme unique garant.

³⁵ Idem, p111.

³⁶ Ibidem.

³⁷ D.C Martin, *Tanzanie : L'invention d'une culture politique*, Paris, Presse de la FNSP & Karthala, 1988.

³⁸ A. Mbembe, *Afriques indociles : Christianisme, pouvoir, Etat en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988, p127.

³⁹ Idem, p128.

⁴⁰ Denis Martin, « Innovation politique et structuration sociale », H. Batibo, D. Martin (Dir), *Tanzanie : L'Ujamaa face aux réalités*, Paris, Editions Recherche sur les Civilisations, 1989, p119-120.

⁴¹ Ibidem.

Les valeurs de l'*ujamaa* ont présidé aux destinées internes de la nation tanzanienne comme à ses engagements internationaux. Nyerere a toujours condamné l'apartheid, eu égard au principe d'égalité entre les hommes, et n'est jamais entré en relations d'affaires avec l'Afrique du Sud. Il s'est montré intransigeant face aux gouvernements racistes de Zambie et du Mozambique. La Tanzanie faisait également partie des « Etats de la ligne de front » pendant la guerre en Rhodésie du sud, actuel Zimbabwe⁴². Il ne s'agit pas là d'un système de valeur concurrent des valeurs religieuses en tant que tel mais d'une véritable éthique nationale englobant tous les aspects de la vie humaine et étatique. L'Etat socialiste tanzanien a choisi de se désintéresser de la métaphysique, rejetant ainsi le pendant athéiste du socialisme occidental dans la mesure où, selon Nyerere, l'athéisme était lui-même une forme de religion puisqu'il offre une réponse à la question de l'existence de Dieu⁴³. Avec la politique de l'*ujamaa* l'Etat n'a pas entendu remplacer les religions mais plutôt les soumettre. Afin de faire entrer les religions catholique, protestante et musulmane dans le cadre socialiste, la vie publique a été baignée dans une certaine religiosité.

2. Une vie publique empreinte de religiosité

Selon C. Coulon et F. Constantin, Nyerere « savait ajuster son discours et sa politique au contexte social, culturel et éthique de la société qu'il entendait gouverner. Or ce contexte était fait d'un réel pluralisme religieux (...) qui se retrouvait parmi les différentes autorités participant à des systèmes de pouvoir complexes (...), diluant ainsi toute entreprise hégémonique mais entretenant une forte religiosité dans toutes les composantes des sociétés africaines »⁴⁴. La religion civile tanzanienne a intégré des éléments des religions musulmane et chrétienne afin de satisfaire l'ensemble de la population. Un certain nombre de pratiques religieuses ont ainsi été sécularisées. Différentes fêtes religieuses ont été reconnues et des jours fériés octroyés pour l'*Idi el fitr*, la célébration de la fin du Ramadan, l'*Idi el haji*, la commémoration du voyage de

⁴² Voir F. Constantin, « Principes et raison d'Etat, portée et limites d'une diplomatie non-conformiste », H. Batibo, D. Martin (Dir), *Tanzanie : L'Ujamaa face aux réalités*, Paris, Editions Recherche sur les Civilisations, 1989, pp145-159.

⁴³ D. Westerlund, "Christianity and Socialism in Tanzania, 1967-1977," *Journal of Religion in Africa*, Vol. XI, N°1, 1980.

⁴⁴ F. Constantin et C. Coulon (Dir), *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Khartala, 1997, p10.

Mahomet à La Mecque ou encore l'anniversaire du prophète, côté musulman, et côté chrétien, pour la célébration du Vendredi Saint, de Pâques et de Noël. Ces fêtes coexistent avec les fêtes purement séculières mises en place par le pouvoir comme la célébration de la naissance de la TANU, de l'indépendance et de la République (9 décembre), la fête de l'union (26 avril), la fête du travail (1^{er} mai)...⁴⁵ En outre, des prières publiques ont été organisées, voire institutionnalisées, comme la prière parlementaire⁴⁶ dite au début de chaque session et utilisée, selon D. Westerlund, pour décourager les divisions religieuses parmi les citoyens⁴⁷ et légitimer le pouvoir en place. L'hymne national tanzanien est lui-même emblématique de cette religiosité publique et de l'idéologie panafricaniste de Nyerere, l'*ujamaa* reconnaissant le principe de solidarité entre les peuples. Dans le premier refrain il est demandé à Dieu de bénir l'Afrique et ses enfants, et dans le second, de bénir la Tanzanie et ses enfants⁴⁸.

La religion fait partie de la nation tanzanienne, les éléments religieux sont choisis de façon à reconnaître l'existence de Dieu mais sans heurter la sensibilité des différents croyants⁴⁹. Cette reconnaissance donne également aux Eglises une certaine légitimité dans le domaine spirituel et c'est donc dans le cadre d'un échange envisagé comme mutuellement avantageux qu'il leur est demandé de soutenir la politique du gouvernement, du parti, de l'Etat. Des prières sont dites en public au début des manifestations politiques auxquelles participent les leaders religieux⁵⁰. Ces pratiques sont encore d'actualité, la cérémonie d'investiture de J. Kikwete en 2005 a elle-même commencé par l'intervention (la prière) de représentants des différentes religions⁵¹. La sécheresse qui a touché la Tanzanie en mars 2006 a également conduit les dirigeants politiques à demander à tous les responsables religieux à travers le pays de prier pour qu'il pleuve⁵².

⁴⁵ D. Westerlund, *Ujamaa na Dini: A Study of Some Aspects of Society and Religion in Tanzania, 1961-1977*, Sweden, Borgströms Tryckeri, 1980, p71-72.

⁴⁶ Voir annexe

⁴⁷ D. Westerlund, *Ujamaa na Dini...*, p68.

⁴⁸ Voir annexe.

⁴⁹ "Nationalism is mixed with religious elements which are acceptable to Muslims as well as to Christians, and partly also to adherents of African religion." D. Westerlund, *Ujamaa na Dini...*, p68.

⁵⁰ C.K. Omari, "Christian-Muslim Relation in Tanzania: The Socio-Political Dimension", *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*, Vol.5, N°2, 1984.

⁵¹ Propos rapporté par Gordiane, membre de l'*Evangelistic Assembly of God of Tanzania*, au cours d'une conversation le 28/03/06.

⁵² Revue de presse de l'ambassade de France.

L'objectif de la politique d'*ujamaa* était à la fois le développement du pays et la construction de la nation tanzanienne. Les individus devaient agir avant tout en tant que *wajamaa*⁵³ (membre de la communauté socialiste). Les religions musulmane et chrétienne devaient être des instruments de légitimation de la vérité socialiste délivrée par l'Etat⁵⁴. Il semble que l'Etat tanzanien se soit conduit en Etat théologien, dominant les différentes sphères de la société, entre 1967, date de la déclaration d'Arusha, et le début des années 80 lorsque la politique d'*ujamaa* a dû être formellement abandonnée. L'échec de la politique d'*ujamaa*, bien que non officiellement reconnu par les autorités politiques, a dissout la domination idéologique de l'Etat. Le discours des groupes religieux a commencé à se libéraliser dès la fin des années 80 et avant la libéralisation politique de 1992 (introduction du multipartisme). Sans idéologie alternative l'Etat tanzanien a perdu son monopole de l'énonciation de la vérité ; toutefois il n'a pas entièrement renoncé à sa capacité de contrôle des idées concurrentes. En 1987, P. Forster parle d'une rivalité potentielle entre les organisations religieuses et l'Etat pour être reconnues comme source ultime d'autorité et d'allégeance⁵⁵.

II. La laïcité tanzanienne

La laïcité tanzanienne, exprimée en anglais par le terme *secularism*, est définie par les représentants des organisations religieuses comme la non reconnaissance par l'Etat d'une religion officielle ; le gouvernement n'a pas de religion et chaque individu est libre de suivre la religion de son choix. Qu'il ait été théologien ou séculier l'Etat a légalement reconnu aux religions un pouvoir dans la sphère privée, à l'extérieur de laquelle elles font toujours l'objet d'un certain contrôle.

⁵³ "It was the intention of TANU that Ujamaa should unite Christians and Muslims, and conflicts between them were discouraged." L. Rasmussen, "Christian-Muslim Relations in Africa: The Cases of Northern Nigeria and Tanzania Compared", London-New York, British Academic Press, 1993, p85. "Christians and Muslims first of all act and work as *wajamaa* (i.e. as social unit)." Idem, p89.

⁵⁴ "Both Christianity and Islam became the necessary legitimation of political authority on a national as well as local level." Ibid.

⁵⁵ P. Forster, "Religion and the State in Tanzania and Malawi", Journal of African and Asian Studies, Vol. XXXII, N°3-4, 1987.

1. La reconnaissance légale d'une sphère d'autonomie

A l'indépendance, les *Qadhi Courts* ou cours de justice musulmanes ont été supprimées et un système judiciaire unique a été mis en place. Toutefois, les musulmans se sont vus accorder un statut particulier et la loi islamique peut être prise en compte par les juges ordinaires à la demande des parties⁵⁶. La loi islamique ne s'applique pas lorsque l'un des parties au litige n'est pas musulmane. Par ailleurs, elle n'a pas obligation de s'appliquer même si les deux parties sont musulmanes. En 1995, A.B.K. Kasozi écrivait : "It seems very likely that Islamic law will eventually give way to common law in East Africa, considering all the above circumstances, unless Muslims seek other way of influencing the practice of law."⁵⁷ A l'heure actuelle une partie de la population musulmane aimerait voir le rétablissement des *Qadhi Courts* et déplore de manière générale la méconnaissance du droit islamique par les avocats⁵⁸.

Par ailleurs, plusieurs lois sur le mariage continuent de coexister en Tanzanie. En 1971 le pouvoir en place a décidé de réformer la loi sur le mariage afin de proposer une loi commune pour les différentes communautés religieuses. A l'époque coexistaient notamment les lois coutumière, islamique, hindou et civile. La loi civile reconnaissait le mariage monogame, favorisé par les anglais. Comme il était parfois impossible pour des gens appartenant à des communautés différentes de se marier, le gouvernement a décidé d'intervenir dans ce domaine entièrement régi par la religion. La proposition initiale du gouvernement semblait favoriser davantage les musulmans et permettait qu'un mariage chrétien puisse être transformé en mariage traditionnel admettant la polygamie. Certains chrétiens ont donc cherché à utiliser l'idéologie socialiste pour remettre en cause la polygamie : le principe de supériorité de l'homme sur la femme reconnu dans l'islam et incarné par la polygamie s'avérait contraire à la vision socialiste⁵⁹. Les chrétiens ont alors mis en avant que leur proposition d'évolution du statut de la femme était en accord avec la

⁵⁶ "In Tanzania, as well as in Kenya, Islamic law was allowed to operate alongside the established common law. (...) in Tanganyika, Islamic law was absorbed into the main court system." A.B.K. Kasozi, "Christian-Muslim Inputs into Public Policy Formation in Tanzania, Kenya and Uganda" in H.B. Hansen, M. Twaddle (Ed), *Religion and Politics in East Africa*, London, James Currey, Nairobi, E.A.E.P., Kampala, Fountain Publishers, Athens, Ohio University Press, 1995, p240.

⁵⁷ Idem, p241.

⁵⁸ Entretien du 16/03/2006 avec le Professeur Bakari - L'université de Zanzibar a ainsi rendu obligatoire les cours de droit islamique à la faculté de droit, ceci devant prendre effet en septembre 2006.

⁵⁹ D. Westerlund, *Ujamaa na Dini: A Study of Some Aspects of Society and Religion in Tanzania, 1961-1977*, Sweden, Borgströms Tryckeri, 1980, p164.

vision égalitaire de l'*ujamaa* et allait même plus loin⁶⁰. La loi finalement votée en 1971 n'a pas introduit d'évolutions majeures, si ce n'est que les mariages chrétiens, célébrés après cette date, ne pouvaient plus être transformés en mariages polygames⁶¹.

A l'époque, l'Etat a cherché à réguler l'ensemble des pratiques sociales et notamment le mariage et le divorce, lieu d'expression par excellence de l'appartenance religieuse. La mobilisation des représentants des différentes religions a empêché l'Etat de mener complètement la réforme qu'il avait envisagée. Dans son entreprise théologique, l'Etat tanzanien a dû reconnaître une sphère religieuse autonome irréductible. Ayant opté aujourd'hui pour une attitude plus séculière, cette sphère continue d'être reconnue par l'Etat et revendiquée par les représentants religieux. La sécularité tanzanienne n'exprime cependant pas un désintérêt pour la religion, l'Etat continue d'attendre des principales organisations religieuses (TEC, CCT et BAKWATA) un discours conforme à celui du pouvoir favorisant l'harmonie et la paix sociale.

2. La relation Eglise/Etat

Le calcul politique autour de la gestion du pluralisme religieux a toujours été présent dans la politique tanzanienne. Afin d'assurer la cohabitation pacifique de deux communautés d'égale importance l'Etat a cherché à contrôler les institutions religieuses, ou à tout le moins d'instaurer une relation de coopération.

a) Une tentative de contrôle

Pour contrôler un espace il est préférable d'en connaître tous les acteurs, d'être capable de déterminer quels sont les intérêts de chacun et quelles sont leurs stratégies. Dans un ensemble structuré et cohérent la circulation de l'information est plus efficace. La création d'instances représentatives facilite le dialogue avec les religions et permet également l'instauration d'un certain contrôle. La limitation du nombre des intermédiaires ainsi déterminés permet également de canaliser les demandes politiques et/ou sociales et

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Idem, p170.

l'expression d'une quelconque forme de contestation. A l'époque trois institutions représentaient la religion en Tanzanie : pour les chrétiens, la *Tanzanian Episcopal Conference* (TEC), organisation catholique, et le *Christian Council of Tanzania* (CCT), rassemblant les principales Eglises protestantes (dont les luthériens, les anglicans et les moraves⁶²), et, pour les musulmans, le conseil mis en place par l'Etat, *Baraza Kuu la Waislamu Tanzania* (BAKWATA). Le Conseil national des musulmans de Tanzanie a été créé en 1968 par le gouvernement de Nyerere après la dissolution de l'*East African Muslim Welfare Society*⁶³, afin de doter la population musulmane du pays d'un organe de représentation officiel et proprement national. Ce conseil devait servir d'interlocuteur privilégié à l'Etat et faire entendre la voix de la communauté musulmane dans son ensemble pour la défense de ses intérêts et également permettre de structurer, voire d'encadrer, l'Islam. Telle que présentée par son secrétaire général, M. Kihemba, cette organisation est composée de deux sections, l'une administrative, l'autre religieuse. Chaque section est dotée d'un directeur, l'ensemble est chapeauté par le secrétaire général, un laïc davantage au fait de la gestion administrative que des questions purement religieuses. Les cheikhs et imams travaillent dans la section religieuse ; la section administrative comprend du personnel laïc.

On peut imaginer qu'en limitant le nombre de ces interlocuteurs l'Etat cherchait également à réguler l'espace religieux. Il semble avoir conservé cette ambition et souhaiter appliquer une stratégie similaire face à la montée de nouveaux mouvements religieux. Ainsi, suite à certains troubles à l'ordre public (sac de trois charcuteries) causés par de soi-disant fondamentalistes musulmans appartenant à un groupe de lecture du Coran (BALUKTA), le gouvernement tanzanien a exigé que chaque organisation ou mouvement religieux appartienne à une organisation « chapeau »⁶⁴. La règle visait probablement en premier lieu les musulmans mais d'autres ont été concernés. Le *Pentecostal Council of Tanzania* (PCT) a donc été créé en 1993. Alors que les mouvements pentecôtistes ont commencé à se développer en Tanzanie dans les années soixante-dix, ils sont restés longtemps exclus de la relation tissée entre l'Etat et les religions « historiques » notamment en raison de l'atomisation des nouvelles Eglises comme nous le verrons. Le PCT semble

⁶² Idem, pp223-224.

⁶³ Organisation créée sous l'égide de l'Aga Khan.

⁶⁴ "the government decided (...) that each religious organization should be recognized under an umbrella organization." Idem, p225.

avoir également accepté de respecter la coopération engagée par ses prédécesseurs, et s'est notamment engagé à promouvoir la paix et l'unité nationale.

“In its constitution the council stated as one of its objectives, to ‘take measures to ensure its non-involvement in politics, ensure cooperation with all persons, as well as the Government and other public organs, in its endeavours to save and deliver man from all forms of oppression and to secure the promotion of peace and national unity.’”⁶⁵

Néanmoins, le PCT ne peut être considéré comme une instance représentative de l'ensemble des Eglises pentecôtistes. Des organisations concurrentes ont vu le jour depuis le début des années 90.

b) *Une coopération aménagée*

A l'époque de l'*ujamaa* une relation de coopération et de dialogue s'est instaurée entre les Eglises ou organisations religieuses et l'Etat en Tanzanie. Toutes semblent avoir suivi les règles du jeu imposées par le parti ; comme le souligne F. Ludwig pour les Eglises chrétiennes :

“In general, the churches followed the government's appeal to ‘play their part’ and laid great emphasis on their duty to help in the process of building up the nation. They promoted unity, stability and harmony; open disagreements with political leaders were avoided, as were conflicts with the Muslim community.”⁶⁶

Les Eglises semblent avoir ainsi participé à la construction de la nation tanzanienne. L'exigence de coopération portait, et porte encore, notamment sur la concordance des discours entre les Eglises et l'Etat. Les Eglises devaient favoriser la cohésion sociale et garantir la coexistence pacifique des communautés chrétienne et musulmane. En effet, à l'heure actuelle le leitmotiv des discours du parti au pouvoir, l'ancien parti unique le *Chama cha mapinduzi*, est également la préservation de l'unité nationale et de la cohésion sociale qui conditionne la paix et la stabilité du pays. Ces thèmes sont régulièrement repris dans les sermons religieux et l'ont été notamment lors des prêches qui ont précédé les élections de 2005.

⁶⁵ *The Constitution of the Pentecostals Council of Tanzania*, June 1993, Paragraph 4.9 (4). Ibid.

⁶⁶ F. Ludwig, “After Ujamaa. Is Religious Revivalism a Threat to Tanzania's Stability?” in D. Westerlund (Ed), *Questioning the Secular State, The Worldwide Resurgence of Religion in Politics*, London, Hurst & Company, 1996, p221.

La gestion politique du pluralisme religieux par Nyerere a permis une coexistence pacifique durable des communautés musulmane et chrétienne ; le phénomène est suffisamment rare pour être souligné. Il a néanmoins engendré un certain nombre de frustrations inter et intra-communautaires, qui ont en partie fait le lit d'un nouveau dynamisme religieux et de la contestation du monopole d'expression de la religion détenu par TEC, CCT et BAKWATA.

Chapitre 2. L'apparition de nouveaux acteurs religieux

Une hypothèse d'école concernant la situation politico-religieuse en Tanzanie serait de faire coïncider une certaine réislamisation (reconnue en Afrique de l'Est⁶⁷) ainsi que le développement des mouvements chrétiens évangéliques et pentecôtistes⁶⁸ avec la libéralisation politique entamée dans les années 90. Cependant, selon F. Ludwig, ce qu'il appelle "*the new wave of religious revivalism*"⁶⁹ date de la fin de la période *ujamaa*⁷⁰ et c'est uniquement la visibilité de ces différents groupes et de leurs activités qui s'est accrue à la fin du XX^{ème} siècle. Selon le professeur H. Njozy de l'université de Dar es Salaam, la radicalisation religieuse des mouvements islamiques aurait été partiellement initiée en réponse au développement des « croisades évangélistes » et au nouveau dynamisme du prosélytisme chrétien dès le début des années 80. Les croisades désignent ici les manifestations publiques organisées par les nouvelles Eglises ou mouvements d'inspiration pentecôtiste et néo-pentecôtiste (postérieur à 1970), sorte de service cultuel ouvert à tous. Ces événements se déroulent sur le modèle d'un office : intervention d'un ou plusieurs prêcheurs ou évangélistes, séance de prière collective, de guérison... Un langage de plus en plus agressif a ainsi été utilisé par certains groupes chrétiens et musulmans ; des lectures publiques du Coran ont également été organisées afin de contrer l'influence de ces croisades et d'occuper pareillement l'espace public. Les dynamiques chrétienne et musulmane ont donc pu à ce titre entrer en concurrence ; elles partagent néanmoins une même quête d'affranchissement des structures dominantes comme le souligne F. Ludwig : "there are parallel developments in Tanzanian Islam and Tanzanian Christianity: in both cases there are revivalist groups whose interests the established umbrella organizations – BAKWATA, TEC and CCT – do not represent."⁷¹ Ces courants minoritaires ont contribué à redessiner l'espace religieux tanzanien, voire à modifier le jeu des différents acteurs.

⁶⁷ Colloque « Islam, désengagement de l'Etat et globalisation en Afrique subsaharienne » organisé à l'UNESCO par le Centre d'études de l'Afrique Noire (CEAN) de Bordeaux et l'*African Studies Center* de Leiden (Pays Bas), en partenariat avec les ministères français et néerlandais des affaires étrangères les 12 et 13 mai 2005.

⁶⁸ Ces deux termes seront utilisés indifféremment dans la suite du développement.

⁶⁹ F. Ludwig, "After Ujamaa. Is Religious Revivalism a Threat to Tanzania's Stability?" in D. Westerlund (Ed), *Questioning the Secular State, The Worldwide Resurgence of Religion in Politics*, London, Hurst & Company, 1996, p231.

⁷⁰ Bien que l'*ujamaa* n'est jamais été officiellement dénoncé, dès 1981 Nyerere prend des mesures d'austérité économique et finalement en 1984 les recommandations du FMI sont appliquées dans le cadre d'un premier plan d'ajustement structurel.

⁷¹ F. Ludwig. Ibid.

I. L'origine des nouveaux mouvements chrétiens et musulmans

A l'origine des nouvelles organisations musulmanes il y a une revendication socio-économique et politique en faveur de la communauté musulmane, mais il y a avant tout une contestation de l'organisation institutionnelle de l'islam par le seul intermédiaire de BAKWATA. A l'inverse les causes de l'essor des nouvelles Eglises résident principalement dans la situation socio-économique locale.

1. L'organisation sociale et institutionnelle de l'islam tanzanien

Selon F. Constantin, l'habileté politique de Nyerere l'a amené à tirer parti des divisions existantes entre musulmans et ce afin de disqualifier toute lecture religieuse de la vie politique et sociale⁷². La communauté musulmane tanzanienne, souvent évoquée dans son ensemble est, comme à l'échelle mondiale, composée de différentes sectes islamiques. La communauté des croyants est fortement stratifiée en Tanzanie, comme le souligne ce même auteur ; ajoutons qu'elle l'est religieusement et socialement. L'organe représentatif unique créé à l'initiative du pouvoir souffre donc d'un manque de légitimité patent.

a) Etat des lieux de l'islam

Dans un article publié en 1990, E. Mandivenga dresse un portrait intéressant de la communauté musulmane en Tanzanie ; il la divise en deux groupes distincts, l'un formé des musulmans originaires de la péninsule arabique ou du sous-continent indien, l'autre composé des musulmans africains, convertis plus récemment⁷³. La population musulmane tanzanienne n'est pas socialement et ethniquement homogène et intégrée, et ne l'a jamais

⁷² F. Constantin, « Présences musulmanes, une force tranquille » in C Baroin et F. Constantin (Dir), *La Tanzanie contemporaine*, Paris-Nairobi, Khartala-IFRA, 1999, p162.

⁷³ "There are two distinct groups of Muslims in Tanzania today: those who have been Muslims for centuries (Arabs and Indians and, to some extent, the Waswahili) and those who have been Muslims for twenty to fifty years (African convert of the interior). There are major differences between these two groups in their knowledge of Islamic traditions and in their social structure. The strongest Muslims are the Arabs and Indians through whom Islam was imported from the Arabian Peninsula and the Indian subcontinent respectively. African Muslims, who today constitute the vast majority of the Muslim population in the country, regard the Asian Muslims as foreign immigrants because the latter have consistently resisted national efforts aimed at racial integration." E. Mandivenga, "Islam in Tanzania: A General Survey", *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, Vol.12, N°2, Juillet 1990, p312.

été, comme le montrent les soubresauts politiques qui ont immédiatement précédé et suivi l'indépendance. Ainsi musulmans africains et d'origine arabe se sont affrontés lors de la révolution zanzibarite de 1964 et du renversement par J. Okello et ses hommes de l'aristocratie arabe au pouvoir dans les îles depuis le XIX^{ème} siècle. L'islam a pénétré assez tardivement l'intérieur des terres tanzaniennes ; la langue arabe, qui reste intrinsèquement liée à la pratique de la religion musulmane, n'a pas suivi cette progression et il semble que peu de musulmans du continent la parlent. La côte, plus directement soumise aux influences arabes par l'intermédiaire de Zanzibar, pratique probablement un Islam plus proche de celui de la péninsule arabique et de l'Inde que les centres urbains du continent. Le cheikh Ali Bassaleh, un de mes interlocuteurs à Dar es Salaam, originaire de Zanzibar, a ainsi appris l'arabe pendant sa scolarité sur l'île. Selon E. Mandivenga, les confréries ont également leur place dans l'Islam tanzanien. Les deux principales sont la Qadiriya et la Shadiliya, l'Askariya et la Sahiliya ayant un peu moins de membres.

“The brotherhoods are especially popular because they keenly concern themselves with the overall welfare of all their members, such as the organisation and funding of funeral rituals in their communities. Through the work of the brotherhoods Islam is Africanised and nationalised.”⁷⁴

L'action des confréries est vraisemblablement plus importante à l'intérieur des terres tanzaniennes. L'absence de connaissance de l'arabe par la grande majorité des musulmans tanzaniens conduit parfois certains officiels de pays musulman de langue arabe à les considérer comme de « faux musulmans » ou des musulmans de second rang.

Selon le Père blanc Vic Missiaen, l'islam tanzanien est une religion urbaine, car elle a suivi pour son expansion les routes du commerce, et principalement côtières⁷⁵. Ainsi, la présence musulmane se remarque nettement à Dar es Salaam, comme le souligne F. Constantin, pour qui dans les provinces côtières et les îles, la vie quotidienne est marquée par l'ambiance musulmane. La *kofia*⁷⁶ que tous les hommes portent à Zanzibar, se retrouve également à Dar es Salaam mais son port peut revêtir un sens différent. La *kofia* peut tantôt être présentée comme un symbole religieux et tantôt comme un attribut séculier, un vêtement traditionnel tanzanien que chacun peut porter – Nyerere s'en est lui-même coiffé

⁷⁴ Ibid, p318.

⁷⁵ Ce qui n'exclut pas l'existence de foyers importants de l'Islam dans certaines provinces, telles que Kigoma, Tabora, Singida, Dodoma. Cf. C Baroin, F. Constantin (Dir), *La Tanzanie contemporaine*, Paris-Nairobi, Khartala-IFRA, 1999.

⁷⁶ Chapeau traditionnel porté par les hommes musulmans notamment à l'occasion de cérémonies religieuses. Aux Comores le port de la kofia est réservé à ceux qui ont fait le « grand mariage ».

