



Observatoire des Enjeux Politiques et Sécuritaires dans la Corne de l'Afrique

Aden OMAR ABDILLAHI

Aden Omar Abdillahi est chercheur en science politique à l'Institut d'études politiques et stratégiques du Centre d'Etudes et de Recherche de Djibouti (CERD), Doctorant à l'Université Bordeaux 3, Les Afriques dans le Monde.

Note 1

La dimension politique de l'islam à Djibouti

Février 2014

En collaboration avec



Et le soutien de



AVERTISSEMENT: Les propos énoncés dans les études et observatoires commandés et pilotés par la Délégation aux affaires stratégiques ne sauraient engager sa responsabilité, pas plus qu'ils ne reflètent une prise de position officielle du ministère de la Défense.

L'Observatoire de la Corne de l'Afrique produit des notes d'analyses sur les enjeux politiques et sécuritaires de la région. Il est cofinancé par Sciences-Po Bordeaux, le Laboratoire les Afriques dans le Monde (UMR du CNRS), la Délégation aux Affaires Stratégiques (ministère de la Défense), en partenariat avec le Centre de Stratégie du Bassin d'Arcachon et l'Institut français de recherche en Afrique de Nairobi.

This Observatory publishes analyses of French and Foreign academics on Political and Security Issues in the Horn of Africa. It is co-funded by the laboratory Africas in the World (Les Afriques dans le Monde) - the Institute of Political Studies of Bordeaux (Sciences Po Bordeaux, France) and the Directorate of Strategic Affairs (French Ministry of Defense), in collaboration with the Centre de Stratégie du Bassin d'Arcachon and the French Institute for Research in Africa (Nairobi, Kenya).

**Les Afriques dans le Monde
Sciences Po Bordeaux
Février 2014**

Résumé

La société djiboutienne, musulmane à près de 98%, est traditionnellement laïque. Elle a été colonisée par une puissance laïque qui lui a légué un système institutionnel laïcisé. Cependant, depuis quelques années, elle fait face à l'émergence du phénomène de l'islam politique. L'État et les oulémas se disputent le monopole de la religion et sa place dans la société. L'engagement politique direct des oulémas aux côtés des partis politiques de l'opposition lors des élections législatives de février 2013 donne un nouveau sens à la question. Comment l'islam et la politique, traditionnellement séparés à Djibouti, se sont-ils retrouvés entremêlés ? A côté de l'exploitation des travaux universitaires sur la question, nous avons privilégié la méthode de l'interview libre, auprès d'un échantillon d'une quinzaine de personnes (hommes politiques, oulémas et hauts cadres), pour récolter les informations nécessaires. D'un côté, par la création de nombreuses institutions publiques en charge de la gestion du culte, l'État a mis en place un vaste système de contrôle de l'islam. Et de l'autre, les oulémas modernes, dominés par l'élite arabisante, ont réussi à faire sortir l'islam des mosquées pour le mettre au service des contestations sociales et politiques. Abstraction faite des facteurs externes, ce sont surtout les tentatives d'instrumentalisation politique de l'islam de la part des gouvernants qui ont aiguisé l'intérêt des oulémas pour la chose politique et par voie de conséquence entraîné la fin de la séparation de l'islam et de la politique. Et paradoxalement, les efforts étatiques de lutte contre l'émergence de l'islam politique ont favorisé les conditions de son développement et de sa consolidation.

Mots-clés : islam politique ; islamisme ; pratique de la foi ; institutionnalisation de la religion ; parti islamiste ; oulémas modernes ; arabisant

Abstract

The Djiboutian society is Muslim at 98% and is traditionally secular. Djibouti was colonized by a secular power that has left a secularized institutional system. However, in recent years, it faces to the emergence of the phenomenon of political Islam. The government and the Ulama argue the monopoly of religion and its place in society. The direct political engagement of Ulama alongside political opposition parties in parliamentary elections in February 2013 gives new meaning to the question. How Islam and politics, traditionally separated in Djibouti, have they found mixed up? Besides the exploitation of academic work on the subject, we opted for the method of the free interview with a sample of fifteen people (politicians, clerics and senior executives) to collect the necessary informations. On the one hand, the creation of many public institutions in charge of managing the worship, the government has established a large system of control of Islam. And the other hand, modern Ulama, dominated by the Arabist elite, have managed to get Islam out of mosques and to put it to the service of social and political challenges. Excluding external factors, it is mainly the attempts of political instrumentalization of Islam by the rulers who have sharpened interest of Ulama for politics and consequently led to the end of the separation of Islam and politics. Paradoxically, government efforts to fight against the emergence of political Islam promoted conditions for its development and consolidation.