à plusieurs reprises. La façon de se voiler des femmes est également diverse et varie généralement en fonction de la communauté ou de la secte musulmane à laquelle elles appartiennent. Les femmes de la communauté indienne ismaélienne portent parfois un long vêtement noir au dessus de leur tenue qui s'avère extrêmement moderne : jean moulant, T-shirt de couleur vive pailleté et mules à talons. Leur tête est couverte et leur visage est parfois dissimulé derrière une sorte de masque en tissu qui laisse apparaître les yeux et descend jusqu'à la base de la gorge. Dans les rues on croise majoritairement des femmes voilées « à l'africaine » : elles sont vêtues de deux *kanga* identiques, l'un entouré autour de la taille et l'autre remonté sur les cheveux. Leur visage reste visible. Enfin, le port du *hijab* qui couvre uniquement les cheveux et la poitrine, est en expansion.

L'islam sunnite est l'islam majoritaire en Tanzanie, il semble se diviser entre les différents courants existants : hanbalite, hanafite... De nombreuses sectes sont représentées en Tanzanie. L'une d'entre elles est sociologiquement très intéressante : communauté assez fermée et, bien que politiquement discrète, très bien implantée socialement, notamment à Dar es Salaam, les ismaéliens *Nizari Ismailis* ou *Khojas* vivent en Tanzanie sous l'autorité de l'Aga Khan. Les ismaéliens ne représentent pas un courant majoritaire de l'Islam et pour la plupart ne parlent pas l'arabe⁷⁷. L'Aga Khan a créé notamment un hôpital, une bibliothèque toute récente au centre ville et une école qui a récemment obtenu le statut d'école internationale et recrute des professeurs étrangers, blancs de préférence, afin d'élever le niveau et le standing de l'école. La grande mosquée de l'Aga Khan situé sur *Ali Hassan Mwinyi road* est en très bon état. Elle est de couleur rouge brique et son minaret est visible de loin. La majorité de la communauté indienne de Dar es Salaam est de confession ismaélienne. Cette communauté incarne la classe moyenne et occupe un quartier spécifique dans le centre de la ville où plusieurs mosquées rénovées ou très bien conservées se dressent. De nombreuses mosquées de Dar es Salaam sont en excellent état. De nouveaux lieux de cultes ont été construits ces dernières années, le plus souvent avec l'aide de fonds étrangers.

Selon F. Constantin, une « ségrégation raciale » forte existe au sein de la population tanzanienne entre Européens, *Asians* (désigne principalement les indiens), Arabes et

⁷⁷ "Although prayers may be recited in Gujarati or in Arabic, the majority of the Khojas are functionally illiterate in Arabic." E. Mandivenga, "Islam in Tanzania: A General Survey", Journal Institute of Muslim Minority Affairs, Vol.12, N°2, Juillet 1990, p313.

Africains et se retrouve au sein de la communauté musulmane, sans parler des distinctions fonctionnelles propres à l'Islam⁷⁸. Une stratification sociale s'ajoute aux clivages « raciaux ». Le pluralisme peut alors alimenter la constitution de factions religieuses et de factions à base politique.

b) *BAKWATA, une organisation à la légitimité contestée*

BAKWATA est supposée défendre les intérêts de la communauté musulmane, néanmoins il semble que, depuis l'indépendance, la communauté se perçoive comme marginalisée par rapport à la communauté chrétienne. Comme nous le verrons plus loin la contestation de la légitimité de BAKWATA concerne à la fois la politique de l'Etat et le maintien des musulmans dans un « espace de la domination »⁷⁹ ainsi que le fonctionnement de l'organisation elle-même considérée comme un rouage du système de domination ou un agent de l'Etat. Selon le secrétaire générale de l'organisation, M. Kihemba, le principal objectif de BAKWATA aujourd'hui concerne l'éducation séculière et religieuse de la population musulmane. Cette activité s'accompagne de services sociaux de santé, notamment en matière de campagne contre le sida, et d'actions en faveur de la réduction de la pauvreté. Théoriquement l'organisation est présente dans tout le pays et à tous les niveaux. "We are all around the country up to the villages; this is the only organisation which has offices all over the country up to the village level."⁸⁰ Cette affirmation montre la vocation nationale de l'organisation. BAKWATA se consacre à la gestion nationale de l'Islam. En 1981, une organisation spécifique a été créée afin de gérer les relations extérieures de l'islam tanzanien. Le Conseil national des mosquées, BAMITA, a pour objectif de répondre aux conditions posées par le Conseil islamique mondial pour une assistance religieuse et scolaire à la Tanzanie⁸¹.

⁷⁸ F. Constantin, « Présences musulmanes, une force tranquille » in C Baroin et F. Constantin (Dir), *La Tanzanie contemporaine*, Paris-Nairobi, Khartala-IFRA, 1999.

⁷⁹ J.F. Bayart, A. Mbembe, C. Toulabor, *Le politique par le bas en Afrique Noire. Contributions à une problématique de la démocratie*, Paris, Karthala, 1992, p73

⁸⁰ Entretien avec M. Kihemba, secrétaire général de BAKWATA, le 15/03/2006.

⁸¹ F. Constantin, « Présences musulmanes, une force tranquille » in C Baroin et F. Constantin (Dir), *La Tanzanie contemporaine*, Paris-Nairobi, Khartala-IFRA, 1999.

M. Kihemba dresse un portrait idyllique de la population musulmane tanzanienne. L'islam en Tanzanie serait profondément uni en dépit de l'existence de différentes sectes musulmanes.

“Of course the Christians are divided: Protestants, Catholics, and we have the Muslims you see. But with the Muslims you don't see the difference between the Shia and Sunnis like in other country like Iraq, you see. We pray in the same Mosques, we always do things together. There is no difference, you can't see the difference between Shia and Sunnis, you see. So we have... the relationship is good with the Muslims in the country, we have small differences but not big differences as in Iraq and in other countries.”

Selon certains chercheurs présents en Tanzanie, les faits observables au quotidien ne corroborent pas cette image d'un Islam quasiment univoque. Chaque groupe fréquente sa propre mosquée, ainsi que le confirme le cheikh A. Bassaleh lors de notre rencontre. Il est assez commun qu'une organisation cherche à présenter un front uni ; le plus intéressant dans cette présentation est la volonté de dissocier la Tanzanie des pays musulmans où les fidèles se déchirent et de mettre en avant l'unité nationale et les relations intra-communautaires pacifiques. Il peut également s'agir d'un désir de préserver l'image de représentativité de l'organisation, et donc sa légitimité, alors que celles-ci semblent s'éroder de plus en plus depuis le milieu des années 80. Le secrétaire général de BAKWATA a toutefois admis que l'islam se partageait en différentes sectes et que de petites organisations musulmanes annexes existaient telles que Baraza Kuu. Néanmoins, BAKWATA est la seule organisation véritablement reconnue et consultée par le pouvoir politique et par les grandes organisations chrétiennes (TEC et CCT). Il s'agit de l'organisation chapeau pour les groupes musulmans⁸² (conformément à la règle évoquée plus haut). BAKWATA est ainsi le seul interlocuteur musulman participant au dialogue inter-religieux avec les Eglises chrétiennes.

Il est difficile de déterminer quelle proportion de la communauté musulmane considère BAKWATA comme non représentatif. Mes recherches ne se sont pas faites sur le modèle statistique et ne permettent pas de démontrer l'existence et l'ampleur de ce rejet. Pour M^{me} Shahari, candidate du *Civic Unitec Front*, parti d'opposition, pour l'attribution des sièges parlementaires réservés aux femmes, BAKWATA est une agence

⁸² “The organisation is for all Muslims but still there are other sectors, you know. This is an umbrella organisation. There are also other small organisations; of course as you said we have the Shia, Sunni and Baraza Kuu. What they called Baraza Kuu.” Entretien avec M. Kihemba, secrétaire général de BAKWATA, le 15/03/2006.

gouvernementale. C'est également l'opinion que partagent les professeurs M. Bakari et H. Njozy. Certes, tous font partie de ces musulmans très critiques à l'égard du gouvernement et du parti au pouvoir, néanmoins l'importance de ce rejet a également été soulignée par S. Benson, membre chrétien cette fois du bureau politique d'un autre parti d'opposition le CHADEMA. Selon lui, aucun musulman ne peut reconnaître BAKWATA comme légitime. "All Muslims almost they are against BAKWATA. (...) They don't have the support of the Muslims but favoured by the government." Peut-on ainsi considérer que BAKWATA n'a aucun soutien auprès de la communauté qu'elle représente ? Pas nécessairement ; à nouveau la population qui s'exprime à travers ces entretiens fait partie d'une population urbaine, côtière – où l'influence de l'islam arabe a été forte – et éduquée. Il serait donc pertinent de s'intéresser à la position des musulmans de classe sociale moins élevée et résidant en zones rurales et à l'intérieur des terres. Le secrétaire général du parti *National League for Democracy* (NLD), le Dr Emmanuel Makaidi, avait d'ailleurs annoncé en juillet 2005 que si son parti remportait les élections, un conseil national des affaires religieuses et éthiques serait mis en place, rendant BAKWATA inutile et obsolète⁸³.

Après un bref aperçu de la situation il semble que l'on puisse reprendre les conclusions de F. Constantin publiées en 1999 : « l'Islam tanzanien est extrêmement divers et il n'existe pas de représentant légitime d'une dizaine de millions de fidèles ». A l'époque le discours islamiste était encore largement perçu comme élitaire et réactionnaire⁸⁴. Qu'en est-il aujourd'hui ?

2. Le pentecôtisme, les causes d'un essor certain

Le pentecôtisme est présent en Tanzanie, dans la région de Mbeya, depuis 1927. En 1932, la région de Tabora a vu s'installer une mission suédoise et la puissante Eglise des Assemblées de Dieu est arrivée dans le pays dès 1949. Pourtant jusqu'aux années 1970 le pentecôtisme joue un rôle marginal dans la vie religieuse tanzanienne⁸⁵.

⁸³ <http://ippmedia.com/ipp/guardian/2005/07/19/44791.html> consulté le 18/08/2006.

⁸⁴ F. Constantin, « Présences musulmanes, une force tranquille » in C Baroin et F. Constantin (Dir), *La Tanzanie contemporaine*, Paris-Nairobi, Khartala-IFRA, 1999, p165.

⁸⁵ F. Ludwig, "After Ujamaa. Is Religious Revivalism a Threat to Tanzania's Stability?" in D. Westerlund (Ed), *Questioning the Secular State, The Worldwide Resurgence of Religion in Politics*, London, Hurst & Company, 1996, p222.

Selon A. Mary⁸⁶, la stratégie missionnaire protestante consiste à asseoir l'hégémonie d'une culture religieuse homogène sur la démultiplication des Eglises et de leurs dénominations favorisant ainsi les formes d'appropriation prophétique locale ou nationale pour ce qui concerne l'organisation de l'Eglise et de ses rites. En effet, le caractère « scissipare » des Eglises protestantes favorise la multiplication du nombre de mouvements ainsi que l'appropriation des Eglises par la population locale. En Tanzanie, comme ailleurs en Afrique, le succès du pentecôtisme et son expansion peuvent s'expliquer par sa capacité à s'adapter aux cultures et aux situations locales.

a) *Une capacité d'adaptation à la culture locale*

Bien que le syncrétisme soit rejeté par les pentecôtistes, l'imaginaire religieux et les rituels font écho à une certaine tradition africaine : rites de protection de la fécondité des femmes, consultations divinatoires et réclusion des malades ou encore tolérance par rapport à la polygamie. Les racines de ce ritualisme se trouvent dans les interdits traditionnels mais sa justification se fait par la bible. Le pentecôtisme répond aux préoccupations de la population et peut se révéler plus accessible et « rémunérateur » que les religions chrétiennes traditionnelles. Le pentecôtisme reprend ainsi l'imaginaire du mal des croyances païennes et apporte une nouvelle réponse, une nouvelle solution à la population : *Jesus is the answer*. Les pratiques et les schémas d'interprétation de l'univers païen sont transposés dans l'image du diable. Autre exemple de la rémanence des croyances traditionnelles, l'expérience visionnaire : selon A. Mary⁸⁷ dans tous les mouvements pentecôtistes le don de vision occupe une place essentielle ; or il y voit un lien avec l'importance de la consultation des devins traditionnels. Y. Droz⁸⁸ explique la vivacité du pentecôtisme dans le Kenya central sans doute parce qu'il entretient des liens avec les pratiques religieuses précoloniales.

⁸⁶ « Globalisation des pentecôtismes et hybridité du christianisme africain » in P. Bastian, F. Champion & K. Rousselet (eds), *La Globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan, 2001.

⁸⁷ A. Mary, « Culture pentecôtiste et charisme visionnaire au sein d'une Eglise indépendante africaine », *Le Pentecôtisme : les paradoxes d'une religion transnationale de l'émotion*, Archives de sciences sociales des religions N°44/105, 1999.

⁸⁸ Y. Droz, « Les origines vernaculaires du réveil pentecôtiste kenyan : Mobilité sociale et politique » in A. Corten & A. Mary (dir), *Imaginaires politiques et pentecôtismes*, Paris, Karthala, 2000.

En général, les mouvements pentecôtistes font preuve d'une plus grande effervescence que les Eglises chrétiennes traditionnelles. Le culte est un spectacle où se pratiquent glossolalie, guérison et exorcisme. L'expérience visionnaire et le phénomène des croyants-guérisseurs ont un fort écho local. Le phénomène de la transe est plus rare et souvent condamné par le pentecôtisme historique et par une partie des nouveaux mouvements. Le chant et la danse tiennent aussi une place importante dans les services qui correspond bien à la culture de l'oralité de l'Afrique subsaharienne. A l'église *Evangelistic Assemblies of God Tanzania* (EAGT) de Mbezi, le service du dimanche peut durer trois heures durant lesquelles trois chorales se succèdent pour chanter, danser et faire danser. Les chants sont bien souvent des invectives contre le péché. Lors des derniers chants qui précèdent le sermon, l'assemblée est littéralement en liesse ; c'est à ce moment-là qu'une jeune personne possédée doit parfois être sortie de l'église, le malin ne pouvant supporter la conjonction de toutes ces prières et de cette ferveur religieuse. L'église est un lieu de socialisation important notamment pour les femmes qui ont peu la possibilité de sortir et peuvent ici s'investir dans différentes activités (chorales, atelier de lecture de la bible). Le prêche du pasteur n'est pas nécessairement le moment essentiel. Chacun fait l'expérience de Dieu lors du culte, ce qui signifie que chacun peut participer.

b) *L'adaptation à une situation socio-économique locale*

Le pentecôtisme peut être perçu comme une religion plus accessible pour différentes raisons. Tout d'abord, il met l'accent sur l'expérience de Dieu et non sur l'instruction religieuse. Comme l'explique J.P. Willaime⁸⁹, le mouvement d'appropriation de la bible se fait à travers l'expérience de la puissance divine et l'émotion de la communauté croyante. Il y a donc une sorte de démocratisation de l'accès à Dieu. Le témoignage joue d'ailleurs un rôle essentiel dans le culte. A l'époque de l'*ujamaa* les Assemblées de Dieu ont également su profiter du programme de villagisation lancé par Nyerere pour conquérir de nouveaux fidèles. Selon F. Ludwig, le collège biblique de Mbeya a commencé à former de bons prêcheurs et évangélistes à la fin des années 50. Les Assemblées de Dieu ont alors connu un développement important notamment lié à la flexibilité et la mobilité dont les pasteurs pentecôtistes ont su faire preuve afin de s'adapter

⁸⁹ J.P. Willaime, « Les pentecôtismes : contours et paradoxe d'un protestantisme émotionnel », *Le Pentecôtisme : les paradoxes d'une religion transnationale de l'émotion*, Archives de sciences sociales des religions N°44/105, 1999.

à l'évolution géographique des régions⁹⁰. Enfin, L'utilisation des moyens modernes de communication facilite également l'accès de tous au religieux (multiplication des cassettes vidéo et audio).

Selon P.J. Laurent, l'essor des Eglises pentecôtistes serait lié à l'existence d'un contexte de « modernité insécurisée »⁹¹. Il s'agit d'un contexte où la collectivité n'offre plus de sécurité économique et politique. La possibilité d'entrevoir la survie à long terme se trouve diminuée. Aux milieux des années 90, la prise en charge coutumière est terminée et l'Etat n'en est pas le relais. Il y a donc une absence de généralisation de nouveaux rapports de confiance. Etudiant les Assemblées de Dieu, il constate qu'elles sont venues combler le déficit de confiance des membres de la société. Ce phénomène s'inscrit le plus souvent en milieu urbain où l'anonymat domine et où le corps social a été atomisé. Néanmoins, en Tanzanie la villagisation forcée à partir de 1974 a été une première source d'insécurité pour la population. Les Assemblées de Dieu, comme d'autres Eglises nouvelles, ont pu être un refuge face à la montée de l'« insocialité » et aux difficultés de la survie en zone urbaine comme en zone rurale. De plus, au début des années 80, la Tanzanie connaît une situation économique désastreuse ; les premières mesures d'austérité sont mises en place par Nyerere en 1981 ; en 1984 l'application des recommandations du FMI dans le cadre des programmes d'ajustement structurels alors préconisés pour l'ensemble de l'Afrique n'a pas amélioré la situation économique de la population. Il semble que la paupérisation croissante, la raréfaction des services sociaux mis à disposition par l'Etat et l'importance des tensions économiques aient poussé une partie de la population à rechercher un secours physique et moral auprès de nouveaux mouvements religieux. Par ailleurs, à partir de 1992, on peut se demander si l'insécurité socio-économique ne s'accompagne pas de la perception d'une insécurité politique pour la population tanzanienne qui voit s'imposer un multipartisme qu'elle n'a pas souhaité. Cependant pourquoi les chrétiens se tourneraient-ils davantage vers de nouveaux mouvements plutôt que vers leur Eglise traditionnelle pour trouver cette solidarité ?

⁹⁰ "The Catholic and mainstream Protestant churches with their long-established centres and buildings (in some cases well over eighty years old), were less flexible than the Pentecostals who could adapt more quickly to the new situation." F. Ludwig, "After Ujamaa. Is Religious Revivalism a Threat to Tanzania's Stability?" in D. Westerlund (Ed), *Questioning the Secular State, The Worldwide Resurgence of Religion in Politics*, London, Hurst & Company, 1996, p222.

⁹¹ P.J. Laurent, « Effervescence religieuse et gouvernance » in *Les sujets de Dieu*, Politique Africaine N°87, octobre 2002.

Lalive d'Epina⁹² considère qu' « en offrant la certitude du salut, la sécurité de la communauté et une certaine forme de dignité humaine, le pentecôtisme va canaliser une fraction importante des masses populaires ». Il est possible que ce soit la certitude de salut qui séduise les fidèles. De plus, les mouvements pentecôtistes appréhendent des problèmes matériels pour lesquels ils proposent des solutions dont l'efficacité est censée être quasi immédiate. On retrouve ici une conception traditionnelle de la religion, présentée par Y. Droz, comme enchâssée dans les pratiques sociales qui se jaugent à leur efficacité concrète quotidienne. Les fidèles viennent chercher dans les Eglises pentecôtistes le succès, la richesse, la guérison, voire la solution à des problèmes d'infertilité. Plutôt que de leur recommander d'attendre la vie après la mort, les pasteurs pentecôtistes leur offrent de les délivrer des esprits malins qui empêchent leur guérison, brident leur réussite et leur épanouissement personnel. Ils viennent parfois chercher « le chemin spirituel de l'accumulation économique ».⁹³

L'évangile de la prospérité⁹⁴ – bien qu'elle ne soit pas reconnue par toutes les nouvelles Eglises – rencontre ainsi un certain succès. P. Gifford⁹⁵ montre qu'en Afrique celle-ci est fondée sur des préoccupations traditionnelles, c'est-à-dire les réalités matérielles de l'existence et l'une des raisons majeures de son succès est qu'il s'est avéré très efficace pour les pasteurs. L'adhésion aux mouvements pentecôtistes repose sur leur efficacité ce qui explique les changements d'affiliation parfois très réguliers des individus. Selon R. Marshall et D. Péclard⁹⁶, par le biais de l'adhésion, voire de la création de nouvelles Eglises, certains cadets sociaux peuvent trouver le chemin de la réussite socio-économique. Les mouvements pentecôtistes rencontreraient ainsi un certain succès en offrant des possibilités de progression et d'ascension sociale au sein même des Eglises. A la différence du clergé catholique notamment, souvent érudit, les pasteurs des nouvelles Eglises doivent leur statut à une « vision » qui les a conduit à fonder leur propre congrégation. Le

⁹² J.P. Willaime, « Les pentecôtismes : contours et paradoxe d'un protestantisme émotionnel », *Le Pentecôtisme : les paradoxes d'une religion transnationale de l'émotion*, Archives de sciences sociales des religions N°44/105, 1999.

⁹³ R. Marshall et D. Péclard, « La religion du sujet en Afrique » in *Politique africaine* N°87, octobre 2002, pp5-20.

⁹⁴ Cette théologie vient des Etats-Unis et y a été développée dans les années 70 après les chocs pétroliers et la crise économique qui les a accompagnés.

⁹⁵ P. Gifford, « *The Complex Provenance of Some Elements of African Pentecostal Theology* » in A. Corten, R. Marshall-Fratani (eds), *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Londres, Hurst & Co, 2001.

⁹⁶ R. Marshall et D. Péclard, « La religion du sujet en Afrique » in *Politique africaine* N°87, octobre 2002, pp5-20.

pentecôtisme cherche également à réconcilier moralité et richesse. La foi doit accompagner l'aisance et réciproquement. Selon R. Marshall-Fratani⁹⁷, l'évangile de la prospérité propose un matérialisme moralement contrôlé, c'est-à-dire une sorte d'équilibre entre le confort et la politique du ventre qui se retrouve si souvent en Afrique. L'argent n'est pas mauvais en soi et doit être mis au service de Dieu. Les pasteurs sont souvent l'emblème de la réussite qu'ils promettent aux fidèles. D'après C. Strandsbjerg⁹⁸, le discours économique néo-libéral : « il faut dépenser pour gagner plus », se retrouve au sein des églises. L'argent semble très présent lors du culte. A l'église EAGT de Mbezi le dimanche 26 mars 2006, le pasteur ne s'est installé qu'une seule fois au pupitre⁹⁹ pour vendre à la criée des petits livres d'aide à la lecture et à la compréhension de la bible pour 1500 Tsh. Il s'est montré aussi doué que les présentateurs de téléachat américain. Le produit a été vanté avec insistance, la faiblesse de son prix ardemment soulignée. Le pasteur a cherché à culpabiliser l'assistance pour son manque de réaction et a interpellé les choristes préférant chanter plutôt qu'étudier la bible. La vente ne s'est arrêtée qu'une fois deux ou trois livrets vendus. La quête est également un moment important du culte ; il semble qu'il ne viendrait à l'idée de personne de s'abstenir. Le « personnel » au service de Dieu renvoie parfois l'image de richesse que viennent chercher les fidèles. D'un point de vue pragmatique les mouvements pentecôtistes sont donc des entreprises rentables ; l'argent des fidèles permet dans bien des cas au pasteur et à sa famille de vivre confortablement¹⁰⁰.

La pratique de la guérison participe également au succès que connaissent les nouvelles Eglises. La médecine moderne étant souvent peu accessible par manque d'infrastructures et par manque de moyens financiers. A titre d'exemple, les femmes cherchent souvent auprès de Dieu la guérison de leur stérilité, la solution des FIV – fécondation in vitro – ne leur étant ni proposée, ni même révélée (!). La médecine moderne connaît également des limites que la puissance divine ignore. Le pentecôtisme rencontre un succès certain parce qu'il propose une efficacité immédiate sur les problèmes matériels et démontre cette efficacité par le témoignage des miraculés pendant l'office. Les jeunes femmes de la communauté qui sont parvenues à concevoir alors qu'elles se croyaient

⁹⁷ R. Marshall-Fratani, "Mediating the Global and the Local in Nigerian Pentecostalism" in A. Corten & R. Marshall-Fratani (eds), *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Londres, Hurst & Co, 2001.

⁹⁸ C. Strandsbjerg, « Les nouveaux réseaux évangéliques et l'Etat : le cas du Bénin » in L. Fouchard, A. Mary, R. Otayek, *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala, 2004.

⁹⁹ Le sermon a été fait par un *Teacher* invité pour l'occasion.

¹⁰⁰ Presque tous les mouvements pratiquent la dîme : 10% des revenus des fidèles doivent être versés à l'Eglise.

stériles viennent en général présenter leur bébé et remercier l'assemblée de ses prières ; elles ajoutent une obole dans le panier de la quête. L'adhésion aux mouvements pentecôtistes repose au moins en partie sur leur efficacité, ce qui peut expliquer des changements d'affiliation réguliers. On parle également d'une appropriation de la modernité par l'affiliation à de nouvelles Eglises qui mettent davantage à profit les ressorts de cette modernité pour toucher les fidèles – utilisation de médias modernes audio et vidéo, soutien dans la réussite professionnelle... Les nouveaux mouvements religieux occupent l'espace public. Les églises utilisent des systèmes de sonorisation afin d'être entendues parfois dans tout le quartier. Dans le quartier de Kijitonyama, aux alentours du poste de police, la voix du pasteur résonne presque chaque soir pour plusieurs « pâtés de maison ». Les fameuses croisades se déroulent dans des espaces publics, ouverts à tous et parfois carrément dehors. Lors de mon passage à Morogoro une croisade se déroulait dans un hôtel du centre-ville ; un prêcheur américain était invité pour l'occasion. Ces événements touchent un large public mais rassemblent sans doute croyants et curieux.

Lors de l'office le sermon peut durer une heure et demi sous la forme d'un discours vindicatif, parfois incohérent, souvent sans construction argumentative véritable. Pourtant l'assemblée reste à l'écoute, voire se transporte lors des invectives du prêcheur ; certains prennent des notes qu'il serait instructif de pouvoir relire... Les mouvements pentecôtistes connaissent un fort succès car ils ont su s'inscrire dans un contexte de crise économique, sociale, voire morale, de la société et qu'ils cherchent à répondre aux préoccupations quotidiennes de la population.

Les nouveaux mouvements semblent propices à attirer vers eux les cadets sociaux, au sein de la communauté musulmane – ceux qui n'ont pas su tirer parti de la subordination négociée de la communauté – comme de la communauté chrétienne.

II. Un espace religieux atomisé

Depuis une vingtaine d'années nouvelles Eglises et organisations musulmanes dissidentes se sont multipliées, atomisant l'espace religieux, sans pour autant parvenir, semble-t-il, à peser véritablement dans cet espace.

1. Des organisations diverses

a) *La multiplication des organisations dissidentes musulmanes*

En 1987, une association des lecteurs du Coran, BALUKTA, a été créée par le Cheikh Yahaya Hussein et par Kassim Bin Jumaa¹⁰¹. La charte de l'organisation mentionnait plusieurs objectifs tels que favoriser l'expansion de l'Islam en apportant une aide matérielle et financière aux medersas¹⁰², établir de nouvelles écoles coraniques, encourager la lecture et l'apprentissage du Coran, ainsi que la publication et la distribution d'ouvrages, de périodiques et d'autres média (vidéo, audio) islamiques¹⁰³. BALUKTA avait une propagande plus agressive, investissant l'espace public à l'image des Eglises évangéliques et dénonçant les injustices commises à l'égard des musulmans. L'association a été prévenue à plusieurs reprises par les autorités qu'elle risquait de se voir retirer sa reconnaissance officielle si ses prêcheurs ne s'en tenaient pas uniquement à des lectures du Coran. L'organisation a été dissoute en 1993 pour avoir provoqué des troubles à l'ordre public. Sous l'influence des leaders de BALUKTA, trois charcuteries ont été mises à sac dans les quartiers de Magomeni et Manzese à Dar es Salaam. Cependant, selon M. Okema, politologue et journaliste en Tanzanie, la violence alors provoquée par BALUKTA ne s'est pas propagée à l'ensemble de la communauté musulmane et l'association a été également rapidement dénoncée par BAKWATA¹⁰⁴.