Keywords: political Islam; Islamism; practice of faith; institutionalization of religion; Islamist party; modern Ulama; Arabist

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	7
I. La société djiboutienne et l'islam	8
A. <i>L'islam et la tradition bédouine</i>	8
B. <i>Les deux types de cheikh</i>	9
C. <i>La pratique de la foi dans la cité</i>	10
II. La récupération de l'islam par l'État	11
A. <i>L'utilité électoraliste de l'islam et des oulémas</i>	11
B. <i>L'institutionnalisation de la religion</i>	12
C. <i>La promotion de l'enseignement arabo-islamique</i>	14
III. Les oulémas modernes entre affirmation sociale et devoir religieux	15
A. <i>La marginalisation des arabisants</i>	15
B. <i>Al Birri : un outil d'adaptation et un instrument pour investir le champ social</i>	16
C. <i>L'islam comme moyen d'affirmation sociale</i>	17
IV. L'islamisme à Djibouti : phénomène réel ou fantasmé ?	19
A. <i>L'engagement politique des oulémas modernes</i>	19
B. <i>La politique d'endiguement de l'islamisme par l'État</i>	20
CONCLUSION	21
ANNEXE : La configuration actuelle de la scène politique djiboutienne	22
BIBLIOGRAPHIE	23

INTRODUCTION

La campagne électorale pour les législatives du 22 février 2013 a été marquée par un engagement politique direct des oulémas. Leur tentative de créer un parti¹ politique étant rejetée par le Ministère de l'Intérieur, les oulémas se sont engagés aux côtés des partis de l'opposition regroupés dans la coalition USN.² A la suite du rejet par l'USN des résultats des élections, remportées officiellement par l'UMP³, une longue période de crise politique s'est ouverte entre le gouvernement et l'opposition.⁴ Les leaders des oulémas et plusieurs membres et sympathisants de l'USN ont été arrêtés et emprisonnés. Manifestations, affrontements et arrestations rythment depuis l'actualité nationale.

A l'instar de beaucoup de pays du monde arabo-musulman, le phénomène de l'islam politique est en train de naître dans la douleur à Djibouti. Bien que la violence souvent inhérente à son émergence risque de redoubler d'intensité après le printemps arabe qui a porté aux pouvoirs des partis islamistes dans plusieurs pays arabes, elle reste pour l'instant limitée dans le cas de Djibouti.

L'islam, traditionnellement confiné dans la sphère privée, malgré quelques tentatives de récupération sociale ou politique, est devenu un enjeu politique de premier ordre. Désormais, une partie des oulémas considère que le recours à la religion pourrait constituer une réponse politique aux problèmes que connaît la société djiboutienne. Le gouvernement dénonce quant à lui une instrumentalisation de la religion à des fins politiques personnelles, rejette l'identification à l'islam de toute action politique compte tenu des dispositions de la Constitution tout en mettant en avant la prise en compte effective des impératifs islamiques dans les politiques publiques.

Au-delà des vues opposées entre gouvernement et oulémas sur la place de la religion dans la gestion des affaires de la cité et du durcissement des positions respectives, une question demeure : comment ces deux ordres - l'islam et la politique - habituellement très distincts à Djibouti se sont-ils retrouvés entremêlés ?

Ces lignes se borneront à une présentation générale de la portée sociale et politique de l'islam à Djibouti et ce durant les trois décennies et demie qui ont suivi l'indépendance du pays. Les principales interrogations auxquelles ce travail tente d'apporter des éléments de réponses sont les suivantes : quelle était la place de l'islam dans la tradition pré-étatique des communautés locales et quels rapports ces dernières entretiennent-elles aujourd'hui avec l'islam ? Par quels moyens l'État s'est-il arrogé le monopole de la religion ? Comment l'islam a-t-il été mis en avant par les oulémas modernes dans leur volonté d'affirmation sociale et politique ? Enfin, quels sont les ressorts actuels de l'islamisme djiboutien ?

Cette note de présentation est le fruit d'un travail de terrain effectué à Djibouti essentiellement à travers des entretiens individuels directs avec quelques-uns des principaux protagonistes de la question (responsables gouvernementaux et administratifs, hommes politiques de la majorité et de l'opposition, oulémas, imams, acteurs de la société civile, etc.). Elle se nourrit également des travaux universitaires réalisés sur la problématique. La question demeure jusqu'à aujourd'hui inexplorée à Djibouti, mais l'analyse présentée ici bénéficie de l'expérience de l'auteur du contexte local.