Selon F. Ludwig d'autres groupes se sont développés dans les années 90, tels que l'Union de la jeunesse musulmane, l'Union des prêcheurs musulmans ou l'Union des étudiants musulmans. Certaines de ces associations ont été soutenues par des organisations étrangères, notamment saoudiennes¹⁰⁵. Le succès marginal de BALUKTA montre que le discours islamiste, ou simplement radical, ne trouvait que peu d'écho en Tanzanie. Il est intéressant de noter le rôle de protagonistes étrangers, rôle qui a été rappelé à plusieurs

¹⁰¹ M. Okema, *Political Culture of Tanzania*, Lewiston, Edwin Mellen Press, 1996, p69.

¹⁰² Ecoles coraniques.

¹⁰³ F. Ludwig, "After Ujamaa. Is Religious Revivalism a Threat to Tanzania's Stability?" in D. Westerlund (Ed), *Questioning the Secular State, The Worldwide Resurgence of Religion in Politics*, London, Hurst & Company, 1996, p227.

¹⁰⁴ M. Okema, *Political Culture of Tanzania*, Lewiston, Edwin Mellen Press, 1996.

¹⁰⁵ F. Ludwig, "After Ujamaa. Is Religious Revivalism a Threat to Tanzania's Stability?"... "According to S. von Sicard, some of these new Tanzanian groups have in the last ten years been sustained by organizations outside the country, most notably the *Rabitah al-Alam al-Islami* (Muslim World League) with headquarters in Jeddah, which has opened an office in Dar es Salaam." pp227-228.

reprises lors de différents entretiens avec des religieux chrétiens et que soulignait déjà C.K. Omari en 1984 : “The few sporadic conflicts and signs of disharmony which have occurred in the country have been created by a few groups and are usually externally influenced and inspired.”¹⁰⁶

Baraza Kuu est une organisation concurrente de BAKWATA. A la différence de BALUKTA qui semblait davantage dédiée à l’amélioration de l’éducation religieuse de la communauté musulmane, Baraza Kuu cherche à représenter et défendre les intérêts des musulmans.

“The Muslim National Conference [Baraza Kuu] was formed out of protest against BAKWATA which was considered not to have fulfilled its task and not to have committed itself to the needs of Muslims. *Baraza Kuu* is trying to build up its own education system and is trying to woo away BAKWATA members.”¹⁰⁷

C’est en tant qu’organisation la plus représentative des intérêts musulmans que Baraza Kuu a été évoqué par les professeurs M. Bakari et H. Njozy, ainsi que par le cheikh A. Bassaleh. Baraza Kuu est une organisation officielle, enregistrée auprès des autorités compétentes, mais ne jouit pas d’une reconnaissance identique à celle de BAKWATA. Le refus des représentants de cette organisation de répondre à quelques questions ne me permet malheureusement pas de donner davantage d’informations sur cette organisation qui semble rencontrer plus d’écho dans la population en se montrant plus contestataire à l’égard du pouvoir que BAKWATA. D’autres organisations, ou simples groupes, se sont créées afin d’exprimer une opinion musulmane telles que le Conseil des imams, *Shura ya maimamu*, ou le Comité des imams, dont le secrétaire général est le cheikh Khalifa Hamis. La *Shura y maimamu* regroupe quelques imams de Dar es Salaam ; s’ils sont nombreux selon le cheikh Bassaleh, ils ne le sont pas pour le Père Vic et leurs idées ne sont de toute façon pas acceptables, selon lui, pour la majorité des musulmans. Il semble que le Comité des imams soit une structure plus ancienne et un peu plus reconnue. Néanmoins, n’ayant pas pu rencontrer un seul membre de ces organisations, ces informations sont données à titre indicatif.

¹⁰⁶ C.K. Omari, “Christian-Muslim Relation in Tanzania: The Socio-Political Dimension”, Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs, Vol.5, N°2, 1984, p388.

¹⁰⁷ F. Ludwig, “After Ujamaa. Is Religious Revivalism a Threat to Tanzania’s Stability?” in D. Westerlund (Ed), *Questioning the Secular State, The Worldwide Resurgence of Religion in Politics*, London, Hurst & Company, 1996, p226.

b) *Le succès des nouvelles Eglises à Dar es Salaam*

La rencontre d'un enseignant de l'Alliance française, tanzanien et pentecôtiste, m'a permis de récolter quelques informations sur l'organisation de ce qu'il m'a présenté comme étant les cinq Eglises majeures *walokole* ou *born again*.

- Naissance et organisation

Plusieurs Eglises distinctes sont nées de l'Eglise originelle des Assemblées de Dieu installée en Tanzanie dès 1949, la *Tanzanian Assemblies of God* (TAG), dirigée par l'archevêque Ranwel Mwenisongole et l'*Evangelistic Assemblies of God Tanzania* (EAGT) fondée par Moses Kulola en 1991. Selon le pasteur de Mbezi, l'Eglise EAGT aurait des liens informels avec les *Evangelistic Assemblies of God* (EAG) installées dans d'autres pays d'Afrique. Cependant d'après F. Ludwig, l'*Evangelistic Assemblies of God* est née en 1982 en Tanzanie à la suite d'une âpre lutte de pouvoir au sein des TAG ; M. Kulola aurait donc pu fonder seulement par la suite sa propre Eglise en se dissociant des EAG. Le pasteur de l'église EAGT de Mbezi n'a pas semblé connaître l'existence des EAG en Tanzanie. Cela peut donner une idée de la complexité des mouvements pentecôtistes et de leur nombre, ainsi que du faible intérêt que le « clergé » porte à ces questions. Cette remarque est pertinente dans le cadre d'une réflexion sur la capacité des nouvelles Eglises à peser institutionnellement sur la relation entre l'Etat et les religions. Leur système d'administration comprend des Eglises dites locales installées dans chaque quartier de la ville et administrées par un pasteur. Ces Eglises sont les plus anciennes et sont également implantées à travers l'ensemble du pays. Elles n'ont pas de lien financier avec l'étranger et accueillent rarement des pasteurs venus d'autres pays, sauf si les archevêques se connaissent et organisent un « programme d'échange ».

D'autres Eglises sont nées plus récemment de scission au sein des Assemblées de Dieu, leurs leaders auraient eu une vision et seraient donc partis pour fonder leur propre congrégation. Zakaria Kakobe est à la tête de la *Full Gospel Bible Fellowship*. L'église¹⁰⁸ dans laquelle il officie est située dans le quartier de *Mwenge* au nord ouest de Dar es Salaam. Composée principalement d'une grande salle, elle peut accueillir jusqu'à 10 000

¹⁰⁸ Visitée le 27/03/2006, explications fournies par une responsable du site.

personnes, généralement réunies le dimanche. Trois services sont organisés le dimanche de 7h à 9h, de 11h à 13h et de 14h à 19h. Des télévisions sont installées sur le parking et juste à l'extérieur de la salle dans l'enceinte de l'église pour permettre aux fidèles restés dehors de suivre la messe. Durant la semaine sont organisées des activités de lecture de la bible et des groupes de paroles. Le service du vendredi est retransmis à la télévision sur le canal 10 à partir de 21h. Pour entrer dans cette Eglise, le croyant doit reconnaître sa vie de pêcheur et y renoncer définitivement afin de prendre un nouveau départ au sein de la congrégation. Les fidèles sont divisés en classes, du plus récent arrivant, encore souvent tenté par le péché, au plus sage. Certains sièges VIP sont réservés aux membres du gouvernement ou des institutions nationales sur l'estrade (environ six sièges). L'église a été construite récemment grâce au financement des fidèles et par leur participation active à la construction. Tous les fidèles de Dar es Salaam se rassemblent chaque dimanche dans « l'église-siège ». La congrégation est née au début des années 1990. Elle revendique 10 000 membres permanents enregistrés, 500 branches dans le pays et des visiteurs réguliers. La FGBF consacre ses ressources à développer ses implantations à l'intérieur des terres et ne propose pas de services spécifiques tels que l'éducation. Z. Kakobe semble être un personnage important et très occupé ; il est particulièrement difficile de le rencontrer, son entourage professionnel formant un barrage étanche¹⁰⁹. L'Eglise *EFATHA* dirigée par un certain Mwingira serait née également dans les années 90 et compterait aujourd'hui environ 5000 fidèles. Enfin S. Gamanywa est le fondateur de la *Mission hakuna lisilo wezekana* qui rassembleraient près de 7000 personnes. Cette Eglise a la particularité de s'insérer dans un ensemble plus grand nommé *WAPO Mission*. Le système d'administration de ces trois congrégations se distingue des deux premières Eglises évangélistes présentées par l'absence d'Eglise locale. Il n'y a qu'un responsable religieux, le fondateur de l'Eglise. La semaine les fidèles se réunissent sous l'égide d'un responsable laïc au sein de « maison-église » – *Nyumbani Kanisa*.

Ces cinq Eglises pratiquent les guérisons mais celles-ci seraient davantage au cœur des célébrations culturelles des congrégations les plus récentes.

¹⁰⁹ Il se peut qu'il ait également été difficile de le rencontrer dans la mesure où au mois de mars 2006 il a été accusé par la presse de détourner l'argent de ses fidèles.

- Un exemple original de nouvelle organisation chrétienne : *WAPO Mission*

Rencontrer le plus haut responsable de la *World and Peace Organisation*, S. Gamanywa, s'est avéré rapidement impossible ; néanmoins le secrétaire général de cette organisation chrétienne, Mwasa Jingi, a accepté de répondre à quelques questions. La mission WAPO, située dans une sorte d'ensemble immobilier en marge de *Kilwa road* dans le quartier de Kurasini, comprend une école, une radio et une église. Créée en 1990, l'organisation a pour principal objectif de fournir à la communauté des services sociaux et spirituels. Les émissions de radio WAPO sont principalement consacrées à la préservation de la paix et à la prévention du SIDA par l'information et l'éducation de la population. Lors de la campagne électorale, la radio a endossé un rôle plus civique encore ouvrant ses ondes aux candidats. Selon M. Jingi, les Eglises traditionnelles, telles que l'Eglise catholique ou les Eglises luthériennes, sont importées de l'étranger. L'idée de *WAPO Mission* est de créer une organisation locale et non venue de l'extérieur pour offrir des services sociaux à la population. La mission est interdénominationnelle¹¹⁰ au sein du mouvement pentecôtiste. Les membres de la mission (employés et bénéficiaires des services) ne sont pas tenus d'être membre de l'Eglise de S. Gamanywa rattachée à l'organisation. Il semble que ce dernier ait d'abord créé une Eglise, puis se soit investi dans la mise en place d'une véritable association de service public à destination d'une communauté plus large, enfin l'objectif de coopération de la *WAPO Mission* a probablement conduit à la formation d'une structure permettant à différentes Eglises pentecôtistes de se réunir, d'où la naissance de l'association *Free Pentecostal Churches of Tanzania*. Ce développement semble s'être réalisé sur un laps de temps relativement court. S. Gamanywa a ainsi acquis rapidement un statut et une position publique importants et reconnus.

Bien que les activités développées par les nouvelles Eglises pour attirer et conserver leurs fidèles ne soient pas nouvelles, il semble que les mouvements pentecôtistes développent une culture d'entreprise et exacerbent les concurrences pour la captation des clientèles religieuses. Il est parfois difficile de démêler tous les fils organisationnels qui se lient et se délient dans le paysage pentecôtiste. Les informations données ici sont à la fois indications et suggestions pour des recherches plus approfondies. Plus encore que pour les sectes musulmanes, il est difficile d'avoir des données chiffrées sur les nouvelles Eglises.

¹¹⁰ "So the objective of this one [WAPO Mission] is to get the membership from the churches which are Pentecostal based." Entretien avec Mwasa Jingi, le 28/03/2006.

Le pasteur de l'Eglise EAGT de Mbezi prétend que si les pentecôtistes décidaient de s'unir – ce dont ils n'ont pas l'intention – ils pourraient même peser sur l'échiquier politique et imposer le candidat de leur choix lors des élections. Les pentecôtistes seraient donc nombreux et leurs Eglises puissantes. Les nouvelles Eglises ne semblent pas véritablement chercher à court-circuiter la domination institutionnelle de l'Eglise catholique. Leur objectif est plus individualiste : autonomie et autosuffisance des congrégations par accroissement du nombre de fidèles. Si la concurrence spirituelle existe dans l'espace religieux, elle reste faible à l'échelle institutionnelle. Le monopole des organisations historiques (TEC et BAKWATA notamment) et la prépondérance de l'Eglise catholique n'ont pas disparu à l'heure actuelle bien que la relation entre la religion et l'Etat évolue, notamment avec l'arrivée dans le paysage politique de nouvelles personnalités religieuses en bons termes avec le pouvoir.

2. La place de ces nouveaux mouvements, une tendance marginale

a) Le fondamentalisme islamique existe-t-il en Tanzanie?

Les nouveaux relais d'expression des intérêts des musulmans incarneraient-ils un islam plus rigoriste ? Probablement, néanmoins mes propres recherches ne permettent pas de le démontrer et la plupart des observateurs étrangers présents à Dar es Salaam s'accordent à dire que le fondamentalisme islamique n'existe pas ou peu en Tanzanie. A titre d'exemple, on peut noter l'absence de réaction de la population à Dar es Salaam, capitale économique du pays, face à la crise des caricatures qui a agité l'Europe et le Moyen-Orient en février 2006. Pour les Pères blancs de Dar es Salaam, une forme d'idéologie musulmane plus agressive et plus intolérante s'est développée en Tanzanie depuis le milieu des années 80, principalement sous l'influence de jeunes gens partis étudier au Pakistan, au Soudan, en Libye et en Arabie Saoudite. Ce courant ne représenterait qu'une minorité de la population principalement au Sud de Dar es Salaam et dans la région de Morogoro¹¹¹. Selon l'Evêque catholique M. Kilaini, le fondamentalisme islamique comme chrétien – tel que le mouvement *Bible is the answer* – était plus

¹¹¹ Entretien avec le Père blanc Vic Missiaen le 10/03/06 : “You will find it in the South of Dar es Salaam a bit, in some part of Morogoro but you can count this people in hundreds, it's not in thousands I think. It's not big but it is something to reflect on.”

important au début des années 90. Il aurait diminué depuis 1995 pour devenir un mouvement extrêmement marginal, incapable d'attirer des partisans pendant la dernière élection. Le secrétaire général de BAKWATA partage cette analyse de la situation en Tanzanie et affirme que l'organisation musulmane cherche à instaurer un dialogue afin de calmer certains groupes virulents tels que *Shura ya Maimamu*. Parler de fondamentalisme islamique avec des musulmans plus fervent peut s'avérer plus délicat. Ils exigent une définition du fondamentalisme et ne se contentent pas d'utiliser le terme tel que le fait la presse – particulièrement la presse américaine. Pour le professeur M. Bakari – professeur de science politique à l'université de Dar es Salaam et observateur électoral en 2005 – le fondamentalisme entendu comme la volonté d'instaurer un Etat islamique en Tanzanie n'existe pas. En revanche, selon lui, la population musulmane souhaiterait pouvoir « gérer ses propres affaires », c'est-à-dire voir la loi coranique être appliquée dans le domaine privé par des cours de justice spécialisées – rétablissement des qadis. Pour le cheikh Bassaleh, bien qu'exprimées subtilement les exigences des musulmans vont plus loin. La charia pourrait ainsi être appliquée sur certains territoires en Tanzanie, à Zanzibar par exemple, sur le modèle nigérian.

Selon F. Constantin, la crise économique particulièrement ressentie par la population à partir du milieu des années 80 a ouvert le public à tout discours nouveau ni *ujamaa*, ni libéral, dont la religion pouvait constituer la base¹¹². Néanmoins le discours fondamentaliste ne semble pas avoir (encore ?) rencontré un véritable succès en Tanzanie. Il est difficile d'évaluer le degré de représentativité véritable des organisations musulmanes évoquées. BAKWATA a quelque peu affermi son discours à l'égard de l'Etat en réclamant notamment le rétablissement des cours de justice islamiques (qadis). S'agit-il d'une stratégie de (re-)conquête de légitimité auprès de la communauté musulmane par simple adéquation avec la volonté de la population, ou d'un moyen de garder dans le giron officiel un certain nombre de fidèles séduits par une rhétorique religieuse plus rigoureuse ? On peut y voir l'influence de l'émergence de ces nouvelles organisations dans l'espace religieux. Il est intéressant de noter qu'un certain nombre de ces organisations musulmanes de création plutôt récentes s'apparente également à des mouvements sociaux, entendus comme une mobilisation pour la défense des intérêts d'un groupe socialement défini tel que les femmes ou les jeunes. D'autres clivages se superposent à un positionnement en termes religieux.

¹¹² F. Constantin, « Présences musulmanes, une force tranquille » in C Baroin et F. Constantin (Dir), *La Tanzanie contemporaine*, Paris-Nairobi, Khartala-IFRA, 1999.

Peut-on envisager une véritable mobilisation politique musulmane et un passage à l'action collective ?

b) *La place du pentecôtisme dans la société tanzanienne*

Il arrive souvent que les fidèles des nouvelles Eglises continuent à fréquenter l'Eglise traditionnelle à laquelle ils appartenaient initialement. Il est donc difficile d'évaluer précisément le nombre de membres de ces nouveaux mouvements chrétiens, ainsi que leur influence réelle sur la société, d'autant qu'elles ne tiennent en général aucun registre officiel. Néanmoins, il est aisé de constater que les églises se construisent rapidement et en nombre croissant à Dar es Salaam. La taille de certains édifices et la recherche dans la construction montre l'aisance financière de certaines congrégations, comme l'Eglise KKKT – *Kanisa Kilutherani na Kievangelisti Tanzania* – très présente dans la capitale tanzanienne. Selon l'évêque catholique M. Kilaini, les nouvelles Eglises attireraient davantage les passants que les véritables fidèles.

“There is a big rise now of Pentecostal churches and Evangelist churches, which are coming up. (...) They are getting many people. They are getting many people and their strong element is healing. That's why they catch the people on, healing. There are people who attend their rallies but the real people of these churches they are very few.”¹¹³

Pour le Père Vic le phénomène reste marginal. Les pentecôtistes ou évangélistes ne représenteraient pas plus de 1 ou 2% des chrétiens. Ils seraient à la communauté chrétienne ce que les disciples de l'Aga Khan sont aux musulmans. Le principal objectif de ces nouveaux pasteurs serait la réussite personnelle. Les mouvements s'initieraient autour d'un homme qui rechercherait ensuite une affiliation potentielle pour tenter d'ancrer son Eglise dans le paysage religieux. Pour le Père Vic comme pour l'évêque Kilaini, des fonds américains contribueraient largement à la réussite des mouvements évangéliques. Comme beaucoup de mouvements, les nouvelles Eglises ont tendance à surévaluer leur importance numérique. Certains proposent même des chiffres assez extravagants. Le pasteur Isaya E. Mbaruku¹¹⁴ des Assemblées de Dieu EAGT de Mbezy a sorti d'un petit ouvrage publié en 1993 le nombre de 5 977 203 catholiques en Tanzanie. Selon lui, lors d'une conférence où elles s'étaient réunies, en 2004, les Eglises pentecôtistes de Dar es Salaam auraient

¹¹³ Entretien avec M. Kilaini, évêque évêque auxiliaire de Dar es Salaam pour l'Eglise catholique, le 21/03/2006.

¹¹⁴ Visite du 26/03/2006.

dénombré plus de 8 000 000 de fidèles à travers le pays. Sachant que la population tanzanienne est estimée à 37 627 000 individus¹¹⁵ et en admettant qu'un tiers d'entre eux sont chrétiens, les pentecôtistes représenteraient près des deux tiers de la population chrétienne. Quelque soit le nombre exact de leur fidèles, les nouvelles Eglises s'approprient une partie de l'espace public physiquement (lors de certaines manifestations ou des offices) et intellectuellement. Tout comme l'Eglise catholique qui possède un journal, *Kiongozi*, et est à l'origine de la radio chrétienne, *Tumaini* (espoir), l'Eglise *Full Gospel Bible Fellowship* de Zakaria Kakobe publie un journal hebdomadaire. De même, la *World and Peace Organisation*, dirigée par l'archevêque pentecôtiste Sylvester Gamanywa contrôle un hebdomadaire (*Kweli*) et une radio.

Certaines de ces Eglises sont membres du *Christian Council of Tanzania* aux côtés des Eglises protestantes plus traditionnelles. D'autres appartiennent au *Pentecostal Council of Tanzania* créé en 1993. Enfin, quelques unes ont formé des structures de rassemblement concurrentes telle que l'association *Free Pentecostal Churches of Tanzania* fondée par S. Gamanywa. Les nouvelles Eglises ne semblent donc pas former un front uni contre la domination sociopolitique de l'Eglise catholique, la *Tanzanian Episcopal Conference*.

¹¹⁵ "Tanzania", in Europa Regional Survey of the World: Africa South of the Sahara 2006, London New-York, Routledge Taylor and Francis Group, 35th Edition, 2006, p1195.

2^{ème} Partie : Affiliation religieuse et participation politique : de nouveaux engagements politiques ?

Quel impact le dynamisme religieux de la fin du XX^{ème} a-t-il eu sur l'espace politique ? Il est intéressant de noter que lors de chaque nouvelle rencontre, dès que la question religieuse est abordée la première chose que souligne votre interlocuteur est l'absence de conflits entre chrétiens et musulmans en Tanzanie, à l'inverse de nombreux pays. Pourtant il semble qu'il existe un potentiel de violence politique dont on peut se demander si les nouvelles organisations musulmanes sauront tirer parti. Si la religion ne semble pas être devenu un vecteur de mobilisation politique, églises et mosquées sont des espaces d'expression du politique. Certaines organisations religieuses semblent avoir endosser un nouveau rôle entre parti politique de substitution et groupe de pression.

* * *

Chapitre 3. La relation chrétiens/musulmans : un potentiel de violence politique

En 1996, M. Okema fait état dans l'un des ces ouvrages¹¹⁶ d'un potentiel de violences religieuses existant en Tanzanie, donc de confrontations individuelles ou collectives possibles entre membres respectifs des communautés musulmane et chrétienne. Je souhaite m'intéresser ici à un potentiel de violence politique, entendue au sens d'attaque collective à l'intérieur d'une communauté politique et dirigée contre le régime, ses acteurs ou ses politiques¹¹⁷. Cette définition peut-elle s'appliquer dans le cas de la Tanzanie à une mobilisation de la communauté musulmane cherchant à lutter contre une marginalisation socio-économique et politique dont elle se perçoit comme victime ? L'attitude de la communauté musulmane à l'égard du pouvoir pourrait-elle prendre la forme d'une action collective, définie simplement comme « toute action concertée de un ou plusieurs groupes cherchant à faire triompher des fins partagées »¹¹⁸ ? En réalité, il semble qu'en dépit de l'existence d'une frustration latente, la mobilisation soit inhibée notamment par la difficulté à définir le collectif et le manque de sens et d'opportunité politique de cette mobilisation. Le passage à l'action collective apparaît donc pour l'instant peu probable.

I. L'existence d'une frustration et d'une contestation latente

Il est difficile de comparer l'importance numérique et sociale de chaque religion dans la société tanzanienne. L'affiliation religieuse n'est pas prise en compte lors des recensements de population ; les églises ou mosquées ne tiennent pas systématiquement une comptabilité à jour de leurs fidèles. Il est d'autant plus délicat d'essayer de répondre à la question d'un traitement différencié des communautés religieuses en Tanzanie. Certains auteurs s'y sont néanmoins essayés comme J. Sivalon dans un ouvrage publié en langue swahili en 1992, *Kanisa Katoliki na siasa ya Tanzania bara 1953 hadi 1985*¹¹⁹. Son

¹¹⁶ M. Okema, *Political Culture of Tanzania*, Lewiston, Edwin Mellen Press, 1996.

¹¹⁷ Définition proposée par I. Sommier dans son cours Engagement et mouvements sociaux 2005-2006, tirée de T. Gurr, *Why Men Rebel ?*, Princeton, Princeton University Press, 1970.

¹¹⁸ O. Fillieule, C. Péchu, *Lutter ensemble. Les théories de l'action collective*, L'Harmattan, Paris, 1993, p9.

¹¹⁹ J. Sivalon, *Kanisa Katoliki na siasa ya Tanzania bara 1953 hadi 1985*, publications bénédictines, 1992. (Traduction : L'Eglise catholique et la politique tanzanienne de 1953 à 1985)

ouvrage est souvent cité par les musulmans à l'appui des accusations de marginalisation de leur communauté par un pouvoir dominé par les chrétiens et plus particulièrement les catholiques. Il semble que le parti ait longtemps compté dans ses rangs plus de musulmans que de chrétiens, néanmoins il apparaît que ceux-ci ont rapidement noyauté les structures gouvernementales. Cette situation a pu créer des tensions au sein de la population. L'objectif n'est pas de démontrer ici la réalité de la marginalisation de la communauté musulmane, cette situation ayant été reconnue par plusieurs auteurs ; il s'agit simplement ici de donner un exemple de l'expression d'une frustration par des musulmans sunnites et de sa perception par des responsables religieux catholiques et d'essayer de rattacher ce ressenti à la gestion du pluralisme religieux par l'Etat à travers l'histoire.

1. Un ressenti musulman ancien et connu

L'absence de données chiffrées sur l'importance relative de chaque communauté religieuse est le fruit d'une première confrontation entre musulmans et chrétiens au lendemain de l'indépendance. Le dernier recensement contenant des informations sur l'affiliation religieuse des individus a été publié en 1967. A l'époque, sa publication avait suscité une vive polémique dans la mesure où le nombre de musulmans avait drastiquement chuté par rapport aux dernières données recensées par la puissance coloniale¹²⁰. Un sentiment de suspicion à l'égard du gouvernement était né au sein de la population musulmane, craignant que les chrétiens ne cherchent à s'appropriier l'ensemble des leviers de pouvoir dans le nouvel Etat sous prétexte d'une domination numérique de la société. A la suite de cela, la question de l'appartenance religieuse a été rayée de tous les questionnaires officiels et il a été admis que la population se partageait en tiers : 1/3 des croyants étant musulmans, 1/3 chrétiens, 1/3 observant les cultes traditionnels (à l'exception de la population zanzibarite quasi exclusivement musulmane).

Cette absence d'informations exactes favorise les assertions les plus diverses quant à la situation réelle dans le pays. Ainsi, selon M. Kihemba, secrétaire général de l'organisation BAKWATA, les musulmans représenteraient plus de 75% de la population et seraient donc relativement sous-représentés dans l'ensemble des institutions du pays. A

¹²⁰ Entretien du 20/03/2006 avec le Professeur Hamza Njozy, Head of the Literature Department à l'Université de Dar es Salaam.

l'inverse les Pères blancs défendent des estimations où les chrétiens comptent 50% de la population.

“I think the proportion is about 33% Muslims and about 28% Catholics and about 21-22% other Christian denominations and about 15-14% traditional religion. Most of the population would probably not accept those figures, they will give more but I think these are fairly close to the reality.”¹²¹

a) *L'accusation de marginalisation depuis l'indépendance*

Dans la Tanzanie nouvellement indépendante les musulmans semblaient détenir les rênes du parti, Nyerere ayant souligné qu'aucune formation n'est nécessaire pour faire un bon politicien. Néanmoins, les choses étaient différentes concernant l'administration. Les fonctionnaires devaient être suffisamment éduqués et l'administration puisa parmi les chrétiens le gros de ses troupes. Mes propres observations ne concernent qu'un petit nombre d'individus ayant reçu une éducation supérieure et ne peuvent être en tant que telles généralisées à l'ensemble de la population. Néanmoins, d'autres auteurs comme P. Forster ont souligné que la communauté musulmane se percevait globalement comme sous-représentée dans l'Etat post-colonial¹²².

Deux professeurs musulmans de l'université de Dar es Salaam ont accepté de s'exprimer sur la situation religieuse en Tanzanie. Ces entretiens ne sont pas en nombre suffisant pour fournir des données statistiques mais dénotent un certain état d'esprit. Mohammed Bakari, professeur de science politique, a été le premier à évoquer une hégémonie chrétienne. Selon lui, certains musulmans perçoivent aujourd'hui l'Etat et le parti au pouvoir comme dominé par les chrétiens. Tout en reconnaissant qu'il s'agit d'une croyance, il avance prudemment les raisons qui pourraient expliquer une telle situation et parle en premier lieu des conséquences de l'histoire et d'une différence en termes d'éducation.

“The party [CCM] has so many followers so the leadership is cut across religion but again there is image that it is dominated by Christians: the party and the government; there is that belief. Or if you may call it “Christian hegemony” even if maybe you can see sometimes

¹²¹ Entretien avec le Père blanc Vic Missiaen le 16/03/2006.

¹²² P. Forster, “Religion and the State in Tanzania and Malawi”, *Journal of African and Asian Studies*, Vol. XXXII, N°3-4, 1987, pp163-184.

that there is a proportion of, in term of let's say the cabinet was formed with members of both religions but the structure of the cabinet itself because probably of historical reasons and other reasons that are not historical you can see that the structure of government itself is dominated by Christians. (...) if you see the government or public services Christians are overrepresented. One of the reasons is that they are more educated than Muslims because of historical factors but there might be also other reasons than this matter of education. The pattern of recruitment usually would follow religious affiliation or regional affiliation or tribal affiliation.”

Pour le professeur M. Bakari cette hégémonie existe et est organisée comme un véritable système de domination que l'élection d'un musulman à la tête de l'Etat en 2005, J. Kikwete, ne changera pas. Un individu à lui seul ne saurait contrecarrer un système qui favorise la communauté chrétienne sans s'appuyer sur des règles de droit mais sur des pratiques spécifiques.

“Yes, Kikwete is an individual so he is not a system, so even under Kikwete I will still claim that there is Christian hegemony. An individual cannot change an entire structure we had Mwinyi for example before Kikwete and he couldn't change anything because that is a system that is well established from the low level to the upper level. So an individual can hardly change anything.”

Lorsque A.H. Mwinyi accède au pouvoir en 1985, son élection correspond à un souci d'alternance subtil entre continent et îles, entre générations et entre affiliations religieuses¹²³. Durant le double mandat de Mwinyi la présence des musulmans s'est renforcée au sein du gouvernement et du parti, suscitant rapidement une réaction et des questions parmi la communauté chrétienne. Cette évolution s'est accompagnée néanmoins d'une résurgence des revendications musulmanes, répondant, ainsi que l'explique F. Constantin, à une « logique générale qui fait qu'à un certain degré d'évolution des rapports de force, la véhémence d'une contestation s'accroît avec l'amélioration (relative) de la situation de ceux qui s'estiment lésés »¹²⁴. Les récriminations ne sont pas nouvelles en Tanzanie.

Pour le professeur Hamza Njozy, directeur du département littérature à l'université de Dar es Salaam et auteur de plusieurs ouvrages dénonçant la marginalisation des musulmans en Tanzanie, les chrétiens sont une force politique cohérente qui influence les

¹²³ F. Constantin, « Présences musulmanes, une force tranquille », C Baroin, F. Constantin (Dir), *La Tanzanie contemporaine*, Paris-Nairobi, Khartala-IFRA, 1999.

¹²⁴ Idem, p163.

politiques publiques au détriment des musulmans. Toutefois, les exemples précis évoqués pour illustrer le propos sont généralement décevants. Le professeur H. Njozy a ainsi la signature d'un mémorandum par le gouvernement et les Eglises chrétiennes, dont les musulmans auraient été délibérément exclus, afin de favoriser le financement de celles-ci par les donateurs internationaux.

- "When you say that Christians could pass any law they want, do you think that they could pass a law that could be unacceptable for Muslims?"

Ho, that has happened already. That's not that I'm just guessing. I mean there are laws, which have been passed. I give an example, first of all this is not a question of law; this is something, which is not even a law. In 1992 there was what is known as a memorandum of understanding, this was a memorandum of understanding between all the Christians and the government, excluding the Muslims and what was the understanding? The understanding was that the government should give to Christian institutions money from the government to... help their institutions health and education and the government should have the obligation of going outside the country to ask for money from France, Germany, elsewhere for the churches and... since then, since 1992 the government has been channelling billions of tax free money to these Christian owned institutions. The memorandum completely excluded Muslims."

Le Terrorist Act adopté en 2002 par le parlement tanzanien est également perçu comme une loi portant atteinte aux droits des musulmans, votée par une majorité chrétienne.

b) La perception des responsables religieux chrétiens

Cette accusation de marginalisation de la population musulmane semble faire régulièrement surface dans le débat public, portée généralement par de petits groupes sans véritable organisation politique. Interrogés sur ces griefs, les responsables catholiques semblent bien les connaître mais dédouanent généralement l'Etat de toute responsabilité directe. L'évêque Methodius Kilaini, secrétaire du Cardinal Pengo représentant de l'Eglise catholique romaine à Dar es Salaam, ne nie pas que la communauté musulmane ait un certain retard en termes de développement par rapport à la communauté chrétienne, mais il ne s'agit pas là d'une politique volontaire menée par l'Etat. Cet argument est pour lui un instrument entre les mains de groupes politiques mal intentionnés.

"I don't agree with that statement it has been said, especially by few quasi fundamentalist groups who tried to use the divide of the religion and some of them were not only religious,

they were mixing religion and politics and so they were trying to say the Muslims “you have been down, you haven’t been able to have power so come up, come up, come up” that means to kind of put the Muslims on one side against the Christians on the other side. That has been a political abuse. Though one must accept one factor that when the Germans came, in the 18th century, they used Muslims for their colonization (...) This was the first act and the reaction of the missionaries, the reaction of the missionaries was that if we don’t give religion, I mean education to our people then they will never be able to enter into government and the posts. So the reaction from the start of the missionaries was starting schools (...) from then onwards the Christians [shout] up in education in comparison with the Muslims and also because most of the schools were started by these Christian missionaries it’s true they were open to Muslims but of course the Christians were being pushed into these schools and in the Muslims there were some enlightened parents who took their children to these schools. And so consequently it’s true that the Christians were better educated after independence than the Muslims and consequently they were having more jobs, more government jobs not as something planned but as something coming out of history.”

Le manque d’éducation, entendue au sens d’éducation occidentalisée, au sein de la communauté musulmane, est la raison communément invoquée pour expliquer la situation en Tanzanie. La domination des chrétiens pour l’attribution des plus hauts postes publics se justifierait donc par leurs compétences. Par ailleurs, selon M. Kilaini, si cet état de fait perdure c’est principalement parce que les musulmans continuent à hésiter à envoyer leurs enfants dans des écoles non islamiques, qu’elles soient publiques ou privées.

“But then one has to remember too that Nyerere, himself being a catholic, nationalised the Christian schools. I remember that more than 1800 primary schools, they were nationalised by him and we had many secondary schools, which were nationalised by him so that the Muslims could easily enter into the schools and since then the gap has kind of caught up, but then there is another element and I always say to my brothers Muslims (...) that please it is the duty of the parents and of the Muslim leaders to insist on the education, not just let they leave the kids. The Christians are already sensitised about education it is the – it is the job of the leaders, the Muslim leaders to sensitise their people about education.”

La nationalisation des écoles par Nyerere en 1969 sert systématiquement à dédouaner l'Etat de toute intention de marginalisation des musulmans. Cet argument a également été avancé par le secrétaire général de la *World Peace Organisation*, Mwasa Jingi, une organisation pentecôtiste¹²⁵.

Néanmoins, selon l'évêque Kilaini, la situation évoluerait : "The best school in the country is (...) a catholic school, private catholic school and the best student nationally this year came from that school – she was a Muslim." Pourtant là encore il s'agit d'une institution catholique qui permet à une jeune étudiante musulmane d'acquérir une éducation de qualité. Les standards occidentaux et chrétiens restent les références. On peut se demander si le reproche ainsi exprimé envers l'Etat tanzanien n'est pas, au-delà d'une demande d'intégration d'une partie de la population, un rejet du modèle de société occidentalisée choisie par le pouvoir à l'indépendance. Selon le Père blanc, Vic Missiaen, comparée à leur niveau de compétences, la proportion de musulmans dans le gouvernement tanzanien serait même plus importante que la proportion de chrétiens. Pour lui l'Etat ne marginalise pas les musulmans, mais eux-mêmes s'excluent du système en rejetant notamment l'éducation occidentale¹²⁶.

Interrogé sur l'existence d'un mémorandum entre l'Eglise et l'Etat l'évêque Kilaini a déclaré qu'avec l'aide des Eglises allemandes un accord avait été passé avec les gouvernements tanzanien et allemand afin qu'une partie de l'aide bilatérale accordée par l'Allemagne à la Tanzanie soit attribuée à la gestion des hôpitaux et des écoles tenus par les

¹²⁵ "I can remember in 1980s particularly point, President Mwinyi was the president maybe some Muslims thought it was time for them to highlight their needs and of course they have been used to say sometimes because we started to have a Christian president so they were bringing a lot of claims that they were being undermined by the President Nyerere but in actual sense it is not true that Muslims have been undermined in any area. Actually I can say they have been privileged because... Nyerere when he was a president, he nationalized the schools that were under missionaries, under churches. They become public schools so that everybody, every school-going child could go if he is a Muslim or Christian." Entretien du 28/03/2006 avec Mwasa Jingi, Secrétaire general de la World and Peace Organisation.

¹²⁶ "It's because they see western education as something which is not encouraging the Muslim faith and therefore there is a certain amount of suspicion to education that is western influenced and our educational system is basically a western type of approach because of colonisation times and people continue this. So there is a whole proportion of the population that prefers madras education to western education, there is less Muslims getting into the educational channel. But then at the end of this, if then you find out that among the principle secretaries only one third are Muslims they will say, you see we are put backward because we are half of the population and only 20% of principal secretaries." Entretien avec le Père blanc Vic Missiaen, le 16/03/06.

Eglises¹²⁷. Cet exemple illustre comment deux perceptions, l'une chrétienne, l'autre musulmane, peuvent s'affronter mais cela démontre également la puissance des Eglises chrétiennes en Tanzanie, notamment l'Eglise catholique, leur accès aux sphères dirigeantes, leur capacité à peser sur des politiques qui les concernent et à défendre leurs intérêts. Le fait que de nombreux dirigeants politiques, particulièrement dans les premières années de l'indépendance, aient été formés dans les écoles catholiques¹²⁸ semble avoir contribué à l'influence politique des catholiques en particulier.

L'étude de certains exemples concernant la gestion du pluralisme religieux en Tanzanie à différentes époques permet-elle de comprendre la genèse du sentiment de marginalisation socio-économique et politique ressenti au sein de la population musulmane ?

2. La gestion du pluralisme religieux

Les différentes communautés religieuses en Tanzanie ont-elle fait l'objet d'un traitement différencié par le pouvoir colonial et post-colonial ?

a) Les religions et la domination coloniale

La relation entre les puissances coloniales et les communautés religieuses dans l'ancien Tanganyika n'est pas évidente. Les allemands et les britanniques n'ont pas systématiquement soutenu les missions chrétiennes et n'en ont pas nécessairement obtenu soutien et coopération. La relation entre l'Etat colonial et les communautés religieuses a été différenciée et fluctuante.

¹²⁷ "So we are doing the duty, which has to be done by the government and we are opening many schools, which are open to everybody, a duty, which has to be done by the government. Therefore in the bilateral money that you get from the outside government to your government a portion should come directly to these services. That was the memorandum of understanding. We signed that some of the German help in the bilateral government, not in the churches but in the bilateral agreement between the governments should come to help us in our schools and in our hospitals." Entretien avec M. Kilaini, évêque auxiliaire de Dar es Salaam pour l'Eglise catholique, le 21/03/06.

¹²⁸ "Many, many, many political leaders for example, big political leaders in the country, most of them have been trained in the catholic schools." Entretien du 13/03/2006 avec le Père Vitus, *Tanzanian Episcopal Conference*.

- Les populations swahilies

La côte de l’Afrique de l’Est a connu un peuplement original que l’on ne retrouve pas ailleurs en Afrique. La bande côtière qui va de la rivière Juba au sud de la Somalie au fleuve Tupo au nord du Mozambique a vu se développer un mode de vie spécifique et une civilisation syncrétique issue des deux cultures africaine et arabe. La civilisation swahilie ne correspond pas à une ethnie ou à une tribu particulière. Selon F. Le Guennec-Coppens, il s’agit d’une « anomalie pour l’anthropologie africaine »¹²⁹. Les populations swahilies ne se reconnaissent pas comme telles et ont toujours un autre terme d’identification que celui de *waswahili*. Seuls les individus vivant désormais loin des zones côtières et sans lien direct avec leurs origines se définissent comme *waswahili*. Au Burundi et au Rwanda ce terme a un sens sociologique reconnu et désigne les musulmans. Les populations swahilies sont caractérisées par une langue, le *kiswahili*, une religion, l’Islam, et un mode de vie particulier lié au développement d’établissements de commerce sur la côte. Les îles proches de la côte est-africaine, ainsi que les Comores et Mayotte, appartiennent à cette aire culturelle. Les populations swahilies sont des populations mélangées issues de la rencontre entre des populations africaines bantoues et des populations musulmanes d’origine arabe ayant émigré par vagues successives du Golfe persique depuis le IX^{ème} siècle et, plus récemment, des populations du sous-continent indien sont venues compléter la communauté.

Il semble que l’Islam soit arrivé sur la côte africaine grâce à ces populations migrantes. Il n’y a pas eu de conversions massives et cette religion n’a commencé à pénétrer l’intérieur des terres du Tanganyika qu’au XIX^{ème} et surtout au XX^{ème} siècle. L’Islam est à cette époque une religion côtière, citadine et ne touchant qu’une faible proportion de la population, généralement associée à l’élite dirigeante arabe. Les cités-Etats swahilies, tournées davantage vers le monde musulman, ne se sont intéressées à l’intérieur des terres qu’à partir du début du XIX^{ème} siècle, ouvrant quelques routes caravanières et créant de rares établissements. Au XVIII^{ème} siècle, les villes swahilies, autrefois indépendantes, passent sous l’autorité du sultan d’Oman ; il installe sa cour à Zanzibar en 1840 et encourage le développement de l’économie de plantation. Sa domination s’étend sur les îles et la bande côtière ; à cette époque l’Islam, pratiqué par une partie de la

¹²⁹ F. Le Guennec-Coppens, cours d’histoire et civilisation swahili, Institut national des langues et civilisations orientales, Paris, 2005-2006.

population locale, passe encore pour la religion de l'élite régnante et notamment de l'élite arabe. Alors qu'il est arrivé très tôt sur le continent africain, l'Islam n'est pas encore très répandu dans la région lorsque la conquête coloniale commence et que le Tanganyika devient une colonie allemande.

- L'administration coloniale et l'Islam

Peu après 1884, Karl Peters crée la première société coloniale allemande et signe, au nom de l'Allemagne, des accords avec les dirigeants arabes locaux. En 1891 un gouvernement colonial est mis en place au Tanganyika, après que les allemands aient vaincu les populations côtières menées par le sultan de Zanzibar. Ce que l'on connaît aujourd'hui comme la Tanzanie continentale passe sous domination allemande¹³⁰. La puissance coloniale utilise alors une partie des élites musulmanes, ainsi que la langue véhiculaire qu'elles pratiquent – le swahili –, comme ressource administrative :

“While the British in Northern Nigeria made use of the Muslim emirs for imperial control, the Germans in Tanganyika used the Muslim *alkali* (local government-appointed headman who looked after the affairs of the Muslim community) and *akida* (young, men, mainly from the coast, who were literate in Swahili). This language, which served as their language of administration, was associated with Islam.”¹³¹

A l'époque l'Allemagne doit encore étendre sa domination sur un certain nombre de groupes humains locaux dispersés. Elle ne voit pas d'un mauvais œil l'expansion de l'Islam vers l'intérieur des terres, considérant la culture musulmane comme supérieure à la culture locale et susceptible d'apporter un progrès moral et social¹³².

Pour autant, les musulmans ne sont pas devenus des alliés permanents du colonisateur. La dualité de la population musulmane du Tanganyika composée à la fois d'arabes et d'africains complique l'équilibre des pouvoirs. Les Arabes, longtemps maîtres de la côte est-africaine, voient leur pouvoir économique menacé par l'occupation de la côte par les allemands. En 1888-1889 une révolte arabe, liée à l'abolition du commerce des esclaves (sur lequel reposait l'économie de Zanzibar), éclate à Bagamoyo – port de commerce au nord de Dar es Salaam. En 1905-1907 une nouvelle révolte éclate : la révolte

¹³⁰ “By 1898 the Germans controlled all Tanganyika's main population centres and lines of communication.” L. Rasmussen, “Christian-Muslim Relations in Africa: The Cases of Northern Nigeria and Tanzania Compared”, London-New York, British Academic Press, 1993, p21.

¹³¹ Ibid.

¹³² Idem, p22.

des Maji-Maji menée par les africains, notamment musulmans, contre le travail forcé et contre l'impérialisme économique. Selon L. Rasmussen, "although the uprising was primarily based on traditional ideology (maji = water, medicine), Muslim teachers had been active in spreading the ideology, and certain Islamic practices had been used."¹³³ Le gouvernement colonial favorise les musulmans d'origine arabe, ainsi que les populations swahilies, et leur donne le pouvoir sur les populations africaines de l'intérieur des terres. Dans un premier temps, ce sont les populations d'ascendances arabes qui bénéficient de privilèges. En termes de communauté religieuse, seule une partie des musulmans sont concernés par ce statut ; néanmoins la colonisation allemande a pu marquer les esprits comme ayant favorisé l'Islam. L'islamisation de l'intérieur du pays prend un nouvel élan à cette époque. Elle a finalement peu touché les populations rurales dispersées, nombreuses en Tanzanie, mais a pu être très efficace dans les zones où la population était plus concentrée et qui ont pu devenir par la suite des centres urbains. Par ailleurs, les écoles ouvertes par le gouvernement colonial pour alimenter son administration étaient installées sur la côte et recrutaient donc principalement des musulmans.

La situation a changé avec l'arrivée des britanniques au Tanganyika au lendemain de la deuxième guerre mondiale.

"The British was more interested in using the traditional ruling system than using the Muslims clerks and tax collectors on the mainland. Therefore they looked for men who knew English, often educated by English missions. Many of them came from the Anglican Universities' Mission to Central Africa (UMCA), whose main school was situated in Zanzibar."¹³⁴

Le passage sous la domination britannique a permis aux missions chrétiennes de renforcer leur action, notamment en termes d'éducation des populations et rapidement le rapport de force entre musulmans et chrétienté s'est inversé.

- Le christianisme : une religion de la domination ?

Au début de l'époque missionnaire le christianisme se répand doucement comme le souligne L. Rasmussen :

¹³³ L. Rasmussen, "Christian-Muslim Relations in Africa: The Cases of Northern Nigeria and Tanzania Compared", London-New York, British Academic Press, 1993, p22.

¹³⁴ Idem, p23.

“In terms of numerical growth, Christianity spread slowly in the early period of mission activities. Many of the African Christians were marginal people – rootless, persecuted or dispossessed – who found protection with the missionaries (...) Furthermore, Christianity was clearly identified with colonial rule, especially in this initial period.”¹³⁵

S’il s’est appuyé sur les musulmans pour administrer le territoire le colonisateur allemand n’a pas entravé le travail des missionnaires mais la chrétienté a consolidé son influence après la seconde guerre mondiale et l’arrivée des britanniques. L’éducation a été le fleuron de la christianisation des populations africaines¹³⁶ et est rapidement devenu le point d’achoppement entre les deux principales communautés religieuses. Selon ce même auteur, l’administration coloniale n’attendait pas des écoles missionnaires qu’elle forme les futurs fonctionnaires, néanmoins c’est sous la pression du colonisateur britannique que les écoles missionnaires ont adopté les standards d’éducation occidentaux, qui ont plus tard permis à leurs écoles de fournir le contingent de dirigeants nécessaire au fonctionnement d’un pays indépendant. A. Mbembe évoque au sujet de l’Afrique « des accointances formelles et des connivences répétées entre missionnaires et administrateurs »¹³⁷. Cependant il semble que dans le Tanganyika coloniale la situation ait été nuancée. Le biais en faveur de la population arabo-musulmane de la politique coloniale allemande a accentué l’hostilité des missionnaires, notamment des Pères blancs, à l’égard de l’islam mais a également favorisé une attitude critique vis-à-vis du gouvernement¹³⁸, tout comme la crainte de voir leur activité contrôlée. Coopération et soutiens ont été plus tardifs mais semblent encore marquer le paysage politique.

b) L’indépendance nationale et les évolutions ultérieures

- L’union dans la lutte

A un moment ou à un autre de l’histoire du Tanganyika, chacune des deux religions monothéistes a pu être associée aux colonisateurs, la chrétienté parce qu’elle était leur

¹³⁵ Idem, p32.

¹³⁶ “The British government’s introduction of indirect rule in local government and its strong emphasis upon education promoted the expansion of Christianity between 1919 and 1945.” Ibid.

¹³⁷ A. Mbembe, *Afriques indociles : Christianisme, pouvoir, Etat en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988, p184.

¹³⁸ “The missionaries were also in agreement in criticizing government policy, which they considered a hindrance to the spread of Christianity.” L. Rasmussen, “Christian-Muslim Relations in Africa: The Cases of Northern Nigeria and Tanzania Compared”, London-New York, British Academic Press, 1993, p42.

religion, l’Islam parce qu’il a été leur soutien. C’est peut-être une des raisons qui expliquent qu’au moment de la lutte pour l’indépendance les rapports de domination sociale se sont moins exprimés en termes religieux qu’en termes nationalistes unifiant chrétiens et musulmans africains au sein d’un même mouvement en rupture avec les musulmans dits arabes. Le *kiswahili* a également été un facteur d’unité. Sa diffusion liée à l’expansion de l’Islam à l’intérieur des terres a été encouragée par les gouvernements coloniaux et finalement acceptée par les missionnaires. L’existence d’une langue unique, dissociée de tout groupe ethnique ou communauté religieuse, a été un vecteur de cohésion et un moyen de communication essentiel entre les masses et les leaders indépendantistes. Lorsque la *Tanganyika African Association* (TAA) est créée en 1929, les musulmans confrériques et les autres sont engagés et actifs et coopèrent avec les chrétiens. Le premier président de la TAA est un chrétien, son vice-président est musulman¹³⁹. En 1954 la TAA devient la *Tanganyika African National Union* dont L. Rasmussen écrit :

“It was a non-tribal, non-religious national movement and political party whose primary task was to win independence (...) Muslims’ reactions to TANU were generally positive. They seem to have joined TANU – the alternative to colonial rule – in greater number than Christians.”¹⁴⁰

Cette observation est confirmée par D. Westerlund qui, citant F. Schildknecht, souligne que : “in many areas where Islam was not the predominant religion, the Muslims were able to occupy the strategic posts of command in the headquarters of the party.”¹⁴¹ L’influence des musulmans dans la TANU est alors suffisante pour faire naître chez certains chrétiens le sentiment qu’il fallait être musulman pour devenir cadre du parti¹⁴². Certains religieux chrétiens interdisaient même l’engagement politique à leurs fidèles¹⁴³.

En 1957, un parti concurrent de la TANU est créé par des leaders arabes, l’*All-Muslim National Union of Tanganyika*. Ils mettent en avant le différentiel existant entre chrétiens et musulmans et en termes d’éducation et demandent que l’indépendance soit repoussée jusqu’à ce que l’équilibre soit rétabli¹⁴⁴. Ils veulent éviter que la communauté chrétienne ne se retrouve aux commandes du nouvel Etat indépendant. Leurs idées ne

¹³⁹ Idem, p23.

¹⁴⁰ Idem, p24.

¹⁴¹ D. Westerlund, *Ujamaa na Dini: A Study of Some Aspects of Society and Religion in Tanzania, 1961-1977*, Sweden, Borgströms Tryckeri, 1980, p81.

¹⁴² G. Hyden, *TANU Yajenga Nchi. Political Development in Rural Tanzania*, Lund, Political Studies 8, p134.

¹⁴³ D. Westerlund, *Ujamaa na Dini* (...) p109.

¹⁴⁴ L. Rasmussen, “Christian-Muslim Relations in Africa: The Cases of Northern Nigeria and Tanzania Compared”, London-New York, British Academic Press, 1993, p24.

rencontrent guère de succès ; il semble peut-être trop évident à la population qu'ils cherchent avant tout à préserver leurs privilèges. L'AMNUT a disparu après l'indépendance, ses cadres se sont alors tournés vers une nouvelle structure proprement musulmane également mais d'origine étrangère cette fois, l'*East African Muslim Welfare Society*. L'association sera finalement dissoute et remplacée en 1968 par une organisation tanzanienne, le Conseil national des musulmans de Tanzanie, *Baraza Kuu la Waislamu Tanzania*, plus connu sous le sigle BAKWATA. Le décalage entre le niveau d'éducation des musulmans et celui des chrétiens, reconnu et dénoncé à la veille de l'indépendance, est, semble-t-il, resté un problème en Tanzanie. C'est devenu un argument récurrent dans le débat sur la sous-représentation des musulmans dans les hauts postes publics et privés.

Il semble ainsi que les chrétiens aient été moins engagés que les musulmans dans la lutte pour l'indépendance. Les rangs du parti étaient donc dominés par les musulmans. Néanmoins, après l'indépendance, l'administration a recruté dans les rangs des plus éduqués – ils n'étaient pas nombreux – principalement des chrétiens. Ceux-ci ont également investi les postes gouvernementaux – rappelons que l'instruction donne un droit à gouverner dans la culture politique tanzanienne – suscitant un certain nombre de frustrations parmi la communauté musulmane. J. Nyerere est parvenu à construire les bases d'une société pacifique sans pour autant faire disparaître ce ressentiment.