¹ Le Mouvement pour le Développement et la Liberté (MoDeL) est une initiative des principaux oulémas, dits « modernes », de Djibouti et des principaux leaders de l'association Al Birri à caractère islamique. Il faut tout de suite signaler que les dirigeants du MoDeL ne sont pas tous des oulémas ou des arabisants. Mais leurs principaux points communs peuvent être résumés ainsi : militants de la société civile notamment au sein de l'association Al Birri, absence d'un passé politique notoire, rejet du système et adhésion aux valeurs de l'islam pour gouverner la société.

² L'Union pour le Salut National, créée en janvier 2013, regroupe quatre partis politiques légalement constitués : UDJ, ARD, PDD et PND ; un parti dissout en 2008: le MRD ; un parti refusé par le ministère de l'Intérieur : le MoDeL et un parti ne disposant pas encore d'autorisation légale : le RADD.

³ Union pour la Majorité Présidentielle.

⁴ Se reporter à l'annexe pour une brève analyse de la configuration politique actuelle de Djibouti.

Dans un premier temps, il sera nécessaire de revenir brièvement sur la place de l'islam dans le mode de vie traditionnel des communautés djiboutiennes et sur leurs rapports actuels à la religion. Ensuite, nous analyserons les différentes stratégies de récupération et d'instrumentalisation de l'islam de la part de l'État et des oulémas modernes. Dans la dernière partie, nous nous interrogerons sur la question de l'existence de l'islamisme à Djibouti et les réponses apportées pour le contrer.

I. La société djiboutienne et l'islam

La population djiboutienne est musulmane sunnite de rite chaféite à près de 98%. Ses deux principales communautés, les Afars et les Somalis, sans délaissier totalement leurs croyances traditionnelles, se sont converties très tôt à l'islam depuis sa pénétration dans la corne de l'Afrique - proche de la péninsule arabique, berceau de l'islam – « entre la fin du IXe siècle et le XIe siècle ».⁵ Les contacts commerciaux des arabes avec les côtes africaines de la mer Rouge ont permis l'islamisation des peuples nomades de la région. La composante arabe, arrivée à la fin du XIXe siècle avec l'implantation de la colonisation française à Djibouti⁶, représentant aujourd'hui environ 5% de la population, a quant à elle été islamisée dans son pays d'origine, le Yémen.

A. L'islam et la tradition bédouine

Dans la tradition orale qui retraçant la vie des nomades, l'islam n'occupe qu'une place secondaire tout comme son principal porteur, en l'occurrence le *waadad*.⁷ Ce dernier n'a qu'une considération communautaire à peu près égale à celle des femmes⁸ contrairement au guerrier (*waranle*) admiré et glorifié par la tradition nomade pour son rôle de protecteur de la vie des membres de la communauté et loué pour son courage dans le combat. Dans le milieu profondément hostile de la vie nomade en raison de la nature (présence de fauves, sécheresse à répétition) et des affrontements humains multiples (razzias, vols de bétails, duels pour laver son honneur), une division sociale stricte prévaut pour les hommes et seules deux catégories sont reconnues dans cette société à dominance exclusivement masculine. Il s'agit des chefs de clans et autres sages, d'une part, et des guerriers d'autre part. Les premiers détiennent le pouvoir de commandement de la communauté, prennent les grandes décisions et règlent les litiges entre les membres du clan ou inter-claniques par le biais du *xeer*⁹, le droit coutumier. Le *xeer* était un « sacré laïc et social »¹⁰ bien qu'il intègre de nos jours de plus en plus de références islamiques. Les seconds sont constitués des jeunes hommes dans la force de l'âge sachant manier les armes (sabre et javelot). Ils n'entrent en action que sur instructions de l'assemblée des chefs traditionnels pour les besoins du clan.

Dans cette configuration, le *wadaad* n'a pas de rôle dans les tâches utiles à la communauté. Son rôle est circonscrit à la lecture du *mawlid*¹¹ dans les cérémonies funéraires ou de culte des ancêtres et accessoirement à la conduite de la prière et à l'apprentissage du coran aux enfants dans leur rare temps libre. La particularité de la vie nomade n'offre aucunement les conditions nécessaires pour l'épanouissement de l'islam qui est resté globalement incompris. La tradition orale ne permettait pas l'apprentissage et encore moins la pratique d'une religion en arabe, une langue étrangère à

⁵ Dubois et Soumille, *Des chrétiens à Djibouti en terre d'islam : XIXe-XXe siècles*, 25.