- Nyerere et l'*ujamaa*

Nyerere a cherché à créer une nation, donc à éviter les clivages ethniques et religieux qui auraient pu faire basculer la société dans le sectarisme. L'union des Africains semble avoir bien fonctionné en Tanzanie, peut-être en partie parce que les communautés immigrées ou étrangères cristallisaient la colère et le rejet de la population africaine. Les musulmans ont massivement participé à la lutte anti-coloniale. Au lendemain de l'indépendance, bien que très fortement représentés au sein du parti, ils ne représentaient pas un groupe d'intérêt islamique¹⁴⁵. Les musulmans sunnites ont bien accueilli la déclaration d'Arusha et ont fait montre d'un véritable soutien à la politique de l'*ujamaa* alors que les Eglises chrétiennes se révélaient, dans un premier temps, réticentes. D. Westerlund analyse ce soutien : il semble qu'en termes de développement les musulmans

¹⁴⁵ D. Westerlund, *Ujamaa na Dini: A Study of Some Aspects of Society and Religion in Tanzania, 1961-1977*, Sweden, Borgströms Tryckeri, 1980, p83-84.

aient eu beaucoup à gagner grâce à la politique de villagisation¹⁴⁶. Néanmoins, le pouvoir est resté méfiant à l'égard de l'Islam, tous les musulmans ne s'étant pas montrés aussi enthousiastes que les sunnites. Selon cet auteur, c'est pour cette raison que le slogan si connu "*don't mix religion and politics*" s'est en priorité adressé aux musulmans. Parallèlement les demandes de coopération des organisations religieuses avec la politique du gouvernement concernaient des chrétiens plus réticents. Une fois l'EAMWS¹⁴⁷ interdite et remplacée par une organisation créée par l'Etat (BAKWATA) permettant ainsi un certain contrôle des musulmans, le slogan "*play your part*" a été mis en avant¹⁴⁸. L'attitude politique de Nyerere n'a pas favorisé directement le christianisme au détriment de l'islam, bien qu'il semble qu'il se soit montré précautionneux, voire soupçonneux, à l'égard des musulmans. En revanche, considérées toutes les deux comme des religions modernes, elles ont été encouragées au détriment des cultes dits traditionnels. L'islam et le christianisme avaient été une façon de pénétrer le monde du colonisateur¹⁴⁹, ils aideraient la société et l'économie tanzanienne à se développer.

Selon D. Westerlund, "in several ways Nyerere's policies bettered the position of Muslims, and it appears that he hardly criticized them in the way he criticized the Christians."¹⁵⁰ Un des exemples les plus flagrants de ces politiques concerne la nationalisation des écoles afin d'essayer de remédier au retard de la communauté musulmane en matière d'éducation. Il est important de souligner qu'à l'indépendance un énorme effort d'alphabétisation et d'éducation a été entrepris, la Tanzanie ayant un profond retard dans ce domaine. Ainsi à l'aube de l'indépendance « seuls 17% des emplois gouvernementaux à haut et moyen niveau étaient détenus par des Tanzaniens. (...) En tout et pour tout, 245 Africains possédaient un certificat d'études secondaires en 1959 »¹⁵¹. Cela montre que le principal avantage des écoles missionnaires à l'époque n'était pas tant

¹⁴⁶ Idem, p83-90.

¹⁴⁷ Organisation créée au Kenya par des musulmans chiites (Aga Khan).

¹⁴⁸ D. Westerlund, *Ujamaa na Dini: A Study of Some Aspects of Society and Religion in Tanzania, 1961-1977*, Sweden, Borgströms Tryckeri, 1980, p57-58.

¹⁴⁹ "Conversion to Islam and Christianity was a way of entering the new world of the colonialists. (...) Islam was the way, both of entering and of resisting western cultural and political domination. The Maji Maji facilitated the spread of Christianity and Islam in the south, not only because of Muslim participation in the uprising, but also because of the loss of confidence in indigenous ideology which followed the defeat of the uprising." L. Rasmussen, "Christian-Muslim Relations in Africa: The Cases of Northern Nigeria and Tanzania Compared", London-New York, British Academic Press, 1993, p25.

¹⁵⁰ D. Westerlund, *Ujamaa na Dini: A Study of Some Aspects of Society and Religion in Tanzania, 1961-1977*, Sweden, Borgströms Tryckeri, 1980, p88.

¹⁵¹ L.S. Kurtz, *An African education, The social revolution in Tanzania*, Brooklyn, Pageant-Poseidon, 1972 in H. Batibo, D. Martin (Dir), *Tanzanie : L'Ujamaa face aux réalités*, Paris, Editions Recherche sur les Civilisations, 1989, p59.

d'avoir formé une élite chrétienne déjà en place avant l'indépendance mais d'avoir adopté les standards d'éducation occidentaux qui allaient être la clé de l'accès aux postes les plus importants dans l'administration. Avec l'indépendance en 1961, l'effectif des écoles missionnaires et gouvernementales s'accroît brutalement. Selon S. Urfer, en 1964, 80% des élèves du secondaire étaient chrétiens alors que ceux-ci ne représentaient à l'époque pas plus du tiers de la population¹⁵². En 1969, Nyerere décide donc de nationaliser les écoles chrétiennes pour étendre le réseau des écoles gouvernementales et encourager les musulmans à envoyer leurs enfants dans ces écoles sécularisées. Pour S. Urfer, qui paraît admirer la politique de l'*ujamaa* dans son ouvrage écrit en 1975, cette décision fut une réussite totale. La rotation des enseignants des différentes confessions religieuses aurait même favorisé l'unité nationale.

L'existence d'une frustration ou d'un mécontentement ne suffit pas à susciter la mobilisation et ensuite l'action.

II. Les obstacles à la mobilisation politique

Dans le cadre de cette analyse deux définitions de la mobilisation peuvent être utiles. D'une part celle de P. Mann, « toute forme de rassemblement se produisant dans ou autour d'une organisation chargée de défendre ou de promouvoir un nouvel ordre de vie »¹⁵³ puis celle de A. Obershall, « processus par lequel un groupe de mécontents rassemble et investit des ressources dans la poursuite de ses intérêts »¹⁵⁴. La contestation musulmane ne semble pas vraiment répondre à ces définitions, ce qui n'empêche pas certaines organisations de se positionner sur l'échiquier politique en faveur de l'opposition.

¹⁵² S. Urfer, *Socialisme et Eglise en Tanzanie*, Paris, IDOC-France, 1975, p86.

¹⁵³ P. Mann, *L'action collective. Mobilisation et organisation des minorités actives*, Paris, Armand Colin, 1991, p94.

¹⁵⁴ A. Obershall, *Social conflicts and social movements*, Prentice Hall, Englewood Cliff, New Jersey, 1973, p28.

1. La difficile caractérisation du collectif et de ses exigences

a) *La voix d'un cheikh*

J'ai rencontré le cheikh Ali Bassaleh sur recommandation du Professeur H. Njozy¹⁵⁵, auteur de plusieurs ouvrages¹⁵⁶ dénonçant le traitement et la marginalisation des musulmans en Tanzanie. Selon ce dernier, le cheikh était un pourfendeur, connu et reconnu par la communauté, de la politique de l'Etat à l'égard des musulmans. A. Bassaleh est né à Zanzibar où il a fait des études pour devenir enseignant, puis il s'est installé à Dar es Salaam et s'est lancé dans les affaires. Âgé de 50 à 60 ans, il semble avoir plutôt bien réussi ; il loge dans une maison confortable où il est possible de le rencontrer à l'improviste en pleine semaine. Son activité professionnelle lui laisse donc le temps de jouer son rôle de guide pour sa communauté. Il n'est pas un homme politique, il ne milite dans aucun parti bien que ne dissimulant pas son choix de voter en faveur du parti d'opposition CUF – *Civic United Front*. Il tient ses discours politiques principalement à la mosquée d'Idrissa où il dirige la prière du vendredi. Selon lui la mosquée d'Idrissa est l'une des plus importantes de Dar es Salaam, Il est difficile d'évaluer en peu de temps la renommée d'un homme. Il est vrai que la plupart de mes interlocuteurs ont affirmé le connaître au moins de nom. Le degré de représentativité du discours de ce cheikh doit s'envisager avec prudence. Il s'agit donc davantage ici d'essayer d'illustrer une radicalisation de la contestation de la population musulmane. Bien qu'il existe, ce discours ne semble pas être relayé par un mouvement coordonné ou une organisation spécifique.

Selon le cheikh Ali Bassaleh les musulmans se sont retrouvés lésés après l'indépendance de la Tanzanie alors qu'ils avaient activement participé à la lutte pour la décolonisation. L'accession à l'indépendance est envisagée, voire fantasmée, comme un point de rupture où la non ségrégation et l'égalité qui existaient entre musulmans et chrétiens a disparu.

“The only thing that we have in Tanzania about Christianity and Islam is after independence, because in the independence the Muslims were the most who took part in liberation and there were no segregation. Even Mwalimu Nyerere, he was leading, the

¹⁵⁵ Directeur du département de littérature à l'université de Dar es Salaam

¹⁵⁶ Ex : *Mwembechai Killings and the Political Future of Tanzania*, Globalink Communications, Ottawa, Canada, 2000.

leaders in his party were mostly Muslims. But after independence Muslims have got grievances with the new nationalist government lead by Nyerere. Why? Because they have seen that Nyerere was helping more and more Christians rather than Muslims: in offices, in education... and especially the Roman Catholics.”¹⁵⁷

Nyerere aurait créé une certaine division au sein de la population tanzanienne et les musulmans se seraient dès lors perçus comme des citoyens de seconde zone. Néanmoins, la caractérisation des reproches faits au gouvernement est assez mince. Une anecdote m’a ainsi été deux fois contée¹⁵⁸ afin de démontrer la véracité des accusations portées à l’égard du pouvoir. Un prêcheur musulman de Morogoro aurait été arrêté et condamné à dix-huit mois de prison pour avoir affirmé en public que Jésus n’était pas le fils de Dieu et avoir ainsi heurté les croyances chrétiennes. Après cet événement, certains musulmans, dont le cheikh Bassaleh, ont organisé une manifestation afin d’exprimer leur désaccord et leur colère – manifestation qui aurait été réprimée avec violence. Ils ont également engagé plusieurs actions en justice qui n’auraient pas abouti dans la mesure où l’ensemble de leurs interlocuteurs, jusqu’au président de la Cour suprême, étaient – et sont toujours – chrétiens. Vu par un Père blanc, cet évènement prend une tournure différente ; selon lui le motif de l’accusation et de la condamnation était le trouble à l’ordre public provoqué par cette déclaration et non le contenu de ses paroles¹⁵⁹. L’injustice globale ressentie par la communauté dans le traitement réservé aux musulmans n’est pas nouvelle en soi. Il semble que pendant un certain temps les demandes d’évolution de la situation ont pu passer par le canal officiel de BAKWATA. Aujourd’hui d’autres décident de se faire le relais de ces récriminations ; la mosquée est devenu un lieu d’expression de la contestation.

b) Le manque de leaders

L’absence d’unité sociale de la communauté est un premier obstacle à la mobilisation politique des musulmans en tant que groupe. Les intérêts ne sont pas les mêmes pour tous. Ceux qui ont su tirer parti des arrangements pris avec l’Etat au lendemain de l’indépendance ou de l’évolution socio-économique engendrée par le libéralisme ne sont pas nécessairement désireux de s’opposer au pouvoir en place. La

¹⁵⁷ Entretien du 21/03/06 avec le cheikh Ali Bassaleh (mosquée d’Idrissa).

¹⁵⁸ Une fois par le professeur H. Njozy et une seconde fois par le cheikh A. Bassaleh.

¹⁵⁹ Selon le Père Vic, le jugement a finalement été annulé parce que la condamnation pour trouble à l’ordre public n’aurait pas dû excéder douze mois.

communauté indienne musulmane est un des soutiens du CCM, beaucoup de ses hommes d'affaires financent les campagnes du parti, notamment afin de conserver ses avantages et de continuer à faire des affaires. On pourrait envisager la mobilisation d'une partie seulement de la communauté musulmane, porteuse d'une contestation de la politique de l'Etat et défenderesse d'intérêts partagés. Cependant, il semble impossible à l'heure actuelle de déterminer quelle organisation pourrait incarner ces intérêts. Certes Baraza Kuu est souvent présentée comme l'organisation musulmane la plus représentative. Sa légitimité se fonde principalement par le bas, c'est-à-dire par la reconnaissance que lui accorderait la population – en ce domaine de plus amples informations seraient nécessaires. Toutefois, plusieurs autres organisations plus ou moins structurées (comité des Imams, conseil des Imams...) prétendent également défendre les intérêts de tout ou partie de la communauté. La contestation musulmane semble manquer de leaders et s'exprimer de manière désordonnée. Par ailleurs, il semble parfois impossible de déterminer clairement quelles sont les revendications des contestataires. Le mécontentement est exprimé à travers des anecdotes mais peu de mesures sont proposées en terme de politique publique. La seule demande pragmatique qui ait été exprimée à deux reprises lors des entretiens a été l'aménagement de la semaine chrétienne adoptée dans le monde du travail afin que les musulmans puissent être libres le vendredi après-midi. Les changements exigés sont à la fois simples – l'égalité – et très flous. L'absence d'argumentation construite sur des données objectives laisse penser que la contestation musulmane n'est guère institutionnalisée et qu'elle s'adresse principalement à une assemblée déjà convaincue. Elle paraît encore trop diffuse pour susciter une mobilisation et une mise sur agenda politique.

Il semble que les mosquées de Dar es Salaam se soient animées lors de la campagne et que les prêches au contenu politique aient été nombreux à la prière du vendredi mais les chiffres manquent à nouveau. Combien de mosquées sont concernées ? Combien de croyants assistaient à ces prêches politiques ? selon M^{me} Shahari, membre du *Civic United Front* (CUF) et musulmane, sa communauté ne serait pas encore en mesure de négocier son soutien politique auprès d'un parti mais devrait apprendre à le faire afin de peser sur l'échiquier politique et faire entendre sa voix. Le CUF passe pour le parti des musulmans¹⁶⁰ mais il n'a pas reçu le soutien unanime de la communauté, loin de là. Le

¹⁶⁰ La « rumeur » semble trouver son origine dans le succès que rencontre ce parti sur l'île de Pemba à Zanzibar, ainsi que dans la propagande du parti au pouvoir (CCM) et d'autres partis d'opposition, notamment celui du révérend Mtikila.

CUF n'a pas remporté un seul siège parlementaire sur le continent, il doit sa présence au parlement au vote de l'île de Pemba. I. Lipumba, le candidat du CUF à la présidentielle, est certes le premier challenger mais il n'a obtenu que 11,68% des voix. Les groupuscules musulmans ne se sont pas montrés unanimes sur la stratégie à adopter. I. Lipumba, aurait reçu le soutien de *Shura ya maimamu* qui aurait fait campagne en son nom dans certaines mosquées. Néanmoins, selon le journal du CCM, l'attitude du Conseil des Imams aurait été condamnée par un autre groupe, le Comité des Imams, pour avoir tenté de faire passer le CUF pour un parti islamique et cherché à manipuler la population¹⁶¹. Le cheikh A. Bassaleh a confirmé avoir encouragé les croyants de la mosquée d'Idrissa à participer aux élections, à exprimer leur mécontentement et à choisir un dirigeant qui saurait écouter leurs revendications et y répondre. Sans cacher son soutien au CUF, il n'aurait pas donné de consignes de vote à son auditoire. Si l'on considère que le discours du CUF a mis l'accent sur la défense de l'égalité de tous les citoyens et la nécessité de garantir une impartialité de traitement, on peut se demander si les consignes explicites sont utiles.

2. Le manque de ressources et d'opportunités politiques

La mobilisation semble ne pas pouvoir se faire par le haut, c'est-à-dire par l'intermédiaire d'entrepreneurs politiques mais elle paraît peu encline à être produite par le bas dans la mesure où l'affiliation religieuse n'a pas de sens politique dans la culture politique tanzanienne.

a) L'absence de sens politique

A la différence du Nord Nigeria, la conversion à l'islam au Tanganyika n'a jamais été perçue comme politiquement significative¹⁶². Bien qu'une partie des musulmans ait souhaité combler le différentiel éducatif entre les deux communautés avant que le pays n'obtienne l'indépendance, les années de contestation de la domination coloniale et de construction politique des partis tanzaniens, notamment de la TANU, ont été marquées par la

¹⁶¹ "Islamic Body Condemns Rival Group Over Poll Campaign," *Uhuru*, Dar es Salaam, 6 décembre 2005, consultation internet le 15/01/2006.

¹⁶² L. Rasmussen, "Christian-Muslim Relations in Africa: The Cases of Northern Nigeria and Tanzania Compared", London-New York, British Academic Press, 1993, p43.

collaboration (fructueuse)¹⁶³ et la recherche de l'unité entre les différents groupes religieux et ethniques. Dans un article de 1984, C.K. Omari¹⁶⁴ souligne l'esprit de tolérance et d'œcuménisme à l'échelle de la famille, ainsi que la coopération et la compréhension mutuelle dans les cellules politiques¹⁶⁵ à l'échelle du village¹⁶⁶. Selon M. Kihemba, secrétaire générale de l'organisation BAKWATA, l'importance des mariages mixtes entre chrétiens et musulmans est également une des raisons de la coexistence pacifique des deux religions dans le pays ; on ne peut pas se battre contre sa propre fratrie¹⁶⁷. La relation est plus complexe à l'échelle nationale, néanmoins les dirigeants politiques tanzaniens ont toujours cherché à minimiser les différences pour favoriser l'unité de la nation : "Nyerere, from the very beginning of his career, thought and behaved more ecumenically, a phenomenon which helped him to develop the party structure."¹⁶⁸

Selon C.K. Omari, la cohésion nationale en Tanzanie s'explique notamment par la mise en œuvre d'une politique d'incorporation systématique des groupes sociaux qui pourraient se révéler être une menace pour l'unité de la société¹⁶⁹. La situation de l'armée peut s'avérer une illustration intéressante de ce processus. Selon M. Okema, jusqu'en 1992 l'armée n'était qu'une branche du parti unique pour éviter que les militaires ne deviennent une menace pour le pouvoir politique. Les militaires désireux d'entrer en politique avaient le loisir de le faire sans renverser le pouvoir en place, simultanément les dirigeants du parti pouvaient écarter de l'armée tout officier un peu trop zélé ou ambitieux en lui attribuant une fonction politique¹⁷⁰. C'est probablement avec les mêmes méthodes qu'une relation harmonieuse a pu être instaurée à l'échelle nationale entre chrétiens et musulmans, en dépit d'une domination socio-économique de la population chrétienne, partiellement renforcée par l'influence politique de l'Eglise catholique. La cooptation d'élites musulmanes au sein

¹⁶³ "Looking at the significance of resistance and nationalism on the whole, it must be concluded that, in Tanganyika, Christian-Muslim cooperation (first of all in TANU) was part of the dynamics of the process toward uhuru." Idem, p49.

¹⁶⁴ C.K. Omari, "Christian-Muslim Relation in Tanzania: The Socio-Political Dimension", Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs, Vol.5, N°2, 1984, pp373-390.

¹⁶⁵ Cellule composée de dix maisons dans le cadre de l'*ujamaa*.

¹⁶⁶ Idem, p380.

¹⁶⁷ "I think this [inter-marriage] is what is helping us because there is no problem of fighting between Christians and Muslims because when you do that you're going to fight your own brother or your own sister. For example myself, my big brother is a Christian because he has married a Christian woman." Entretien du 15/03/2006 avec M. Kihemba, secrétaire général de BAKWATA.

¹⁶⁸ C.K. Omari, "Christian-Muslim Relation in Tanzania: The Socio-Political Dimension", Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs, Vol.5, N°2, 1984, p382.

¹⁶⁹ Ibid.

¹⁷⁰ "Until 1992, the army was one region within the party (...) soldiers with political ambition was given a chance to participate in politics and administration and they were safely removed from the armed forces." M. Okema, *Political Culture of Tanzania*, Lewiston, Edwin Mellen Press, 1996, p20.

de l'ancien parti unique ainsi que la reconnaissance d'une sphère d'autonomie pour la religion ont permis une sorte de soumission négociée de la communauté. Une recherche plus approfondie devrait s'intéresser aux termes de l'accord passé avec le pouvoir. De plus, selon C.K. Omari, la construction de la nation a pu être l'objet d'un consensus entre les différents corps sociaux¹⁷¹. Pour l'évêque catholique M. Kilaini, le dialogue interreligieux qui s'est organisé depuis le début des années 90 a permis de préserver la paix sociale. Responsables religieux chrétiens de la TEC et du CCT et musulmans de BAKWATA se rencontrent régulièrement notamment au sein de la commission catholique justice et paix. Ils semblent jouer un rôle de régulateur social, cherchant à limiter ainsi l'influence des « extrêmes ».

Il n'y a pas d'affrontement entre les deux religions monothéistes en Tanzanie même si certaines querelles dites « de clocher » s'ajoutent aux récriminations déjà évoquées. A titre d'illustration, le récent processus de béatification de J.K. Nyerere lancé par le Vatican en janvier 2006 a suscité quelques réactions négatives parmi les musulmans. Ainsi, le cheikh Ali Bassaleh a passablement critiqué cette initiative lors d'un entretien, dénonçant l'attitude des chrétiens qui souhaitent faire du père de la nation un saint, qui ne saurait être révééré comme tel par la communauté musulmane. Il y voit une récompense pour les services rendus à la communauté chrétienne et s'interroge sur les motivations de la communauté chrétienne qui semble chercher à s'appropriier le *mwalimu* et à tenir à distance l'autre moitié de ses héritiers, les musulmans. Bien que la référence à Nyerere en tant que père de la nation permette de donner un sens politique à cette entreprise chrétienne, on peut se demander si cette béatification est susceptible de devenir un véritable objet de préoccupation pour la population ?

b) *Une traduction politique impossible ?*

Une mobilisation n'est pas indépendante de son environnement. L'existence d'un mécontentement ne suffit pas à créer un mouvement de protestation. Les théoriciens de la

¹⁷¹ "In this context, then, each citizen in Tanzania is called upon to participate fully in the social development process of the country and each religious group is called upon to play its role by becoming a partner in development (...) The unifying factor is the nation all want to build, in which all have a stake." in C.K. Omari, "Christian-Muslim Relation in Tanzania: The Socio-Political Dimension", Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs, Vol.5, N°2, 1984, p388.

notion de structure des opportunités politiques ont cherché à analyser le contexte de l'action afin de comprendre pourquoi la mobilisation a lieu ou non à un moment donné. S. Tarrow¹⁷² a proposé cinq éléments de définition de la structure des opportunités politiques qu'il peut être intéressant d'appliquer au cas tanzanien : le degré d'ouverture du système politique, le degré de stabilité des alliances politiques, la présence d'alliés influents qui apportent leur soutien au mouvement, l'existence de conflits et de divisions entre les élites, la capacité d'un système politique à développer les politiques publiques. En dépit de l'introduction du multipartisme, le contexte politique de la Tanzanie ne semble pas laisser beaucoup d'opportunités à saisir. Certes, l'expression politique est plus libre et la contestation peut être formulée sans crainte, ou presque, dans l'espace public mais les alliances politiques ne semblent pas avoir changé, comme nous le verrons notamment entre les organisations religieuses traditionnelles et l'Etat. L'environnement politique a finalement peu évolué. Les élites tanzaniennes ne semblent pas divisées sur la question de la religion, la plupart continuent de trouver leur intérêt en apportant leur soutien au CCM qui, compte tenu de la confiance que la population lui accorde, apparaît comme capable d'impulser ses politiques publiques. Aucun homme politique influent n'envisage à l'heure actuelle de porter la cause des musulmans dans le débat politique, ce serait au demeurant contraire à la constitution. En effet, un autre obstacle à la traduction politique immédiate du mécontentement musulman est l'interdiction de former un parti confessionnel. Si les nouvelles organisations musulmanes apparaissent comme des acteurs politiques par leur prise de position ou leur volonté de participer à l'élaboration des politiques publiques, elles restent pour l'heure des acteurs secondaires dans l'espace politique. Elles disposent, pour l'instant, de peu de ressources pour peser sur la prise de décision à l'inverse d'organisations plus anciennes et plus investies dans le milieu politique comme l'Eglise catholique ou BAKWATA.

¹⁷² S. Tarrow, "States and opportunities: The political structuring of social movements", in McAdam D., McCarthy J., Zald M. (Ed), *Comparative Perspectives on Social Movements. Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Chapitre 4. Les Eglises : entre partis politiques de substitution et simples groupes de pression ?

“This is a pervasive tendency of churches to episodically enter the political arena and assume a critical role when all other elements of civil society face severe repression.”¹⁷³ C’est ainsi que, dans plusieurs pays africains, les Eglises ont joué un rôle crucial dans la transition démocratique qui s’est déroulée dans les années 90. Après avoir été des espaces d’expression de la contestation politique sous les régimes autoritaires et patrimoniaux, palliant ainsi l’absence de société civile, les Eglises ont pris part activement aux réformes politiques. L’histoire tanzanienne s’est écrite différemment. Bien que la Tanzanie ait connu un système de parti unique pendant trente ans, des élections se sont tenues à intervalle régulier depuis 1965. Le président Nyerere a volontairement quitté le pouvoir en 1985, laissant son poste à Ali H. Mwinyi. Le passage au système multipartisan s’est opéré par le haut au début des années 90, respectant ainsi les contraintes de la conditionnalité mise en place par le FMI et la banque mondiale contre la volonté de la population. “The political aperture followed in 1992 with the formal introduction of a multiparty system – despite the fact that in a representative polling about 80 percent of all Tanzanians had voted for the continuation of the “one party system”.”¹⁷⁴ L’arrivée du multipartisme dans le paysage politique tanzanien a été peu préparé et les partis d’opposition n’ont guère rencontré de succès auprès de la population. Des institutions anciennes et structurées, telles que les Eglises, susceptibles de susciter une certaine mobilisation ont donc investi ce nouvel espace. Certaines des fonctions manifestes¹⁷⁵ du parti politique ont été endossées par les organisations religieuses, particulièrement par l’Eglise catholique, comme les fonctions tribunicienne ou programmatique ainsi que le rôle d’encadrement des élus. L’Eglise catholique en tant qu’institution peut être comparée à un parti politique de substitution dans la mesure où elle participe à la formation et à l’expression du politique, mais d’autres modes d’investissement de l’espace politique sont également à l’œuvre.

¹⁷³ P. Isaac, *Proclaiming Political Pluralism: Churches and Political Transition*, Westport, Praeger, 2001, p1.

¹⁷⁴ ESAURP (Eastern and Southern Africa Universities Research Programme), *Evaluation Report of the 1995 General Elections in Tanzania*, Dar es Salaam, TEMA Publishers Company Ltd, 1996 in H. Dilger, K. Malmus, “Mission Completed – Democracy Safe? The Tanzanian Union, International Election Monitoring and the General Elections 2000”, *Sociologus*, Vol. 52, N°2, 2002, p198.

¹⁷⁵ C. Rouvier, *Sociologie politique*, Paris, Litec, 2004, p117.

I. Un espace de formation et d'expression du politique

L'Eglise catholique joue à rôle majeur en termes d'éducation civique, d'éveil de la conscience politique des populations et d'incitation à la participation politique. Elle a un rôle actif dans l'élaboration de la pensée politique des individus. L'organisation musulmane BAKWATA semble n'avoir mis que récemment le pied dans un sillon déjà tracé par l'Eglise catholique.

1. Education civique et conscience politique

a) Bakwata, un acteur débutant

Selon son secrétaire général, l'organisation BAKWATA s'est pour la première fois lancée dans une campagne d'éducation civique et d'incitation à la mobilisation politique dans le cadre de ce qu'il a appelé une *Peace Building Initiative*. "We are trying to educate the leaders so they can go to the people and tell them that they choose good leaders, no matter whether they are from CUF, CCM or CHADEMA but we have to educate people that they have to choose good leaders."¹⁷⁶ 8000 représentants musulmans auraient été concernés par cette campagne. Le contenu exact de ce programme n'a pas été précisé. Il semble que l'objectif ait été d'essayer de définir les qualités d'un bon dirigeant politique et de faire passer l'idée que l'affiliation religieuse et l'appartenance ethnique ne doivent pas être des critères de choix. "It's not a matter of religion; it's not a matter of tribe, tribalism. It's not a matter of friendship. No! You have to choose a good leader, who is going to help you."¹⁷⁷ Par ailleurs, selon M. Kihemba cette initiative pourrait se pérenniser avec l'aide des institutions onusiennes. BAKWATA s'est adressé au Programme des Nations Unies pour le développement afin de mettre en place ce type de formation pendant toute l'année. Des programmes d'éducation civique pourraient ainsi être organisés jusqu'en 2010. On peut toutefois se demander dans quelle mesure une organisation religieuse est compétente pour éveiller, stimuler et formater la conscience politique d'une population. Il semble qu'un des aspects principaux de cette initiative – d'où son nom – soit d'éviter que les

¹⁷⁶ Entretien avec M. Kihemba, secrétaire général de BAKWATA, le 15/03/2006.

¹⁷⁷ Ibid.

clivages ethniques ou religieux de la population ne se répercute sur l'échiquier politique. Les recommandations qui sont faites lors de ces campagnes d'éducation ou d'information peuvent potentiellement influencer le vote des citoyens. Dans le cas présent selon M. Kihemba un bon dirigeant est quelqu'un qui connaît les problèmes de la circonscription dans laquelle il se présente. Or, compte tenu de la situation actuelle des partis politiques tanzaniens, une telle déclaration peut favoriser le parti au pouvoir dans la mesure où il est le seul à être en mesure de présenter dans chaque circonscription une personnalité locale. Le maillage du territoire du CCM est le plus complet en raison de son ancien statut de parti unique. Néanmoins, la position officielle de BAKWATA est de ne soutenir aucun parti politique. Il serait intéressant d'approfondir les recherches sur cette *Peace Building Initiative* et de mesurer son impact véritable sur les électeurs tanzaniens réels et potentiels. Le nombre de 8 000 personnes « formées » l'an passé peut paraître somme toute dérisoire à l'échelle de la population (plus de 37 millions d'individus).

b) *Une action catholique institutionnalisée*

Les objectifs de l'Eglise catholique sont les mêmes que ceux de BAKWATA : former et informer les ministres du culte sur la démocratie et la situation du pays afin qu'ils sachent aider leurs fidèles à choisir le bon dirigeant pour leur région et pour le pays. L'intervention des chrétiens dans le paysage politique et la préparation des échéances électorales paraît davantage encadrée et institutionnalisée depuis plus longtemps. Bien que n'ayant pas fait partie des initiateurs des réformes politiques que la Tanzanie a connues au début des années 90, il semble que les organisations chrétiennes, et notamment l'Eglise Catholique, aient rapidement mis en place des structures leur permettant de participer au débat public. Selon l'évêque M. Kilaini, ancien secrétaire général de la *Tanzanian Episcopal Conference* (TEC) et actuellement assistant de Monseigneur P. Pengo, archevêque de Dar es Salaam, dès 1992, la TEC rassemblant les catholiques et le *Christian Council of Tanzania* réunissant les Eglises protestantes (historiques) ont décidé de créer une structure de rencontre et de dialogue appelé *Tanzania Ecumenical Dialogue*. Dans ce cadre, les représentants religieux des différentes congrégations devaient assister à des séminaires et recevoir l'équivalent d'une formation sur la démocratisation afin que, des prêtres aux pasteurs, chacun puisse ensuite conseiller ses fidèles et leur exposer les qualités d'un bon dirigeant, à savoir l'intégrité, l'écoute, le respect de l'opposition et le non recours

à l'arbitraire et à la dictature. Officiellement, l'objectif était de pouvoir s'exprimer d'une seule voix en faveur de la bonne gouvernance. L'accord n'était pas difficile à trouver. "We all like good leaders, we all like good politics, we all like good governance and we all like people who create something where even religion can be able to work."¹⁷⁸ Les organisations chrétiennes devaient également redéfinir leur place et leur rôle dans le nouveau paysage politique et investir ce nouvel espace pour conserver une certaine influence sociale. Il semble que dès 1995, les congrégations chrétiennes aient été capables d'exprimer une opinion sur le processus électoral et de faire des déclarations communes. Plus de 8 780 observateurs électoraux, dont la première mission était d'expliquer à la population des différents districts ce qu'est le multipartisme et comment les élections allaient se dérouler, auraient ainsi été formés par l'Eglise. Sur l'ensemble de ces individus, 1 700 auraient finalement fait partie des observateurs officiels accrédités par le gouvernement. Selon le Père Vitus, en charge du suivi des élections au sein de la TEC, l'Eglise catholique a participé au système de monitoring électoral à chaque échéance à l'échelon national et local. Pour le Père Vitus, le rôle de l'Eglise a été fondamental pour l'éveil des citoyens à la conscience politique et à la démocratisation. L'Eglise cherche à dispenser dans les villages les informations auxquelles une population peu éduquée a rarement accès.

"And so we are trying to fill the gap between the villages and the district administration, especially on the social services and also on creating the awareness on democratisation. It is something new since 1992, we were used to one-party system, we are very sure of one party and then the challenge of multipartism was very difficult for them to digest, to take it but they have come in slowly. Now people, even in the villages they know how to speak about their rights, they go to participate in political rallies and meetings, and they can ask questions. And they can even question the leadership in the villages if it is not working there."

Au sein du département pastoral c'est la *Justice and Peace Commission* qui est principalement en charge de ces questions sociales et politiques¹⁷⁹.

L'Eglise catholique réadapte au nouveau contexte politique des structures déjà existantes. La Commission justice et paix n'est pas une institution nouvelle en tant que telle

¹⁷⁸ Entretien avec M. Kilaini, évêque catholique, le 21/03/2006.

¹⁷⁹ Entretien avec le Père Vitus (TEC), le 13/03/2006 "In our pastoral department, of course, we have a commission known as the Justice and Peace Commission, which is fully committed in the social, social issues, church-state relation and especially on the whole issue of following the building of democracy in Tanzania."

au sein de l'Église catholique romaine mais il semble qu'elle n'existait pas sous forme de commission nationale en Tanzanie sous le règne du parti unique. Il ne s'agit pas d'une institution propre à la Tanzanie. Elle existe dans la plupart des pays où l'Église catholique est présente, voire dans tous, qu'il s'agisse de pays en développement ou non. Il s'agit d'une instance de l'Église catholique de Rome, issue du Concile de Vatican II et mise en place par le Pape Paul VI en 1967¹⁸⁰. Elle est présente dans chaque pays sous la forme d'une structure nationale et interviendrait sur le terrain par l'intermédiaire de commissions diocésaines. Son action se concentre sur des problématiques telles que la paix, les droits de l'homme, l'action et la justice sociale et la non violence. Selon une déclaration sur la situation actuelle de la Commission justice et paix en Tanzanie rédigée le 15 juillet 2005, la Commission est en place en Tanzanie depuis plusieurs années et est désormais présente dans de nombreux diocèses¹⁸¹. Le bureau national de la Commission est dirigé par l'évêque Paul Ruzoka. La CJP travaille avec les organisations non gouvernementales en Tanzanie. Leurs actions en faveur des droits de l'homme et de la démocratisation sont complémentaires. Selon le père Vic, les ONG, bien que nombreuses en Tanzanie, ne sont pas capables de toucher plus de 10% de la population dans la mesure où leur intervention se situe principalement dans les zones urbaines. La Commission justice et paix a notamment pour but de favoriser la paix et la justice sociale, binôme qui garantirait la stabilité d'un pays composé de plusieurs communautés, et d'agir et informer dès l'échelon local, le village. L'Église organise ainsi des séminaires pour éduquer la population, afin de créer une prise de conscience politique. Selon différents représentants catholiques, cette action est rendue nécessaire par l'absence de mobilisation de la population en faveur du passage au multipartisme. A l'époque où le paysage politique s'est ouvert à de nouvelles forces, plus de 80% des tanzaniens restaient très attachés au parti unique¹⁸² et ne voulaient pas voir le système changer. Si la population connaissait le principe des élections, puisqu'il s'en est tenu tous les cinq ans depuis 1965, elle n'était guère au fait des règles de la concurrence politique qui devait lui permettre de s'exprimer davantage. Par l'intermédiaire de la CJP, un certain nombre d'ouvrages et de pamphlets ont été publiés afin d'encourager

¹⁸⁰ Entretien avec le Révérend Père Denis Verdier, coordonnateur de la commission diocésaine Justice et paix des Cayes en Haïti. http://www.bwabrile.net/article.php3?id_article=46 consulté le 12/08/2006.

¹⁸¹ Speech on the current position of Justice and Peace Commission in Tanzania – Presented at a meeting in Dar es Salaam with Cardinal Martino Renato Rafael, President of the Justice and Peace Commission in the Vatican on 15th July, 2005. “The Commission having been in operation in Tanzania for quite a few years now, has been established in many dioceses in Tanzania and widely accepted by the Catholic faithful as a proclaimer of social justice for all persons within the community regardless of race, religion or gender.

¹⁸² Sondage réalisé à la demande de Ali H. Mwinyi peu avant l'introduction du multipartisme par la commission Nyalale.

les citoyens à se mobiliser, à participer aux élections et à l'administration de leur pays. La CJP de Tanzanie a accepté le Compendium de la doctrine sociale de l'Eglise, paru en 2004, comme une boussole dans l'accomplissement de ses objectifs¹⁸³. Elle sert donc également de cadre à l'élaboration de la pensée politique.

La doctrine sociale de l'Eglise s'articule à différents niveaux : politique, économique et familial. S'agissant du « service à la politique » la dernière partie du Compendium reconnaît que dans le système démocratique, la vérité est considérée comme un produit déterminé par la majorité et conditionné par les équilibres politiques : ordre légal et ordre moral doivent donc être distingués¹⁸⁴. Les principes démocratiques sont ainsi pleinement intégrés par la doctrine sociale de l'Eglise. La vie économique doit également respecter quelques principes moraux. Le marxisme, le libéralisme et la société de consommation font l'objet de critiques. « L'objectif de l'économie est moralement correct s'il est le développement global et solidaire de l'homme et de la société au sein de laquelle il vit et travaille »¹⁸⁵. De même, « la pure accumulation, même si elle se fait en vue du bien commun, n'est pas une condition suffisante pour la réalisation d'un authentique bonheur humain »¹⁸⁶. Ces préceptes concernant le développement économique ont un écho particulier dans les pays en développement où la planification économique a généralement été remplacée par un libéralisme à outrance qui laisse en marge de la croissance nouvelle une grande majorité de la population. La doctrine sociale de l'Eglise appelle également à la solidarité internationale et s'intéresse aux relations interétatiques. Conjuguant questions économiques et internationales la CJP tanzanienne a ainsi, en 2003, tenté de proposer aux représentants de la Banque Mondiale une nouvelle approche du développement s'appuyant sur la micro-finance¹⁸⁷.

¹⁸³ Speech on the current position of Justice and Peace Commission in Tanzania – Presented at a meeting in Dar es Salaam with Cardinal Martino Renato Rafaele, President of the Justice and Peace Commission in the Vatican on 15th July, 2005. “We are immensely grateful for the Compendium of the Social Doctrine of the Church which has enabled us have a clearer focus of the Commissions [in dioceses] goals. The Justice and Peace Commission and indeed the Catholic Church in Tanzania do sincerely and completely accept the Compendium as a **compass** in implementing its objectives in Tanzania.” (souligné par l'auteur) – le Compendium de la doctrine sociale de l'Eglise a été coédité en français par les éditions du Cerf, Bayart et Fleurus-Mame en 2005.

¹⁸⁴ C. Lesegretain, « La doctrine sociale de l'Eglise pour tous », La croix, article publié le 12/12/2005 sur le site www.la-croix.com, <http://www.la-croix.com/article/index.jsp?docId=2251356>, consulté le 12/08/2006.

¹⁸⁵ *Compendium de la doctrine sociale de l'Eglise*, Paris, éditions du Cerf, Bayart et Fleurus-Mame, 2005, 530p, in C. Lesegretain, « La doctrine sociale de l'Eglise pour tous » La croix, article publié le 12/12/2005 sur le site www.la-croix.com, <http://www.la-croix.com/article/index.jsp?docId=2251356>, consulté le 12/08/2006.

¹⁸⁶ Ibid.

¹⁸⁷ Concept paper World Bank and Justice and Peace discussions.

Une fois établis le rôle et les objectifs de la CJP, il est difficile d'évaluer en peu de temps son impact réel sur la société tanzanienne. Selon des observateurs internes, la CJP n'est pas encore pleinement reconnue par l'ensemble de l'Eglise comme une mission apostolique, directement liée aux évangiles. Par ailleurs, son action en faveur de la démocratie souffrirait d'un manque de collaboration entre les cadres laïcs et religieux de l'Eglise ainsi que de l'absence de bureau propre dans chaque diocèse qui permette un accès direct pour chaque chrétien à l'enseignement social de l'Eglise. Il semble également que la crédibilité de la CJP soit mise à mal par l'inadéquation entre les enseignements de l'Eglise et l'attitude de ses représentants (religieux et laïcs). Néanmoins, l'un des principaux atouts de la CJP résiderait dans sa capacité à se faire entendre par les autorités politiques, autrement dit : "the readiness of the Government to listen to and consider the views of church leaders in Policy formulation."¹⁸⁸ En décembre 2005, les principaux objectifs établis par la Commission nationale justice et paix sont l'unification et la mise en cohérence des programmes développés par les commissions diocésaines, ainsi que l'achèvement de la couverture du territoire par l'ouverture de commissions dans les diocèses où elles manquent. La CJP entend étendre et renforcer ses activités au sein de la société civile émergente en Tanzanie.

Selon le secrétaire général de la *Tanzanian Episcopal Conference*, la Commission justice et paix est également une nouvelle structure chargée du dialogue interreligieux :

"The Tanzanian Episcopal Conference has a special desk that deals with the interreligious dialogue, with the relations between Christians and Muslims: the Justice and Peace Commission. It's a new area of discussion where the TEC, the Christian Council of Tanzania and BAKWATA can talk."¹⁸⁹

Une rencontre entre les représentants religieux de la TEC, du CCT et de BAKWATA et certains dirigeants politiques devait se tenir en mai 2006, dans le cadre des travaux de la Commission. Les Eglises cherchent à initier un nouveau forum de dialogue entre les religions et l'Etat ; elles se posent en intermédiaire entre la population et les dirigeants politiques, médiation qui est également dévolue aux partis politiques et parfois aux mouvements sociaux.

¹⁸⁸ Speech on the current position of Justice and Peace Commission in Tanzania – Presented at a meeting in Dar es Salaam with Cardinal Martino Renato Rafaele, President of the Justice and Peace Commission in the Vatican on 15th July, 2005.

¹⁸⁹ Reverend Father A. Makunde, secrétaire général de la *Tanzanian Episcopal Conference*, entretien du 13/03/06.

2. Des lettres pastorales programmatiques

Les lettres pastorales rédigées par la Conférence des évêques ont toujours été l'occasion pour l'Eglise catholique d'exprimer son opinion sur l'évolution politique et socio-économique du pays. Les lettres de 2003 et de 2005 permettent d'illustrer la pensée politique des religieux catholiques et son orientation à l'égard du gouvernement.

a) *La lettre pastorale de 2003, l'expression d'une pensée générale*

A la différence de 2005, 2003 n'est pas une année marquée par les échéances électorales en Tanzanie. On peut supposer que le contenu politique du discours tenu par les évêques à cette occasion correspond à leur prise de parole habituelle. Selon la lettre pastorale, la capacité à accepter les changements de politiques et de gouvernement induits par le système électoral, ainsi que la tolérance religieuse sont des dons de Dieu faits aux Tanzaniens, tout comme l'esprit d'unité et la langue nationale qui ont permis la construction d'une culture commune. Les évêques tendent ainsi, semble-t-il, à donner un caractère sacré à l'unité nationale et la cohésion sociale afin de prévenir toute agitation politique. Il est intéressant de noter également que la philosophie *ujamaa* – jamais officiellement abandonnée par le pouvoir – est toujours reconnue par la conférence des évêques comme un principe directeur¹⁹⁰. Le vocabulaire utilisé ici : unité nationale, cohésion sociale, *ujamaa* fait écho au discours du CCM, rapprochant les évêques du parti au pouvoir.

Les concepts politiques de bonne gouvernance et de leadership effectif sont définis lorsque sont évoqués les faiblesses et les manquements dont les hommes doivent s'ouvrir à Dieu afin de s'améliorer. La conférence des évêques reprend également le vocabulaire à la mode dans les discours politiques sur l'Afrique.

“What is good governance?”

It is to organize our living together as a people in such a way that we try to be good to all citizens. That all citizens can enjoy the minimum to fulfil their basic needs to live a human

¹⁹⁰ “The Ujamaa vision, where we were taught to take care of one another and pay attention to the common good is still an inspiration which is a guiding light especially for the low income in our society.” Lettre pastorale 2003.

and dignified life. (...) The spirit of good governance is based upon the moral foundation and ethical attitudes which build up goodness and justice for all.”

Bien que cette définition soit éloignée de la bonne gouvernance socioéconomique et politique au sens où l’entendent les institutions financières internationales qui ont été les premières à utiliser cette notion, les évêques semblent se placer ainsi dans le débat aux côtés du gouvernement et des organisations internationales présentes dans le pays. Dans leur lettre pastorale, ils dénoncent également les échecs de la Tanzanie dans la lutte contre l’ignorance, la pauvreté et la maladie, ainsi que l’individualisme et la corruption. La transparence économique et politique est vivement encouragée. La bonne gouvernance nécessite donc un leadership effectif, efficace et moral : “To be a leader is to be a servant of good governance.” Un bon dirigeant doit avoir le courage de guider ses administrés, il doit être visionnaire et mener une vie exemplaire. “It is a hypocrisy and cheating the people to erect institutions, or services which do not have the means to fulfil the duties entrusted to them.” On retrouve une volonté de moralisation de l’espace public qui existe aussi dans le discours des nouvelles Eglises, mais également d’encadrement des élus dans le bon exercice de leur fonction. En outre, en dépit des pressions subies, chacun doit prendre ses responsabilités et dénoncer la corruption lorsqu’il la découvre. “To be passive and refuse to participate in public affairs and not to contribute to the common good is a bad attitude. Too often people do not bother to take up their responsibilities.” Enfin, dans la tradition de la mission d’éducation civique de l’Eglise catholique, dans la troisième partie de la lettre pastorale, la conférence des évêques encourage les chrétiens à l’engagement citoyen et à la participation politique.

Cette lettre pastorale s’adresse aux chrétiens mais également à tous les tanzaniens et particulièrement à leurs dirigeants. Toutefois, les responsables religieux se défendent de chercher à déposséder les responsables politiques de leurs compétences “As religious leaders we are not experts in the political and economic issues we face, but it is our duty to put before you the concerns we hear from people especially the poor and more vulnerable and those who have few means at their disposal.” Il semble qu’ils tentent ici aussi de renégocier un rôle de relais entre la population et les dirigeants politiques, espace qui pourrait désormais être investi par les ONG, les mouvements sociaux et les partis politiques.

b) *La lettre pastorale de 2005, une mobilisation pour les élections*

La lettre pastorale rédigée en juin 2005 par les évêques de la TEC a pour sujet central les élections de l'automne 2005. Dès l'introduction, la conférence des évêques rappelle à ses lecteurs que les élections sont l'occasion de choisir un dirigeant mais également de voter pour les politiques que l'on souhaite voir mener dans les années à venir. Son premier objectif est d'encourager la participation des chrétiens¹⁹¹. Elle contient également des propositions politiques claires lui donnant une allure de programme politique à mettre en œuvre. La participation politique s'incarne d'abord dans la mobilisation pour les élections et le vote mais signifie également que chacun doit travailler ainsi pour le développement de la nation. "To love God and to love one another must be carried out through our active participation in the public affairs." L'engagement dans les affaires publiques est désormais recommandé.

Les évêques ne cherchent pas à s'opposer au parti au pouvoir (le CCM) par leur lettre pastorale : "We do this in a spirit of participation and collaboration with the people in government." S'ils souhaitent influencer sur l'orientation des politiques publiques, les représentants catholiques ne semblent pas vouloir renverser le pouvoir en place. Les partis politiques d'opposition sont soupçonnés d'être créés principalement pour satisfaire la soif de pouvoir et de reconnaissance d'anciens cadres du parti unique ; leur multiplication est d'autant plus mal perçue. Cette fois la philosophie *ujamaa* n'est pas explicitement citée mais elle se dessine derrière l'une des valeurs sociales mise en exergue dans la lettre pastorale : "To create an atmosphere of love and concern for one another, **to create the African family spirit** (souligné par l'auteur)." Ces mots peuvent avoir un sens différent pour la conférence des évêques mais le langage marque la politique et c'est par le langage de la famille que le pouvoir s'est longtemps exprimé à l'époque de Nyerere. Les évêques semblent continuer ainsi de se placer du côté de l'héritage de Nyerere¹⁹². Néanmoins, lorsque les questions éthiques sont abordées et la corruption dénoncée, ils émettent une critique à l'égard du pouvoir : "Corruption continues to be a big evil in our society (...) One big challenge we face now is corruption during the elections, it is presented under the

¹⁹¹ "It is a duty to take part in voting and to chose representatives who will be leaders, law makers and planners of policies which will lead us."

¹⁹² Ressource politique considérable, l'héritage de Nyerere est revendiqué par la plupart des partis politiques tanzaniens.

new name of hospitality (takrima).” *Takrima* signifie l’hospitalité traditionnelle africaine. Peu avant les échéances électorales de 2005, le parlement a voté une loi autorisant les hommes politiques à pratiquer l’hospitalité africaine, notamment pendant les campagnes électorales et les meetings politiques. Les évêques catholiques dénoncent cette attitude qui désavantage les candidats des petits partis n’ayant pas les ressources financières du CCM – qui continue d’ailleurs à confondre l’argent du parti et l’argent de l’Etat.

“The takrima, becomes takrima – corruption when during election campaigns candidates give money, food, small gifts to people in order to attract their vote. (...) Also takrima – corruption kills democracy because it disadvantages candidates who may have talents but who do not have money or gifts to distribute takrima.”

Dans ce cas les représentants catholiques se placent résolument du côté de la démocratie ; le multipartisme doit donner lieu à une confrontation d’idées. Un candidat doit gagner grâce à son programme politique. Il est également rappelé que la concurrence électorale ne doit pas se faire au détriment d’une bonne administration du pays. Il s’agit à nouveau d’éduquer la population au multipartisme et à sa pratique. Les règles du jeu du système de parti unique ont marqué les esprits. La contestation pouvait s’exprimer au sein du parti, des tendances différentes pouvaient débattre des problématiques puis une décision commune était prise. Cette idée d’une communauté qui décide ensemble du chemin à suivre est encore présente :

“A culture of doing politics as a community must be developed. Politics is not a boxing game or a wrestling match between powerful people to see who is the strongest. Politics is about how we organise our life together as a society and in the process of doing that there may be different views and alternative ideas in our community. **It is these that should be the basis of our democratic system and of the different political parties.**” (souligné par l’auteur)

Les principes, valeurs et objectifs de l’évangile sont proposés afin de guider la prise de décision politique et le choix des politiques publiques. Cette attitude fait écho au geste de Maria Nyerere qui a remis une bible à Kikwete afin de l’aider à prendre les bonnes décisions pour la direction du pays. Contenus dans la doctrine sociale de l’Eglise, la subsidiarité et la redistribution sont présentées comme des principes incontournables, voire à la base, de toute décision politique. La subsidiarité peut apparaître comme un principe relativement libéral et qui s’oppose à la longue tradition centralisatrice des Etats patrimoniaux puisque, avant que l’Etat n’intervienne, chaque région, chaque district,

chaque village doit prendre ses responsabilités et s'engager autant qu'il le peut dans la réalisation de politiques en faveur du développement et contre la pauvreté. On s'éloigne de la conception d'un Etat centralisateur tout-puissant. Dans le cas tanzanien, on retrouve un peu de la pensée *kujitegemea* – compter sur soi – de Nyerere. Il est rappelé également que la liberté de chacun doit être respectée et la justice pour tous garantie, que ce soit dans le domaine légal, politique, économique ou social. On peut entendre derrière cette affirmation la volonté de favoriser l'apaisement des récriminations musulmanes qui ne doivent pas rester sans réponse de la part du gouvernement, quelque soit le bien-fondé des propos. Il est également recommandé aux dirigeants d'avoir l'esprit ouvert, il s'agit une fois de plus d'encourager le dialogue démocratique et de préparer les individus aux changements politiques.

Enfin, certaines suggestions précises sont formulées en matière de politique économique. La réflexion est encouragée sur le meilleur moyen d'adapter les règles de l'économie de marché à la situation tanzanienne au lieu d'en faire une application aveugle. La conférence des évêques cherche à attirer l'attention sur le secteur informel de l'économie qui fait vivre la majorité de la population dans les zones urbaines et rurales. La conditionnalité attachée à l'aide internationale est également critiquée. Il est suggéré que l'application des principes économiques favorisant la croissance prenne davantage en considération la condition sociale de la population, et l'annulation de la dette externe de la Tanzanie est proposée. Comme en 2003, afin de respecter le domaine de compétences de chacun (religion et politique), les évêques catholiques insistent sur leur propre responsabilité en tant que religieux : construire l'unité entre les religions et contribuer ainsi à la paix et à l'harmonie qui règne dans le pays. Ils se mettent au service de l'intérêt général en tant que leaders moraux et non politiques.

“We will continue to provide an ethical reflection on policy making in the future.

This is not an intervention in politics, it is simply fulfilling our duty as moral leaders to be at the service of the public interest and the common good (...).”

Cette attitude est corroborée par les déclarations du Père Vitus (TEC) : “We are not seeking to be politicians as the Church but as a religious institution we have something to contribute for the human development, especially for the people of Tanzania.”¹⁹³ Pour l'heure, l'Eglise catholique semble encline à soutenir le CCM si celui-ci écoute ce qu'elle a

¹⁹³ Entretien avec le Père Vitus, TEC, 13/03/2006.

à dire et le prend en compte. Les représentants catholiques souhaitent participer à la prise de décision politique en Tanzanie. Selon le Père Vic, jusqu'à présent les responsables politiques ont toujours accepté d'écouter les représentants religieux, voire les consultent, mais une fois que l'argent est disponible pour un programme ou une politique publique, ils n'ont aucun droit de regard sur l'attribution des financements. C'est ce droit de regard que les responsables chrétiens, particulièrement catholiques, réclament.

L'Eglise catholique réadapte au nouveau contexte politique des structures déjà existantes et les complète par un forum de dialogue avec les différentes religions du livre afin, semble-t-il, de préserver une certaine forme de domination de la société civile et de conserver un rôle déterminant dans le paysage politique. Selon la définition de Palombara et Weiner, un parti politique est « un groupe prenant la forme d'une organisation durable à l'échelon national et local animé par la volonté de prendre et d'exercer le pouvoir par le biais de candidats aux élections »¹⁹⁴. L'Eglise catholique répond parfaitement à la première partie de cette définition et on pourrait voir dans les candidats CCM les candidats de l'Eglise.