⁶ Rouaud, « Pour une histoire des arabes de Djibouti, 1986-1977 », 324.

⁷ Terme somali (*waadado* au pluriel) qui a la même signification de cheikh.

⁸ Les mythes des Somalis racontent l'anecdote d'un individu qui aurait demandé aux personnes vivant dans un campement bédouin si des hommes étaient présents et quelqu'un lui répondit : « aucun homme n'est ici à part des femmes et un *waadad* ». Cet exemple nous renseigne sur la place du *waadad* en brousse : il ne méritait même pas le qualificatif d'homme.

⁹ Pour aller plus loin, consulter le livre de référence sur le sujet d'Iye, *Le verdict de l'arbre. Le xeer issa. Etude d'une démocratie pastorale*.

¹⁰ Prunier, « Segmentarité et violence dans l'espace somali, 1840-1992 », 382.

¹¹ Mot somali d'origine arabe qui désigne la fête islamique en l'honneur de l'anniversaire de la naissance du Prophète Mohamed. Plus couramment dans la tradition djiboutienne, il signifie également la cérémonie pour rendre un hommage funéraire à un défunt. A cette occasion, des animaux domestiques sont sacrifiés pour un grand repas entre les membres d'un clan et les proches, suivi de chants de louage au Prophète lit par le *waadad* et dont le refrain est soutenu par les participants.

ces communautés bédouines. « L'emprise de l'islam sur les nomades des régions côtières, Afars et Somalis, ne se traduit ni par une ferveur apparente ni par une connaissance étendue du dogme. Les cinq prières, le jeûne du ramadan, l'aumône seraient inégalement suivis ». ¹²

D'un islam bédouin limité, confus et concurrencé par les croyances mystiques préislamiques, les nomades Afars et Somalis ont embrassé, avec la sédentarisation dans l'actuelle République de Djibouti, la complexité de l'islam dans la cité moderne à commencer par le dépassement du *waadad* classique.

B. Les deux types de cheikh

On distingue deux types de cheikhs dans la société djiboutienne : les cheikhs traditionnels, plus connus sous le nom de *waadado*, et les cheikhs modernes. Les premiers, souvent représentés par des hommes sexagénaires, ont des rôles très précis dans la société djiboutienne : faire l'appel à la prière, diriger la prière dans les mosquées, enseigner le coran aux enfants dans les écoles coraniques et lire les éloges du Prophète lors des cérémonies funéraires. Leur connaissance de la religion est le plus souvent limitée aux trente chapitres du coran et aux principaux hadiths (paroles) du Prophète. Ils n'ont pas suivi de cursus scolaire particulier en dehors des écoles coraniques et encore moins fréquenté l'université. Mais ils savent lire, écrire et accessoirement parler l'arabe, la langue de l'islam. Leur contact avec les pays arabo-musulmans et de façon générale avec l'extérieur est très limité ou quasi-inexistant. Une minorité d'entre eux a étudié dans les pays voisins (Somalie et Ethiopie, voire Yémen) auprès de cheikhs réputés des matières telles que le *tafsir* (interprétation ou exégèse du coran), le *tawhid* (unicité d'Allah) ou les sciences occultes inspirées de l'islam. Ils restent cantonnés à leur sphère et ne s'intéressent guère aux questions politiques.

Les seconds, la quarantaine au plus, laissant les premiers à leurs tâches initiales, ont poursuivi un cursus universitaire de trois années minimum dans des pays arabes (Yémen, Soudan, Egypte, Arabie Saoudite, etc.) et dans un large éventail de spécialités en dehors de la théologie ou de la charia (droit islamique). Ils sont pour la plupart fonctionnaires de l'éducation nationale et de l'enseignement supérieur et dispensent des cours d'arabe.¹³ En parallèle, l'existence d'une multitude d'écoles privées dont la langue d'enseignement est l'arabe, créées par des initiatives étrangères et nationales, offre des opportunités d'embauche aux arabisants après l'université.¹⁴ La faiblesse de leur niveau linguistique en français réduit considérablement leurs perspectives de recrutement. Les oulémas modernes se distinguent des cheikhs traditionnels et ces derniers ne les portent pas toujours en grande estime. Ils sont plus éduqués, plus ouverts sur la société et le monde, maîtrisent mieux les subtilités de la religion et son besoin d'adaptation à l'époque moderne. Un travail méthodique dans les lieux de culte a permis aux oulémas modernes d'évincer de la scène religieuse les cheikhs traditionnels et de se poser aux yeux des Djiboutiens comme les seuls oulémas, proches d'eux et conscients de leurs besoins spirituels. Les cheikhs traditionnels se débattent dans un oubli social, dépassés à la fois en théologie, dans la conduite de la prière avec le parcœurisme et le maniement des techniques de lecture du coran, en maîtrise de la science islamique et en symbiose avec les préoccupations socioreligieuses des fidèles. Le cheikh moderne refuse d'ailleurs qu'on l'appelle *waadad* et à porter la connotation rétrograde du terme. Ils sont au fait de l'actualité internationale et leur canal d'information privilégié est de loin la chaîne satellitaire arabophone Al Jazeera.

L'émergence des intellectuels oulémas inquiète beaucoup le gouvernement. Les cheikhs traditionnels, malléables et sans grande emprise sur les fidèles en dehors de la conduite de la prière et de l'enseignement du coran, arrangeaient le gouvernement. Et parfois, profitant de leur crédulité ou de leur prédisposition aux propositions matérielles, le gouvernement ne voyait en eux ni des rivaux en mesure de détourner l'attention des pratiquants ni des alliés d'un apport conséquent dans la

¹² Dubois et Soumille, *Des chrétiens à Djibouti en terre d'islam : XIXe-XXe siècles*, 30.

¹³ Bien que l'article 1^{er} de la Constitution djiboutienne prévoie que le français et l'arabe sont les langues officielles, la première occupe une place de choix dans l'enseignement et dans le milieu du travail (public et privé).

¹⁴ Notons que les oulémas modernes ne sont pas tous des arabisants. Cependant, une minorité de francisants avec une bonne connaissance de la langue arabe et de la religion s'identifie à cette catégorie.

conquête de la sympathie populaire. L'image du marabout bédouin d'utilité sociale et guerrière marginale, adepte de la bonne chair et confiné à des tâches subalternes poursuit le cheikh traditionnel. Aujourd'hui, ils sont perçus comme un vestige d'un passé révolu et une espèce en voie de disparition. Ils n'ont pas su s'adapter à la modernité de la société djiboutienne. L'extension du réseau des écoles publiques sur tout le territoire national jusque dans les zones les plus reculées, la généralisation de l'enseignement et l'introduction des cours d'éducation islamique dans les programmes publics ont entraîné la fermeture des écoles coraniques et la fin d'un des derniers rôles sociaux des cheikhs traditionnels. Les parents djiboutiens sont très attachés à l'enseignement du coran et à l'acquisition d'une bonne éducation islamique pour leurs enfants mais sont désormais convaincus que le système scolaire étatique, malgré ses insuffisances, demeure la voie la plus viable pour un meilleur avenir. L'apprentissage de la religion pourra toujours être rattrapé par d'autres moyens (recrutement d'un éducateur islamique à domicile, inscription dans une madrasa pendant les vacances scolaires, etc.).

C. La pratique de la foi dans la cité

La pratique de la foi dans la ville moderne diffère beaucoup de celle de la vie bédouine. Elle est plus large, plus accessible et plus « démocratique » dans la mesure où la ville offre un meilleur apprentissage de l'islam, des lieux de cultes et de recueillement ouverts en permanence aux hommes et aux femmes. La connaissance de l'islam s'est améliorée avec la disponibilité des écrits religieux, la prolifération des oulémas et sa diffusion radiotélévisée à travers un large éventail d'émissions islamiques. La répartition géographique des mosquées s'est densifiée pour s'adapter à la fréquentation plus soutenue des pratiquants de plus en plus nombreux. Les mosquées ont connu un processus de modernisation dans leur architecture, d'inspiration orientale, plus imposante et mieux travaillée, une décoration intérieure plus riche avec moquettes au sol et sur les murs, tableaux scintillants sur lesquels sont inscrits des versets du coran ou le premier pilier de l'islam, la climatisation de plus en plus de rigueur et un service religieux diversifié. Ces changements ont fait de la mosquée un lieu agréable, mais aussi un espace de rencontre et de socialisation.