II. D'autres formes d'intervention dans l'espace politique

Les Eglises moins anciennes et disposant de ressources moindres peuvent également intervenir dans l'espace politique par des actions ponctuelles. L'existence d'un réseau de réflexion chrétien est également une ressource pour la formation de la pensée politique et l'influence des politiques publiques.

1. Des actions ponctuelles

Ces actions ponctuelles sont principalement le fait des Eglises pentecôtistes et indépendantes.

¹⁹⁴ C. Rouvier, *Sociologie politique*, Paris, Litec, 2004, p117.

a) *Un engagement individuel*

Lorsque l'on évoque l'engagement de responsables religieux dans la vie politique actuelle en Tanzanie, la première référence de la population est le révérend Christopher Mtikila, de l'Eglise *Full Salvation*. Avant de devenir pasteur en 1982, après une expérience de « renaissance », il a travaillé pour le ministère de la justice à Dar es Salaam, puis pour une compagnie aérienne à Nairobi. Il s'est ensuite lancé dans les affaires où il aurait connu un certain succès¹⁹⁵. Il a commencé à critiquer le gouvernement en 1988, alors que A.H. Mwinyi était au pouvoir. Ses déclarations extrémistes et généralement racistes, à l'égard des Zanzibarites et des communautés immigrées, lui valent de régulières apparitions dans les journaux. Selon M. Okema, le révérend Mtikila aurait acquis sa notoriété en affirmant publiquement que le président Mwinyi et sa femme, originaires de Zanzibar, étaient des voleurs et des étrangers¹⁹⁶. Son principal objectif politique est la fin de l'union entre la Tanzanie continentale et les îles de Zanzibar. Les zanzibarites seraient trop favorisés par la situation actuelle – il est vrai que les îles sont surreprésentées au parlement par rapport au continent qui ne jouit pas d'un gouvernement autonome. Tous d'origine étrangère (indienne et arabe principalement) et musulmans, ils seraient également trop différents de la population continentale pour continuer à être tanzaniens. La découverte de l'adhésion en catimini de Zanzibar à l'Organisation de la conférence islamique en 1992 n'a fait que radicaliser son discours. Au début des années 90, le devenir de l'union est discuté au sein même du CCM. La constitution d'un véritable Etat fédéral est évoquée. Les idées de Mtikila rencontrent un certain succès auprès d'une population qui manque de tout et cherche à débusquer les profiteurs. En 1996, P. Kaiser écrit qu'en 1992 Mtikila était l'homme politique le plus populaire après Nyerere. Il forme son propre parti en 2002, le Parti démocratique, et se lance en 2005 dans la course à l'élection présidentielle. L'engouement de 1992 semble toutefois être tombé bien bas. Le révérend a obtenu 5 831 voix lors de la présidentielle, soit 0,27% des votes, ce qui fait de lui le sixième candidat par ordre d'arrivée.

L'alliance entre l'ancien ministre Augustine Mrema et l'évêque de l'Eglise indépendante *Full Gospel Bible Fellowship*, Zacharia Kakobe, est une autre illustration de

¹⁹⁵ F. Ludwig, "After Ujamaa. Is Religious Revivalism a Threat to Tanzania's Stability?" in D. Westerlund (Ed), *Questioning the Secular State, The Worldwide Resurgence of Religion in Politics*, London, Hurst & Company, 1996pp224-225.

¹⁹⁶ M. Okema, *Political Culture of Tanzania*, Lewiston, Edwin Mellen Press, 1996, p55.

l'alliance entre nouvelles Eglises et opposition politique. En 1995, A. Mrema est le candidat du NCCR-Mageuzi – à l'époque l'anagramme signifie *National Convention for Constitutional Reform*, ce n'est que plus tard que sa signification évoluera pour *National Convention for Constitution and Reconstruction* – il remporte 27,80% des votes à l'élection présidentielle. Le parti gagne également 21,83% des votes aux élections parlementaires. A l'époque A. Mrema est le principal opposant de Benjamin Mkapa (CCM), le candidat victorieux de 1995 et 2000. Les deux autres candidats à l'élection, John Cheyo de l'*United Democratic Party* (UDP) et le Prof. Ibrahim Lipumba du *Civic United Front* (CUF), ne remportent respectivement que 4% et 6,4% des voix¹⁹⁷. En 2000, A. Mrema se présente à nouveau, cette fois sous la bannière du *Tanzania Labour Party* (TLP). Il a quitté le NCCR-Mageuzi pour rejoindre le TLP, emmenant avec lui un certain nombre de sympathisants. Alors qu'en septembre 2000, à deux mois de l'échéance électorale, sa cote de popularité est en baisse il reçoit le soutien de Z. Kakobe¹⁹⁸. Cette décision a suscité la polémique sur l'opportunité de l'engagement politique des leaders religieux et leur droit à prendre part aux campagnes électorales, et attiré ainsi l'attention des médias. "The Bishop's public campaigns were even more broadly covered in the media than those of his protégé."¹⁹⁹ Ce soutien public n'a pourtant permis à A. Mrema de remporter l'élection, ni même d'améliorer son score. Les candidats sont les mêmes qu'en 1995 ; I. Lipumba (CUF) remporte 16,26% des voix, A. Mrema (TLP) 7,80%, J. Cheyo (UDP) 4,20%²⁰⁰. En 2000, le CUF a fait un véritable bon en avant. Il accuse d'ailleurs le CCM de lui avoir volé la victoire à Zanzibar. Cinq ans après, l'épisode paraît avoir marqué les mémoires. Le soutien de Z. Kakobe à A. Mrema a attiré le public lors des manifestations politiques, toutefois il semble qu'il ait été globalement assez mal perçu. D'aucuns parlent de scandale. Les deux hommes semblent avoir transgressé l'un des principes fondateurs de la culture politique tanzanienne, édicté par Nyerere : "*don't mix religion with politics.*" A l'époque, le gouvernement a même menacé de fermer l'église de la *Full Gospel Bible Fellowship* en raison des activités politiques de son dirigeant. Alors que Mrema s'est à nouveau porté candidat en 2005, pour un résultat encore plus médiocre, 0,75% des votes soit 29 857 voix, Kakobe ne lui a pas renouvelé son soutien. La notoriété de ce dernier et la (mauvaise) publicité que lui a valu sa prise de position peuvent expliquer l'impossibilité de le

¹⁹⁷ Report of the Tanzania Election Monitoring Committee, *The 1995 General Elections in Tanzania*, Dar es Salaam, TEMCO, 1997.

¹⁹⁸ H. Dilger, K. Malmus, "Mission Completed – Democracy Safe? The Tanzanian Union, International Election Monitoring and the General Elections 2000", *Sociologus*, Vol. 52, N°2, 2002, p199.

¹⁹⁹ Idem, p200.

²⁰⁰ http://africanelections.tripod.com/tz.html#2000_National_Assembly_Election consulté le 09/08/2006.

rencontrer²⁰¹. Le soutien précédemment évoqué, exprimé en 2005 par *Shura ya maimamu* envers le CUF correspond au même type d'engagement politique et a, semble-t-il, une influence tout aussi marginale.

- Quel est l'impact de cet engagement sur la vie politique tanzanienne ?

Tout d'abord, au regard des résultats électoraux du CCM²⁰² – et en dépit de certaines accusations de fraude électorale formulées par l'opposition – ces différentes mobilisations ne semblent guère influencer les élections. Selon Hollenweger, par leur investissement de l'espace public, les mouvements pentecôtistes renouent avec l'expression des individus dans ce même espace²⁰³. Il semble que les nouvelles Eglises de Dar es Salaam illustrent l'évolution de la pensée pentecôtiste sur l'engagement politique. Historiquement, les mouvements protestants étaient plutôt réfractaires à ce que leurs fidèles s'engagent en politique. L'engagement politique était assez mal perçu : le monde politique, diabolisé comme lieu de mensonge et de corruption, était infréquentable. C. Mayrargue, travaillant sur le Bénin, parle, d'une volonté de moraliser l'espace public au Bénin qui induit une relation plus étroite entre religion et politique²⁰⁴. Par l'adhésion au pentecôtisme, certains hommes politiques africains semblent chercher une nouvelle source de légitimité. Au Bénin par exemple, M. Kerekou, lors de son retour au pouvoir en 1996, a utilisé sa conversion comme un gage de ses intentions louables à l'égard du pays. De même, au Kenya D. arap Moi a joué sur sa conversion au pentecôtisme pour s'assurer le soutien des mouvements pentecôtistes. Le nombre de dirigeants pentecôtistes en Afrique est croissant. Ces mouvements sont devenus très importants et puissants dans certains pays autour de la Tanzanie tels qu'au Kenya, en Zambie ou au Zimbabwe où 10% de la population appartient aux Assemblées de Dieu²⁰⁵. C. Mayrargue²⁰⁶ parle d'une politisation du pentecôtisme qui

²⁰¹ Par ailleurs, au cours de mon séjour à Dar es Salaam il semble qu'il ait été accusé de détourner l'argent de ses fidèles, peut-être une autre raison de refuser de rencontrer une inconnue.

²⁰² 1995 : Mkapa est élu président avec plus de 60% des voix, le CCM dispose de 214 sièges sur 269 au parlement. 2000 : Mkapa est réélu avec 70% des voix et le CCM remporte 244 sur 279 sièges. http://www.ipu.org/parline-f/reports/1337_arc.htm consulté le 06/09/06.

²⁰³ «Whether it exists (...) the function of the Pentecostal movement is to restore the power of expression to people without identity and powers of speech, and to heal them from the terror of the loss of speech.» In J.P. Willaime, « Le Pentecôtisme, contours et paradoxe d'un protestantisme émotionnel », Archives de sciences sociales des religions (1999), p19.

²⁰⁴ C. Mayrargue, « Dynamiques transnationales et mobilisations pentecôtistes dans l'espace public béninois » in L. Fouchard, A. Mary, R. Otayek *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala, 2004.

²⁰⁵ D. Martin, « La poussée évangéliste et ses effets politiques », in P.L. Berger (Dir), *Le réenchangement du monde*, Bayard Editions, Paris, 2001, p73.

toucherait l'ensemble des Etats de l'Afrique de l'Ouest. C. Strandsbjerg²⁰⁷ semble mettre l'accent sur une « pentecôtisation du politique ». Selon elle, la logique de légitimation réciproque entre hommes politiques et mouvements pentecôtistes fait apparaître le discours évangélique comme une nouvelle idéologie politique en Afrique. La distinction entre politique et religion serait donc de plus en plus ténue. A l'inverse, pour David Martin, bien qu'ils puissent faire entendre leur voix par des négociations avec les autorités locales, par des candidatures au sein de partis établis et le nombre important d'électeurs susceptibles de voter pour les candidats ou les partis les plus proches de leur point de vue, les évangéliques et pentecôtistes tendraient plutôt à faire progresser les traditions de séparation de l'Eglise et de l'Etat. « L'ambition des chrétiens évangélistes est seulement, à une ou deux exceptions près, de constituer un groupe de pression efficace pour défendre leurs intérêts institutionnels et les principes moraux au sens large, de faire entendre leur voix dans le débat public »²⁰⁸. Selon cet auteur, l'impact initial de la conversion à l'évangélisme n'est pas une action politique manifeste – ce que l'on peut constater en Tanzanie – mais une mutation culturelle complète. Les valeurs des Eglises pentecôtistes que sont la participation, le pluralisme, l'accès direct à la gestion de l'Eglise, la compétition semblent indiquer une tendance vers la démocratie et l'économie de marché. Dans certains pays, les Eglises pentecôtistes sont devenues une véritable ressource politique. Le mouvement *born again* en Ouganda est lié au mouvement de reconstruction lancé par Y. Museveni. Ce dernier s'est appuyé sur les mouvements pentecôtistes pour mobiliser la population pour la reconstruction du pays ; les fidèles devaient être des créateurs d'emplois et non des demandeurs d'emplois. En Ouganda, l'évangile de la prospérité devait motiver l'esprit d'entreprise des croyants.

La Tanzanie est bien loin d'une situation de « pentecôtisation du politique ». Il n'est pas certain que le milieu politique tanzanien puisse devenir un terrain d'évangélisation et de conversion. Les nouvelles Eglises semblent avoir peu d'influence sur le politique. Les exemples d'engagement politique sont marginaux. Certains leaders reconnus coopèreraient parfois avec le pouvoir pour le règlement de certains problèmes sociaux. Ainsi le fondateur

²⁰⁶ C. Mayrargue, « Dynamiques transnationales et mobilisations pentecôtistes dans l'espace public béninois » in L. Fouchard, A. Mary, R. Otaïek *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala, 2004.

²⁰⁷ C. Strandsbjerg, « Les nouveaux réseaux évangéliques et l'Etat : le cas du Bénin » in L. Fouchard, A. Mary, R. Otaïek *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala, 2004.

²⁰⁸ D. Martin, « La poussée évangéliste et ses effets politiques », in P.L. Berger (Dir), *Le réenchantement du monde*, Bayard Editions, Paris, 2001, p64.

de l'Eglise EAGT, M. Kulola serait appelé comme conseiller politique du gouvernement mais n'aurait aucune préférence politique et accepterait d'aider tout gouvernement²⁰⁹. S. Gamanywa – fondateur de la *WAPO Mission* et de l'organisation *Free Pentecostal Churches of Tanzania* – a également été choisi au début de l'année 2006 pour faire partie des administrateurs de la fondation Mpaka, dédiée principalement à la lutte contre le sida, selon M. Jingi, en lien avec la fondation Clinton²¹⁰. Désunies, les nouvelles Eglises ne semblent pas (encore) constituer un véritable groupe de pression, en ont-elles véritablement le désir ?

b) *Incitations à la prière et à la paix sociale*

Il semble que les nouvelles Eglises se soient mobilisées principalement spirituellement durant la campagne électorale de 2005. Des groupes chrétiens se sont régulièrement réunis pour prier en faveur d'élections régulières et pacifiques qui porteraient à la tête du pays un dirigeant responsable et compétent. A titre d'exemple, lors de l'élection du candidat du CCM à Dodoma, certains groupes se sont réunis à Changwani pour demander à Dieu que les élections se déroulent pacifiquement. Lorsque le nom de Kikwete est sorti, un journaliste est allé demander à ces religieux ce qu'ils en pensaient. Certains lui auraient répondu que Dieu avait entendu leurs prières – l'élection du candidat ayant été pacifique. L'évènement a été relaté dans la presse sous le titre "*Kikwete chosen by God.*"²¹¹ La prière semble être la principale réponse que les nouvelles Eglises apportent à toutes les situations, qu'il s'agisse de la vie quotidienne des individus ou de la vie politique du pays. Il est impossible après un bref terrain en Tanzanie de tirer des conclusions générales sur le positionnement politique des nouveaux mouvements religieux. Il est très probable qu'ils se partagent entre partisans du CCM et partisans de l'opposition, voire avec des partisans de la paix quelque soit le parti au pouvoir.

Les nouvelles Eglises jouent un rôle relativement marginal dans la dispensation d'une éducation civique auprès de la population. Ce qui peut s'expliquer notamment par le

²⁰⁹ Propos rapporté par le pasteur EAGT de Mbezi, Isaya E. Mbaruku, entretien du 26/03/2006.

²¹⁰ Organisation caritative, fondée par l'ancien président américain Bill Clinton, consacrée aux problèmes mondiaux tels que la santé publique et la sécurité sanitaire, l'habilitation économique, le leadership et la citoyenneté. www.clintonfoundation.org

²¹¹ Anecdote rapportée par le Révérend-Père Anthony Makunde (TEC), entretien du 13/03/2006.

fait que ces mouvements ne proposent pas de services sociaux sur le modèle des Eglises dites traditionnelles. A Dar es Salaam, la *WAPO Mission* fait exception et organise, selon son secrétaire général, chaque mercredi et jeudi des séminaires sur les droits de l'homme et la démocratie. Des professeurs d'université, des avocats, des hommes politiques sont invités. En outre, les candidats aux élections (parlementaires et présidentielle) se sont vus offrir par la radio de la mission un temps de parole afin de présenter leur programme politique et surtout d'expliquer comment, une fois leur parti au pouvoir, ils envisageaient de préserver la paix dans le pays – de telles déclarations ont pu desservir le CUF, présenté souvent par le CCM comme une menace pour la paix. Pour conclure, il faut noter que les mouvements chrétiens encouragent fortement leurs ouailles à participer aux élections, à voter pour s'exprimer.

2. La constitution d'un réseau chrétien

Les chrétiens disposent de canaux d'expression supplémentaires afin d'influencer la société et le monde politique. Si l'on peut considérer que les organisations dissidentes de BAKWATA sont autant de vecteurs de mobilisation et d'expression de la communauté. Leurs voix ne semblent pas résonner d'une manière suffisamment structurée et coordonnée pour être écoutées à la différence de ce que tente d'être le réseau *Christian Professionals of Tanzania*.

“CPT is a Movement of Christian Professionals in Tanzania. We are committed as Christians to live our professional life according to the Gospel teaching of Jesus Christ. We want to participate in the public and civic life of our nation.”²¹²

Les *Christian Professionals of Tanzania* s'apparentent donc à une sorte de forum de réflexion où peuvent s'exprimer des opinions et critiques (constructives) à l'égard des politiques économiques et sociales mises en œuvre en Tanzanie. Ils travaillent notamment avec les Pères blancs ainsi qu'avec l'Eglise catholique dont le maillage du territoire doit permettre au réseau de fonctionner à travers tout le pays. Selon le Père Vic Missiaen, l'objectif des CPT est de constituer un véritable réseau d'influence capable de peser sur la prise de décision politique en Tanzanie.

²¹² Christian Professional of Tanzania, *Education for Participatory Democracy*, série de plusieurs livrets publiés entre 1995 et 2005.

“It wants to be network of influence for good policy making, a think tank to improve Tanzanian creativity and a critical contributor to ideas on how to live together and improve our life together.”²¹³

Ayant choisi de vivre leur vie privée et professionnelle en adéquation avec les enseignements de l'évangile, les CPT souhaiteraient ainsi contribuer à l'amélioration de la condition sociale et morale, et de la situation économique et politique du pays.

“We do not believe in simply complaining about people in government or about past policies and decisions. We want to build up. We are proud to be Tanzanians and we want to work together, with all people of good will in order to improve our situation, not only economically and politically, but also morally and socially.”

Le réseau des CPT est né à l'époque du parti unique. Bien qu'ils se soient montrés critiques à l'égard des politiques publiques et des faiblesses du système en place, les *Christian Professionals of Tanzania* avaient alors accepté le choix politique du socialisme. Dans un article publié sur Internet²¹⁴, Vic Missiaen s'interroge sur l'avenir des CPT. A l'heure du libéralisme économique et du capitalisme triomphant, les CPT doivent, selon lui, renouveler leur questionnement : la nouvelle politique économique assume-t-elle sa responsabilité sociale ? Les valeurs mises en exergue par la doctrine sociale de l'Eglise²¹⁵ demeurent-elles les principes directeurs de leur activité professionnelle ? Pour le Père Vic, les professionnels chrétiens doivent avoir une attitude exemplaire afin de conserver une certaine crédibilité. D'un point de vue religieux ils doivent faire de leur profession une expression de la présence du Christ dans la vie humaine et matérielle. L'influence sociale de ce choix de vie devrait ainsi être le renforcement de l'esprit communautaire par opposition au développement de l'individualisme qui touche aussi bien la personne humaine que la famille, le groupe ou la nation. Pour le père Vic, les CPT doivent professer la conception chrétienne de l'argent, du pouvoir et de la renommée. Porteurs d'une parole et d'une pratique juste, les professionnels chrétiens devraient favoriser ainsi l'enracinement d'une culture démocratique où la société civile joue un rôle majeur.

“To evangelize is not only to preach or to witness, it is also to find and create the structure that guarantee that these forces of power, money, fame are used for the good. This is basically what we call to build a democratic culture and democratic structures, so that all

²¹³ Fr. Vic Missiaen, *Christian Social Teaching and the Future of CPT*, 26/10/2004, <http://www.africamission-mafr.org/cptmissiaen.htm> consulté le 12/08/2006.

²¹⁴ Ibid.

²¹⁵ Human dignity of every human life, the common good, solidarity, preferential option for the poor, integral development, subsidiarity principle in government, justice for all. Ibid.

ideas, views, interests, concerns and needs have a say in the running of a country in the making of policy.”²¹⁶

Sur le terrain, le mouvement doit, selon le père Vic, se renforcer par un plus grand engagement de ses membres dans les activités des paroisses et diocèses et par une plus grande collaboration entre les différents groupes organisés à l'échelle de ces derniers. Par ailleurs, la formation de ces professionnels à la théologie et à la spiritualité du mouvement devrait être renforcée par la prière et la méditation. Le nombre de personnes regroupées dans ce réseau m'est inconnu ; une fois de plus leur influence réelle sur la société et dans l'espace politique est donc difficile à déterminer.

En tant que forum de réflexion et groupe d'influence (potentiel ?), les CPT expriment dans leurs publications²¹⁷ une opinion politique claire sur le rôle des partis et de la société civile dans la démocratie tanzanienne. Ils réclament un débat autour de la réforme du système électoral afin que celui-ci soit davantage en adéquation avec le multipartisme. L'allégeance aux lignes politiques de l'ancien parti unique doit faire place au respect de la volonté des électeurs. Les CPT reconnaissent la légitimité des partis politiques d'opposition et entendent en définir le rôle. Ils se doivent de faire des propositions concrètes et de contribuer positivement à la prise de décision politique. L'opposition sans alternative politique véritable est rejetée. “Hence serious opposition parties will present serious alternative policies and not just speak negatively, against proposed policies.”²¹⁸ Il s'agit là d'une critique récurrente à l'égard des partis d'opposition qui passent pour n'avoir aucun programme politique sérieux. Les écrits des CPT restent marqués par une certaine méfiance à l'égard du multipartisme et de la concurrence politique. Les politiques engagées pourraient se révéler purement électoralistes et les hommes politiques ne s'intéresser qu'aux échéances électorales laissant de côté les véritables problèmes que le pays a à résoudre.

“The multi-party political system may be an important step towards more democratic practice and behaviour. However, it will not solve all our problems (...) The danger is real that the political power struggle will divert the attention away from some of these real issues that concern the common people and some groups in particular.”²¹⁹

²¹⁶ Ibid.

²¹⁷ Christian Professional of Tanzania, *Education for Participatory Democracy*, série de plusieurs livrets publiée entre 1995 et 2002.

²¹⁸ Ibid, premier livret.

²¹⁹ Ibid.

Cette méfiance peut être due à la confiance qui a longtemps été accordée à l'ancien parti unique, le CCM, actuel parti au pouvoir, mais également parce qu'il semble qu'en Tanzanie si la critique constructive est encouragée, l'opposition est mal perçue... Aux dires du père Vic, confirmés par un étudiant de l'École de formation des diplomates (*Chuo Cha Diplomatia*), le terme d'opposition a en *kiswahili* une connotation péjorative qui desservirait les partis qui s'en réclament. Il semble qu'ils fassent également référence à certains partis spécifiques tels que le *Civic United Front* en parlant de partis « extrêmes » :

“Some opposition parties will be of extreme position; or may have a specific issue on their main programme. Such parties will not threaten the government in power, but their function is not to let government forget certain important points.”

Pourquoi peut-on envisager que l'allusion concerne le CUF ? Le programme politique du CUF mettrait l'accent sur la nécessité de garantir à chacun une égalité de traitement – faisant écho à la plainte récurrente de marginalisation des musulmans. L'électorat du CUF est perçu comme principalement musulman de ce fait et compte tenu de son succès dans l'île de Pemba. Entre parti musulman et parti extrémiste il semble que pour beaucoup il n'y ait qu'un pas à franchir. Les CPT reconnaissent néanmoins la légitimité démocratique d'un tel parti en tant que relais d'un mécontentement ou d'un problème social à prendre en compte. Pour les CPT, si un parti « extrême » ne peut prendre le pouvoir, il peut jouer un rôle essentiel en cas de constitution d'un gouvernement de coalition. La disparition de la domination d'un parti sur les autres semble donc envisageable... Les professionnels chrétiens soulignent toutefois que la démocratisation n'est pas en elle-même source de développement et que la libéralisation économique engagée sous les auspices des institutions financières internationales n'a pas encore fait la preuve de sa capacité à lutter contre la pauvreté en Tanzanie. Selon eux, l'homme par nature aime le pouvoir et souhaite l'acquérir ; ce qui est vrai pour l'homme l'est également pour les associations d'hommes donc les partis politiques. C'est lorsque la politique devient un simple jeu d'influence que les citoyens doivent pouvoir réagir.

La société civile doit se créer ; elle a un rôle à jouer.

“It is so important therefore that there are groups of citizens who are not political in nature, who are prepared to defend the true interests of the nation and the people when politicians and parties fail to play their role properly. We can think here of religious leaders, the law

societies, the intellectual community of our universities and specialized colleges, gender associations, cultural association.”²²⁰

Les représentants religieux font partie de cette société civile, tout comme les *Christian Professionals of Tanzania*. Renforcer le rôle de la société civile signifie donc accroître l’influence de leur propre réseau. Dans un de leur livret de la série intitulé : *Education for Participatory Democracy, “Common Ethics”*, on retrouve des préoccupations similaires à celle de la Commission justice et paix en termes de paix sociale et de dialogue interreligieux. Les CPT s’intéressent au pluralisme religieux et à ses conséquences sociopolitiques. Ils soulignent la nécessité de définir des valeurs communes, la compréhension de concepts tels que la justice, la liberté ou la démocratie variant en fonction de chaque groupe religieux. Les différences entre la pensée catholique et la pensée *walokole* sont aussi importantes qu’entre sunnites et chiïtes. Le comportement social et politique des individus étant en partie déterminé par la foi, la liberté religieuse et l’attitude des religions à l’égard des droits de l’homme sont considérées comme des problématiques politiques essentielles. Une certaine critique est ainsi adressée à la communauté musulmane pour l’absence de consensus sur ces questions et la menace qui pèse donc sur la construction d’une société harmonieuse.

Les *Christian Professionals of Tanzania* voudraient donc constituer une société civile capable de prendre part à la décision politique et encourager la participation populaire. Ils se posent également en canal d’expression des sans-voix, comme une alternative possible aux partis politiques. L’expertise dont ils disposent en tant que professionnels peut servir à légitimer leurs recommandations, notamment dans le domaine des politiques économiques. On peut se demander si les CPT ne restent pas profondément marqués par le fonctionnement de la critique ou de l’opposition politique à l’époque du parti unique. Il s’agissait alors de faire naître ou d’influencer un courant spécifique à l’intérieur de la structure pour proposer des changements politiques. Le contenu politique de la réflexion des CPT incite à se demander si une sorte d’engagement associatif initial ne se serait pas converti en activité politique.