Le phénomène des « prières m'as-tu-vu », ou de façon plus générale de l'accomplissement ostentatoire des obligations religieuses, s'est développé à grande échelle et touche indistinctement les deux sexes. Fréquenter telle ou telle mosquée est devenue un signe de prestige social. Concrètement, il s'agit de retrouvailles dans les mosquées entre amis ou collègues durant les horaires des prières. Ces rencontres, auxquelles n'échappent pas les membres du gouvernement, peuvent impliquer parfois des responsables hiérarchiques et leurs subordonnés ou leurs courtisans venus spécialement dans le but d'établir de meilleurs contacts et des rapports cordiaux dans une ambiance détendue et « pieuse ». Prier dans la même mosquée que son ministre ou que son responsable - et surtout en tâchant de se faire remarquer - fait partie d'une stratégie de consolidation de son capital social et professionnel. La fréquentation se fait aussi en famille complète. Le phénomène touche également le pèlerinage à la Mecque qui attire de plus en plus de jeunes. L'accomplissement procure au pèlerin le titre de *Haji* et s'en prévaloir est devenu un effet de mode. Des pratiques religieuses - les prières nocturnes durant le ramadan ou les jeûnes en dehors du ramadan - dites secondaires (*sunna*) puisque ne faisant pas partie du bloc obligatoire, prennent un caractère plus contraignant aujourd'hui dans la société djiboutienne et ceux qui ne les respectent pas font l'objet de critiques. Les lieux de culte remplissent ainsi de nouvelles fonctions sociales et se trouvent mis au service des besoins plus immédiats. Certes, la pratique de l'islam s'est généralisée mais a perdu en consistance et en profondeur ; elle est dédiée à l'atteinte d'objectifs précis. D'ailleurs, un pratiquant sera toujours mieux considéré et bénéficiera d'un meilleur *a priori* sur le plan social et professionnel.

Ce retour à la religion des Djiboutiens se justifie différemment selon les groupes. Pour les personnes des « classes moyennes » et aisées, les motivations semblent plus superficielles et procèdent d'un effet de mode. C'est aussi une façon de se donner bonne conscience et de remercier accessoirement le bon dieu de ses bienfaits. D'ailleurs, les belles et confortables mosquées sont localisées dans les quartiers de cette catégorie. En revanche, pour les plus démunies, il s'agit d'une échappatoire afin d'oublier la précarité de leur situation économique et sociale. L'intensification de leur pratique de la religion rentre dans leur quête d'une valeur-refuge qui leur permettrait de relativiser leur condition.

La religion leur procure un soulagement spirituel, réponse à leur désillusion face à la société et à l'État.

Dans cet engouement des Djiboutiens pour l'islam, les multiples mouvements religieux – *tabligh*, salafiste, oulémas modernes – qui quadrillent la société ont joué un grand rôle. Ils ont facilité la compréhension de la religion, participent à leur manière à la rééducation islamique de la société et arrivent à toucher à travers leur prédication un large public. L'activisme de ces religieux a permis à beaucoup de renouer avec une pratique soutenue de la foi. Les femmes sont les plus concernées par cette nouvelle religiosité. Plus assidues et plus friandes des conférences religieuses, appelées *muhadaro*, elles rattrapent leur longue marginalisation religieuse qui allait de pair avec leur ancien statut social. Si le *Tabligh* attire un public masculin, plutôt francophone, issu de la bourgeoisie commerçante, des milieux défavorisés et des cadres, les oulémas modernes ratissent large en dehors des arabisants et ont séduit une partie des enseignants francophones et surtout une grande majorité des femmes. D'autres tendances islamiques - les soufis, les salafistes ou l'idéologie des *Ahbash*, importée du Liban et d'Éthiopie - opèrent de façon très discrète dans la société sans toutefois attirer grand monde.

Au-delà de ces considérations, plus globalement, un besoin de renforcement de la foi islamique, jugé indispensable, se ressent chez les Djiboutiens. Il apparaît comme un moyen de s'identifier à cet ensemble, l'*oumma*, qui transcende tous les clivages et est perçu comme unique chemin pour évoluer dans un contexte où la mondialisation fait peser beaucoup d'incertitudes. Ce retour social aux valeurs profondes de l'islam comme moyen d'apaisement psychologique et unificateur a été très tôt perçu par l'État.

II. La récupération de l'islam par l'État

Les références islamiques dans l'action des gouvernants sont anciennes. Mais depuis une quinzaine d'années, la nouveauté réside dans l'incorporation de l'islam en tant qu'outil de l'argumentaire politique, la mise en place d'un ensemble d'institutions et d'instruments pour encadrer le religieux et la volonté étatique de mieux valoriser l'enseignement arabo-islamique. Cette situation a démarré dans la phase de transition du pouvoir entre Hassan Gouled Aptidon¹⁵ et Ismail Omar Guelleh qui s'est étalée de la fin de la guerre civile en 1994 à 1999. Le modèle social d'alors et les institutions héritées de la colonisation ont trouvé leurs limites dans l'éclatement d'une guerre civile à caractère ethnique. La nécessité de faire appel à des valeurs plus autochtones et fédératives a conduit naturellement les gouvernants au choix de l'islam pour défaire l'image d'un monopole ethnique du pouvoir. L'islam a été perçu comme le facteur idéal du renforcement de la cohésion nationale fragilisée par les affrontements.

Au lendemain de la guerre civile de 1991-1994 qui a opposé le gouvernement, à dominante somali, et la rébellion afar du Front pour la Restauration de l'Unité et de la Démocratie (FRUD), la recherche des valeurs transcendant les clivages ethniques a conduit le principal aspirant à la succession de Hassan Gouled Aptidon à mobiliser l'islam et les oulémas dans sa conquête du pouvoir.

A. L'utilité électoraliste de l'islam et des oulémas

Au sortir de la guerre civile en 1994, le pays est ruiné sur le plan économique et fait face à un douloureux programme d'ajustement structurel imposé par les institutions financières internationales (FMI et Banque mondiale). L'État n'arrive plus à payer les salaires des fonctionnaires et à honorer ses contrats auprès de ses fournisseurs. Le pouvoir en place, vieillissant, issu de la lutte pour l'indépendance, n'est plus en phase avec les aspirations démocratiques de la population et la nouvelle Constitution de 1992 rompt avec le système de parti unique en mettant en place un multipartisme limité à quatre partis politiques¹⁶. Sur le plan social, la pauvreté et le chômage de masse se

¹⁵ Premier président de la république de Djibouti (1977-1999).

¹⁶ Le RPP (rassemblement populaire pour le progrès, ancien parti unique), le FRUD (front pour la restauration de l'unité et de la démocratie), le PRD (parti du renouveau démocratique) et le PND (parti national démocratique).

conjuguent aux tensions entre les deux principales communautés suite aux affrontements armés. C'est dans ces circonstances que se déroule la bataille pour la succession du président Hassan Gouled Aptidon avec un net avantage pour le candidat du parti au pouvoir, Ismail Omar Guelleh¹⁷, qui bénéficie du soutien du sortant. Avant les élections présidentielles de 1999 (qui l'opposent au second tour au candidat de l'opposition, Moussa Ahmed Idriss), Guelleh avait déjà réussi à contrôler de façon officieuse des pans entiers de l'État. Il se préparait à prendre le pouvoir depuis au moins cinq ans et a développé dans sa stratégie de conquête des relations étroites avec les milieux religieux et les arabisants.

Ses principaux conseillers ont retenu l'islam comme étant la seule référence capable de rassembler les Djiboutiens derrière sa candidature. Dans cette optique, les oulémas modernes et les arabisants sont considérés comme la frange de la société djiboutienne en mesure de concourir à la construction de cette image islamique du candidat Guelleh. Il devait se poser en candidat de tous les Djiboutiens, au-delà de l'ethnie, du clan ou de la langue. Il est jeune, à peine la cinquantaine, parle français et arabe, connaît les préoccupations communautaires grâce à ses fonctions dans le renseignement et son rôle officieux dans les négociations de paix. Toutefois, il fallait également le rendre plus crédible face à des adversaires qui se prévalaient de la symbolique de la lutte contre la colonisation.

En 1998, bien avant le début de la campagne électorale, sur son initiative, le journal arabophone *Al Qarn*¹⁸ est créé sur le modèle de *La Nation*¹⁹ à la fois pour combler le vide en informations nationales en langue arabe et surtout pour servir de plateforme d'attraction pour la jeune élite arabisante qui commence à émerger. Cette dernière de plus en plus importante se trouve marginalisée dans un système administratif et économique dominé par les francophones. Les leaders des arabisants, dont le cheikh Abdourahman Souleiman Bachir, sont sollicités dans la mobilisation électorale en faveur du candidat à la présidence, Ismail Omar Guelleh, qui leur promet de mieux valoriser leurs compétences s'il est élu. Ainsi, un nouveau type de discours politique empreint de références islamiques, insistant sur le rôle central que devrait jouer l'islam dans la société djiboutienne et commençant par le salut islamique et la *bismillah* (Au nom de Dieu Le Clément et Le Miséricordieux) se fait jour dans les prises de paroles publiques du candidat. Cela contraste avec le caractère très laïc de la politique djiboutienne sous Gouled héritée de la France et compatible avec la tradition bédouine. Guelleh se pose en candidat de la réhabilitation de l'islam et de ses porteurs dans la société djiboutienne. Ce qui était considéré comme relevant uniquement de la stratégie électorale se révélera un instrument de gouvernance beaucoup plus sérieux et plus profond.