Selon R.G. Schwartenberg, une groupe de pression est « un groupe prenant la forme d’une structure associative ou institutionnelle exerçant une pression sur les pouvoirs

²²⁰ Ibid.

publics afin d'obtenir d'eux des décisions conformes à ses intérêts »²²¹. La définition semble pouvoir s'appliquer à la fois à l'Eglise catholique et au réseau des professionnels chrétiens, il serait intéressant d'approfondir l'étude de leurs intérêts propres particulièrement dans le cas des CPT. Si l'on peut supposer que l'Eglise catholique cherche à préserver son influence, où se situent les CPT dans ces stratégies de domination ? Parce qu'ils travaillent notamment avec les Pères blancs on peut relier ce réseau à l'Eglise catholique. Quels sont les enjeux de leur participation politique ?

²²¹ C. Rouvier, *Sociologie politique*, Paris, Litec, 2004, p118.

Conclusion

Les organisations religieuses ont une influence très importante en Tanzanie. Sur place, les leaders religieux justifient ce phénomène par la religiosité intrinsèque du peuple tanzanien. Selon l'évêque M. Kilaini, les ecclésiastiques, compte tenu du pouvoir qu'ils ont sur leurs fidèles, doivent s'intéresser à la politique afin de remplir leur rôle de guides et de contribuer au développement du pays. Par ailleurs, pour le Père blanc Vic Missiaen, les religieux ont, en Tanzanie, la clé de la cohabitation pacifique du christianisme et de l'islam, et d'un « vivre ensemble » que le politique seul ne peut garantir.

Cependant, si les organisations religieuses sont devenues de véritables acteurs politiques, c'est aussi pour défendre des intérêts particuliers, intérêts qui, pour les représentants des deux principales communautés, ne sont pas forcément en contradiction. Les nouveaux mouvements religieux n'ont pas attendu la démocratisation de 1992 pour connaître un certain essor mais finalement ils ne sont pas devenus des acteurs politiques majeurs. Certes, tous interviennent plus ou moins dans l'espace politique, par le prêche ou la prière à l'intérieur et à l'extérieur des lieux de cultes, plus rarement, par l'engagement au côté d'un parti. Cependant, en dépit de la formation d'organisations musulmanes plus radicales, le mécontentement musulman n'a pas abouti à une véritable mobilisation politique de la communauté, ni même à une action collective significative. Parallèlement, les nouvelles Eglises semblent somme toute avoir assez peu, à quelques exceptions près, investi les sphères du pouvoir. Elles n'apparaissent pas encore déterminées à jouer un rôle de groupe de pression. L'apparition des nouveaux mouvements religieux a finalement peu influencé l'échiquier politique. Les organisations religieuses traditionnelles, chrétiennes en particulier, continuent de se montrer plus actives, voire plus efficaces, dans l'espace politique.

On peut envisager que cet espace de domination perdure tant que le CCM reste au pouvoir. En dépit de la démocratisation, l'échiquier politique demeure relativement figé. La libéralisation politique a permis l'expression de la contestation mais ne lui a pas permis de prendre le pouvoir. L'absence d'opportunité politique est l'un des facteurs inhibant de la mobilisation et de l'action collective, et une organisation telle que BAKWATA n'a peut-être pas intérêt à ce que de nouvelles opportunités politiques se créent. Un autre parti que le

CCM pourrait chercher à s'attirer les bonnes grâces de la communauté musulmane en privilégiant une organisation concurrente. C'est ce que la *National League for Democracy* s'était proposé de faire en envisageant la création d'une nouvelle instance représentative²²². La perspective d'un changement possible pourrait mobiliser la communauté musulmane prioritairement sans doute contre BAKWATA et l'Etat mais peut-être aussi contre l'« hégémonie chrétienne ». Jusqu'à présent la contestation musulmane ne s'est pas heurtée à une contre-mobilisation chrétienne ; peut-être les chrétiens n'ont-ils pas senti leurs positions suffisamment menacées pour que cela suscite une réaction collective. Cela pourrait-il changer ? La relation de coopération entre l'Eglise catholique et l'Etat s'est maintenue. Les Pères blancs participent même à l'élaboration de certaines campagnes de communication auprès de la population²²³. Les institutions dominantes ont donc finalement peu intérêt au changement politique (en termes de détention du pouvoir). Compte tenu des informations récoltées pendant l'étude de terrain, ce travail s'est beaucoup intéressé à la politisation de la religion par le haut par l'intermédiaire de structures dominante, particulièrement dans le cas de l'Eglise catholique. Cependant, on peut voir une forme de politisation par le bas à travers la mobilisation, même marginale, de cadets sociaux, qu'ils soient musulmans ou que l'on considère les nouvelles Eglises comme les cadets sociaux de l'Eglise catholique.

Institutions religieuses et croyants partagent une même volonté de moraliser le monde politique, ce qui leur fait parfois voir d'un bon œil l'engagement politique des religieux. Selon D. Martin, il existerait une qualité civile de l'homme évangéliste : son caractère pacifique, ce qui serait positif, pour les sociétés d'Afrique subsaharienne notamment²²⁴. On retrouve ce souci autour du thème de la paix dans les interventions de la *WAPO Mission* de Dar es Salaam. Ainsi son journal, *Kweli*, ouvre ses pages à la critique de la corruption. M. Jingi, secrétaire général de l'organisation et chroniqueur au journal, cherche parfois à mettre ses lecteurs en garde contre la corruption (*rushwa*). Il ne s'agit pas tant d'articles dénonciateurs que de petits pamphlets qui utilisent certains versets de la bible pour démontrer le « diabolisme » de la corruption. Chercher à moraliser la vie politique tanzanienne n'est pas l'apanage des nouvelles Eglises. Cela semble correspondre à un désir de l'opinion publique, telle que construite par les médias, de voir les leaders religieux

²²² <http://ippmedia.com/ipp/guardian/2005/07/19/44791.html>

²²³ Rédaction d'un livret intitulé *Polisi ni rafiki* : les policiers sont nos amis.

²²⁴ D. Martin, « La poussée évangéliste et ses effets politiques », in P.L. Berger (Dir), *Le réenchantement du monde*, Bayard Editions, Paris, 2001, p68.

critiquer et dénoncer le comportement blâmable de certains dirigeants politiques²²⁵. Un évêque anglican du diocèse de Dodoma s'est fait le relais de ce rôle essentiel des religieux lors de la prière du dimanche de Pâques. "Bishop Mhogolo said it was the duty of the religious leaders to make sure they operate in an environment where people do not go against God's teachings."²²⁶ C'est aussi ce rôle que M^{me} Shahari, membre du CUF, souhaite voir jouer par les organisations religieuses tanzaniennes :

"I would wish to have really strong religious bodies, which could point a finger to a particular incumbent who belongs to their particular religion when he goes wrong. And it's known, we know the lies of our leaders but we need someone to say 'hey guys, that's a bit too much'."²²⁷

Ainsi interprète-t-elle en ce sens le geste de la veuve de l'ancien président, Maria Nyerere, offrant une bible à J. Kikwete lors d'une manifestation publique : elle lui aurait dit "Lead by this book." Un homme qui craint le jugement de Dieu et respecte ses enseignements serait donc plus à même de faire un bon dirigeant, c'est-à-dire un homme qui ne se laisse pas séduire par l'argent et gagner par la corruption²²⁸.

²²⁵ "Religious leaders have been challenged to constructively criticise government leaders whenever they go wrong in the running of their offices." L. Lukumbo, "Christian leaders told to criticise politicians," *The citizen*, 29 mars 2005.

²²⁶ Ibid.

²²⁷ Entretien du 23/03/2006.

²²⁸ Lors de mes entretiens d'autres ont vu dans ce geste une façon de rappeler à Kikwete que la Tanzanie se composait de deux communautés et qu'il ne devait pas en oublier une moitié, voire laisser tomber les chrétiens (interprétation de H. Njozy).

ANNEXES

Table des annexes

- 1) Liste des entretiens
- 2) Hymne tanzanien
- 3) Prière parlementaire
- 4) Photos de l'église EAGT de Mbezi
- 5) Carte de la Tanzanie

1) Liste des entretiens

Religieux catholiques

- Bishop Methodius Kilaini, assistant du Cardinal Polycarp Pengo, archevêque de Dar es Salaam, évêque auxiliaire de Dar es Salaam pour l'Eglise catholique, entretien du 21/03/06.
- Reverend Father Anthony Makunde, secrétaire général de la *Tanzanian Episcopal Conference*, entretien du 13/03/06.
- Father Vic Missiaen, Père blanc, entretien du 16/03/06.
- Father Mickael Sichalwe Vitus, *Tanzanian Episcopal Conference*, travaille au sein du département pastoral au secrétariat catholique, entretien du 13/03/06.

Représentants de nouvelles Eglises

- Mwasa Jingi, secrétaire général de la mission *World and Peace Organisation*, entretien du 28/03/06.
- Reverend Isaya E. Mbaruku, *Evangelistic Assemblies of God Tanzania*, quartier de Mbezi, Dar es Salaam, visite du 26/03/06.

Représentants musulmans

- Cheikh Ali Bassaleh, mosquée d'Idrissa à Dar es Salaam, entretien du 21/03/06.
- M. KIHEMBA, Secrétaire général de l'organisation musulmane BAKWATA, membre du personnel laïc de l'organisation divisée en deux sections l'une dédiée à la gestion administrative, l'autre en charge des questions religieuses, entretien du 15/03/06.

Hommes politiques membres de partis d'opposition

- Sengo Benson, membre du bureau politique du CHADEMA, entretien du 21/03/06.

- Mugeta BHAKOME, membre du bureau politique du NCCR-Mageuzi, directeur de la campagne électorale de 2005, entretien du 14/03/06.
- M^{me} Shahari, Professeur de résolution des conflits à l' « école de diplomatie » (*Chuo Cha Diplomasia*) de Dar es Salaam, membre du CUF et candidate pour les *special sits* (sièges réservés aux femmes) au parlement tanzanien, entretien du 23/03/06.

Universitaires musulmans

- Professeur Mohammed BAKARI, département de science politique de l'université de Dar es Salaam, observateur électoral en 2005 au sein de TEMCO, *Tanzania Election Monitoring Committee*, la commission nationale d'observation électorale, entretien du 16/03/06.
- Professeur Hamza Njozy, directeur du département littérature de l'université de Dar es Salaam, auteur de plusieurs ouvrages dénonçant la marginalisation de la communauté musulmane en Tanzanie, entretien du 20/03/06.

Etudiants

- Rencontre avec des élèves du cours de français de l' « école de diplomatie » de Dar es Salaam, *Chuo Cha Diplomasia*, qui forme des étudiants qui souhaitent passer les concours de la diplomatie tanzanienne. Le directeur de l'école soutient le parti au pouvoir. Entretien du 17/03/06.
- Rencontre du secrétaire de l'association des étudiants musulmans de l'université de Dar es Salaam, *Muslim Students Association University of Dar es Salaam* (MSAUD), entretien du 20/03/06.
- Youssouf Walongole, Directeur de l'école secondaire musulmane "Ridhwa Seminary" qui fait partie de l'organisation : *Registered Trustees of Masjid Ridhwa*, entretien du 15/03/06.

2) Hymne national tanzanien : **Mungu Ibariki Afrika** (Dieu bénisse l'Afrique)

- | | |
|-------------------------|------------------------------------|
| 1. Mungu ibariki Afrika | Dieu bénisse l'Afrique |
| Wabariki Viongozi wake. | Qu'il bénisse ses dirigeants |
| Hekima Umoja na Amani | Que la sagesse, l'unité et la paix |
| Hizi ni ngao zetu | Soient le bouclier |
| Afrika na watu wake. | De l'Afrique et de ses enfants. |

REFRAIN :

- | | |
|---------------------------|---|
| Ibariki Afrika | Que l'Afrique soit bénie |
| Ibariki Afrika | Que l'Afrique soit bénie |
| Tubariki Watoto wa Afrika | Que soient bénis les enfants de l'Afrique |
-
- | | |
|---------------------------|--------------------------------|
| 2. Mungu ibariki Tanzania | Dieu bénisse la Tanzanie |
| Dumisha Uhuru na Umoja | Qu'il accorde Liberté et Unité |
| Wake kwa Waume na Watoto. | A ses fils et ses filles. |
| Mungu ibariki | Dieu bénisse |
| Tanzania na Watu wake. | La Tanzanie et son people. |

REFRAIN :

- | | |
|-----------------------------|---|
| Ibariki Tanzania | Que la Tanzanie soit bénie |
| Ibariki Tanzania | Que la Tanzanie soit bénie |
| Tubariki Watoto wa Tanzania | Que soient bénis les enfants de la Tanzanie |

Source : D. Westerlund, "Ujamaa na Dini: A Study of Some Aspects of Society and Religion in Tanzania, 1961-1977," Sweden, Borgströms Tryckeri, 1980, p68.
(Traduction française de l'auteur.)

3) The Parliamentary Prayer:

Almighty God, merciful and full of splendour, Lord of all creatures, Creator of heaven and earth, we humbly beseech Thee that our country, the United Republic of Tanzania, be under Your eternal guidance and protection. Bless our dear Tanzania to be a peaceful country, so that all people living in it may have unity and charity towards one another. Deliver us from all sorts of vice, protect us from those enemies who regard the United Republic of Tanzania with evil intentions. Grant to our President health, long life and wisdom, so that helped by those who rule under him, he may govern with justice and peace for the good and prosperity of the United Republic of Tanzania, Amen.

Source : D. Westerlund, "Ujamaa na Dini: A Study of Some Aspects of Society and Religion in Tanzania, 1961-1977," Sweden, Borgströms Tryckeri, 1980, p68.

4) Photos de l'église EAGT de Mbezi

5) Carte

BIBLIOGRAPHIE

▪ GENERALITES

R. Banégas, *La démocratie à pas de caméléon. Transition et imaginaires politiques au Bénin*, Paris, Karthala, 2003, 494p.

R. Banégas, *Insoumissions populaires et révolution au Burkina Faso*, Bordeaux, CEAN, 1993, 148p.

J.F Bayart, *L'Etat en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989, 439p.

J.F. Bayart, A. Mbembe, C. Toulabor, *Le politique par le bas en Afrique noire. Contributions à une problématique de la démocratie*, Karthala, Paris, 1992, 268p.

P. Bois, *Paysans de l'ouest. Des structures économiques et sociales aux options politiques depuis l'époque révolutionnaire dans la Sarthe*, Paris, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1984, 716p.

O. Fillieule, C. Péchu, *Lutter ensemble. Les théories de l'action collective*, L'Harmattan, Paris, 1993, 221p.

A. Mbembe, *Afriques indociles : Christianisme, pouvoir, Etat en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988, 222p.

Religion

W. Arens, "Islam and Christianity in sub-Saharan Africa. Ethnographic reality or ideology", *Cahiers d'études africaines*, N° 59, pp443-456.

J.F Bayart (Dir), *Religion et modernité politique en Afrique Noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Khartala, 1993, 312p.

P.L. Berger (Dir), *Le réenchantement du monde*, Bayard Editions, Paris, 2001, 184p.

E. Chitando, "Down with the devil, Forward with Christ! A study of the interface between religious and political discourses in Zimbabwe", *African Sociological Review*, CODESRIA, 6, (1), 2002, pp

F. Constantin et C. Coulon (Dir), *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Khartala, 1997, 387p.

F. Constantin (Dir), *Les voies de l'islam en Afrique orientale*, Paris, Khartala, 1987, 148p.

A. Corten & A. Mary (dir), *Imaginaires politiques et pentecôtismes*, Paris, Karthala, 2000, 368p.

A. Corten & R. Marshall-Fratani (eds), *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Londres, Hurst & Co, 2001.

L. Fouchard, A. Mary, R. Otayek (dir), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala, 2004, 537p.

C.F. Hallencreutz, D. Westerlund, "Anti-Secularist Policies of Religion", *Questioning the Secular State, The Worldwide Resurgence of Religion in Politics*, London, Hurst & Company, 1996, pp1-20.

H.B. Hansen, M. Twaddle (Ed), *Religion and Politics in East Africa*, London, James Currey, Nairobi, E.A.E.P., Kampala, Fountain Publishers, Athens, Ohio University Press, 1995, 278p.

I. Phiri, *Proclaiming Political Pluralism: Churches and Political Transition*, Westport, Praeger, 2001, 169p.

R. Otayek (dir), *Le Radicalisme islamique au sud du Sahara. Da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala-MSHA, 1993, 264p.

P. Marchesin, « La poussée de l'islamisme en Afrique de l'Est », *Géopolitique africaine*, <http://www.african-geopolitics.org/show.aspx?articleid=3525>.

Le Pentecôtisme : les paradoxes d'une religion transnationale de l'émotion, Archives de sciences sociales des religions N°44/105, 1999.

Les sujets de Dieu, Politique Africaine N°87, octobre 2002.

Elections africaines

D.G. Lavroff, *Aux urnes l'Afrique ! Elections et pouvoirs en Afrique noire*, Paris, Editions A. Pedone, 1978, 259p.

Politique africaine, *Des élections comme les autres*, N°69, Mars 1998, pp12-28.

P. Pels, « Imaginer les élections », *La corruption au quotidien*, Politique africaine, N°83, Octobre 2001, pp135-150.

▪ **TANZANIE**

Généralités

"Tanzania", in *Europa Regional Survey of the World: Africa South of the Sahara 2006*, London New-York, Routledge Taylor and Francis Group, 35th Edition, 2006, pp1182-1210.

H. Batibo, D. Martin (Dir), *Tanzanie : L'Ujamaa face aux réalités*, Paris, Editions Recherche sur les Civilisations, 1989, 255p.

C Baroin, F. Constantin (Dir), *La Tanzanie contemporaine*, Paris-Nairobi, Khartala-IFRA, 1999, 359p.

P. Caplan & F. Topan (Ed), *Swahili Modernities: Culture, Politics, and Identity on the East Coast of Africa*, Trenton, Africa World Press, Inc, 2004, 270p.

P. Kaiser, "Structural Adjustment and the Fragile Nation: the Demise of Social Unity in Tanzania", *The Journal of Modern African Studies*, Vol. 34, N°2, June 1996, pp227-237.

F. Le Guennec-Coppens, "An Influence from the Mainland: the Age-Grade System in Greater Comoro," in D. Parkin (Ed), *Continuity and Autonomy in Swahili Communities: Inland Influences and Strategies of Self-Determination*, London, School of African Studies, 1994, pp123-136.

Culture politique

A. Crozon, « Maneno wa siasa, les mots du politique en Tanzanie », *Démocratie : le pouvoir des mots*, Politique africaine, N°64, Décembre 1996, pp18-30.

D.C Martin, *Tanzanie : L'invention d'une culture politique*, Paris, Presse de la FNSP & Karthala, 1988, 318p.

D.C Martin (dir), *Les nouveaux langages du politique en Afrique orientale*, Paris, Karthala-IFRA, 1998, 301p.

M. Okema, *Political Culture of Tanzania*, Lewiston, Edwin Mellen Press, 1996, 172p.

Elections

A. Crozon, « Zizanie à Zanzibar : les élections d'octobre 1995 », *Besoin d'Etat*, Politique africaine, Mars 1996, pp133-138.

F. Constantin, J. Lafargue, « Tanzanie : Elections pluralistes, désordre, continuité, changement ? », *L'Afrique politique*, 1996, pp145-171.

H. Dilger, K. Malmus, "Mission Completed – Democracy Safe? The Tanzanian Union, International Election Monitoring and the General Elections 2000", *Sociologus*, Vol. 52, N°2, 2002, pp191-214.

D.C. Martin, « Le multipartisme pourquoi faire ? Les limites du débat politique : Kenya, Ouganda, Tanzanie, Zimbabwe », *Les chemins de la démocratie*, Politique africaine, N°43, Octobre 1991, pp21-30.

R. Mukandala, H. Othman (Ed), *Liberalization and Politics, The 1990 Election in Tanzania*, Dar es Salaam, University Press, 1994, 319p.

S. Mushi, R. Mukandala (Ed), *Multiparty Democracy in Transition, Tanzania's 1995 General Elections*, Dar es Salaam, TEMCO, 1997, 346p.

H. Othman, I. Bavu, M. Okema, *Tanzania: Democracy in Transition*, Dar es Salaam, University Press, 1990, 244p.

Report of the Tanzania Election Monitoring Committee, *The 1995 General Elections in Tanzania*, Dar es Salaam, TEMCO, 1997, 336p.

Religion

E. Mandivenga, "Islam in Tanzania: A General Survey", *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, Vol.12, N°2, Juillet 1990, pp311-320.

Religion et politique

P. Forster, "Religion and the State in Tanzania and Malawi", *Journal of African and Asian Studies*, Vol. XXXII, N°3-4, 1987, pp163-184.

B. Heilman, P. Kaiser, "Religion, Identity and Politics in Tanzania", *Third World Quarterly*, Vol. 23, N°4, 2002, pp691-709.

S. Urfer, *Socialisme et Eglise en Tanzanie*, Paris, IDOC-France, 1975, 168p.

D. Westerlund, "Christianity and Socialism in Tanzania, 1967-1977," *Journal of Religion in Africa*, Vol. XI, N°1, 1980, pp30-55.

D. Westerlund, "Ujamaa na Dini: A Study of Some Aspects of Society and Religion in Tanzania, 1961-1977," Sweden, Borgströms Tryckeri, 1980, 198p.

D. Westerlund (Ed), *Questioning the Secular State, The Worldwide Resurgence of Religion in Politics*, London, Hurst & Company, 1996, 428p.

Relation Chrétiens/Musulmans

D. M. Bondarenko, "The 'Fruit of Enlightenment': Education, Politics and Muslim-Christian Relations in Tanzania," *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol.15, N°4, Octobre 2004, pp443-468.

C.K. Omari, "Christian-Muslim Relation in Tanzania: The Socio-Political Dimension", *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*, Vol.5, N°2, 1984, pp373-390.

L. Rasmussen, "Christian-Muslim Relations in Africa: The Cases of Northern Nigeria and Tanzania Compared", London-New York, British Academic Press, 1993, 132p.

PRESSE

Africa Confidential

« La course à la présidence », *Africa Confidential*, N°472, 4 avril 2005, p2.

« Kikwete choisit la continuité », *Africa Confidential*, N°483, 26 septembre 2005, p5.

BBC Monitoring international reports

"Islamic Body Condemns Rival Group Over Poll Campaign," extrait d'un article non signé publié par le journal du CCM, *Uhuru*, Dar es Salaam, 6 décembre 2005, consultation internet le 15/01/2006.

The East African

M. Okema, "God, Let the One Best Suited for the Job Win," *The East African*, 13 décembre 2005.

M. Okema, "So When Did God Start Backing Politicians," *The East African*, 17 juillet 2002, consulté le 9 mars 2006.

<http://www.nationaudio.com/News/EastAfrican/17072000/Opinion/Opinion10.html>

The citizen

L. Lukumbo, "Christian leaders told to criticise politicians," *The citizen*, 29 mars 2005.

La Croix

C. Lesegretain, « La doctrine sociale de l'Eglise pour tous », *La croix*, article publié le 12/12/2005 sur le site www.la-croix.com,

<http://www.la-croix.com/article/index.jsp?docId=2251356>, consulté le 12/08/2006.

AUTRES DOCUMENTS

Fr. Vic Missiaen, *Concept paper World Bank and Justice and Peace discussions*, 24th March, 2003.

Fr. Vic Missiaen, "Christian Social Teaching and the Future of CPT," 26/10/2004, <http://www.africamission-mafr.org/cptmissiaen.htm> consulté le 12/08/2006.

Mr. W. Kessy, *Speech on the current position of Justice and Peace Commission in Tanzania* – Presented at a meeting in Dar es Salaam with Cardinal Martino Renato Rafele, President of the Justice and Peace Commission in the Vatican on 15th July, 2005.

Tanzanian Episcopal Conference, Pastoral Letter: Vision for the Elections, Caring for the Good of All, Dar es Salaam, TEC, 29 June, 2005.

Pastoral Letter, Draft paper, Easter 2003 – remise par Fr. Vic Missiaen.

ENTRETIENS (voir annexe)

Table des matières

Glossaire	6
Introduction.....	9
1 ^{ère} Partie : La recomposition de l'espace religieux : un espace atomisé et concurrentiel ...	20
Chapitre 1. Etat séculier ou Etat théologien : la place de la religion dans l'Etat socialiste..	21
I. La genèse d'une religion civile.....	21
1. L'idéologie ujamaa et la réforme de la société tanzanienne	22
2. Une vie publique empreinte de religiosité	27
II. La laïcité tanzanienne	29
1. La reconnaissance légale d'une sphère d'autonomie.....	30
2. La relation Eglise/Etat.....	31
a) <i>Une tentative de contrôle</i>	31
b) <i>Une coopération aménagée</i>	33
Chapitre 2. L'apparition de nouveaux acteurs religieux.....	35
I. L'origine des nouveaux mouvements chrétiens et musulmans.....	36
1. L'organisation sociale et institutionnelle de l'islam tanzanien.....	36
a) <i>Etat des lieux de l'islam</i>	36
b) <i>BAKWATA, une organisation à la légitimité contestée</i>	39
2. Le pentecôtisme, les causes d'un essor certain.....	41
a) <i>Une capacité d'adaptation à la culture locale</i>	42
b) <i>L'adaptation à une situation socio-économique locale</i>	43
II. Un espace religieux atomisé	47
1. Des organisations diverses.....	48
a) <i>La multiplication des organisations dissidentes musulmanes</i>	48
b) <i>Le succès des nouvelles Eglises à Dar es Salaam</i>	50
2. La place de ces nouveaux mouvements, une tendance marginale.....	53
a) <i>Le fondamentalisme islamique existe-t-il en Tanzanie?</i>	53
b) <i>La place du pentecôtisme dans la société tanzanienne</i>	55

2 ^{ème} Partie : Affiliation religieuse et participation politique : de nouveaux engagements politiques ?.....	57
---	----

Chapitre 3. La relation chrétiens/musulmans : un potentiel de violence politique.....	58
---	----

I. L'existence d'une frustration et d'une contestation latente	58
1. Un ressenti musulman ancien et connu.....	59
a) <i>L'accusation de marginalisation depuis l'indépendance</i>	60
b) <i>La perception des responsables religieux chrétiens</i>	62
2. La gestion du pluralisme religieux.....	65
a) <i>Les religions et la domination coloniale</i>	65
b) <i>L'indépendance nationale et les évolutions ultérieures</i>	69
II. Les obstacles à la mobilisation politique	73
1. La difficile caractérisation du collectif et de ses exigences.....	74
a) <i>La voix d'un cheikh</i>	74
b) <i>Le manque de leaders</i>	75
2. Le manque de ressources et d'opportunités politiques	77
a) <i>L'absence de sens politique</i>	77
b) <i>Une traduction politique impossible ?</i>	79

Chapitre 4. Les Eglises : entre partis politiques de substitution et simples groupes de pression ?	81
--	----

I. Un espace de formation et d'expression du politique.....	82
1. Education civique et conscience politique.....	82
a) <i>Bakwata, un acteur débutant</i>	82
b) <i>Une action catholique institutionnalisée</i>	83
2. Des lettres pastorales programmatiques.....	88
a) <i>La lettre pastorale de 2003, l'expression d'une pensée générale</i>	88
b) <i>La lettre pastorale de 2005, une mobilisation pour les élections</i>	90
II. D'autres formes d'intervention dans l'espace politique	93
1. Des actions ponctuelles.....	93
a) <i>Un engagement individuel</i>	94
b) <i>Incitations à la prière et à la paix sociale</i>	98
2. La constitution d'un réseau chrétien.....	99

Conclusion	105
ANNEXES.....	108
Table des annexes	109
BIBLIOGRAPHIE.....	116