B. L'institutionnalisation de la religion

Sous la présidence d'Ismail Omar Guelleh, l'islam et la langue arabe deviennent des atouts indispensables à la fois pour gouverner une société minée par les tensions interethniques, pour asseoir solidement son pouvoir et pour conforter l'arabité de Djibouti auprès des pays arabes et ainsi bénéficier des aides et investissements nécessaires pour relancer la machine économique. Cependant, il ne suffit pas seulement que le Chef de l'État s'exprime en arabe²⁰, pour mieux convaincre, il faut que cela se reflète dans la marche de l'État.

L'institutionnalisation de l'islam, son « étatisation »²¹, sa « bureaucratisation »²² ou encore la « normalisation de la religion par l'État »²³ a commencé avec l'arrivée d'Ismail Omar Guelleh au pouvoir en 1999. Cette nouvelle ère du contrôle du spirituel par le temporel a été inaugurée par la création

¹⁷ Il occupait les fonctions de directeur du Service de la Documentation et de la Sécurité (SDS, service de renseignement djiboutien) et de chef de cabinet du président de la république.

¹⁸ La corne en arabe.

¹⁹ Journal d'information gouvernemental en langue française.

²⁰ Le très francophile Hassan Gouled Aptidon, toujours flanqué d'un interprète, faisait ses discours en français dans les sommets de la Ligue des États arabes. Ce qui était considéré comme un sacrilège dans cette institution.

²¹ Kepel, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, 84.

²² Coulon, *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire*, 84.

²³ *Ibid.*

d'un ensemble d'institutions étatiques et d'autorités²⁴ en charge de la gestion et de l'organisation des affaires islamiques. Ainsi, un département ministériel en charge des affaires musulmanes voit le jour dans le premier gouvernement formé au lendemain de l'élection d'Ismail Omar Guelleh à la présidence du pays. L'ancienne Direction des Affaires musulmanes du ministère de la Justice est transformée en Ministère Délégué des biens Wakfs et des Affaires musulmanes.²⁵ Ce ministère devient le point focal gouvernemental du culte religieux et l'organisateur de tous les événements à caractère islamique (fêtes musulmanes, ramadan, pèlerinage, enterrements, etc.). Certains imams et muezzins des mosquées deviennent des fonctionnaires de l'État. Les biens de mainmorte (*wakfs*), qui représentent des rentrées financières non négligeables, deviennent *de facto* la propriété de l'État avec leur mise sous tutelle du ministère des Affaires musulmanes. En 2008 est créé un ministère des Affaires musulmanes et des biens *Wakfs* à part entière et en 2013, après l'engagement politique des oulémas modernes, ses attributions sont élargies à la culture²⁶, une façon de circonscrire la place de l'islam souhaité par l'État.

L'islam officiel en gestation s'est doté en 2004 du Haut Conseil Islamique représentant la plus haute autorité de l'islam « djiboutien ». Placé sous la présidence du ministre des Affaires musulmanes, le HCI émet un avis sur toutes les questions relatives à la pratique de la foi musulmane dans le pays en tenant compte des réalités socioculturelles djiboutiennes. Il est composé de la Haute Instance de Fatwa, du Comité de la Da'wa et de l'orientation islamique (éducation et prédication islamiques) et du Conseil des mosquées.²⁷ Il remplit des objectifs plus politiques en tant que « gendarme islamique »²⁸ du gouvernement : promouvoir un islam propre ; se prémunir contre les dangers de l'islamisme importé, prévenir les dérives religieuses et mieux maîtriser la dimension morale et culturelle de la société par le biais de l'islam.

De plus, la fondation Diwan-Az-Zakat, créée en 2004 par le gouvernement²⁹, est quant à elle chargée, selon ses statuts, de « mettre en application le principe de l'obligation de la *zakat*³⁰ » et de « procéder à la collecte, à la gestion et à la distribution des revenus de la *zakat* aux ayants droits ». Elle dépend de la présidence de la république et du ministère des Affaires musulmanes. Il s'agit de capter une partie des revenus des musulmans djiboutiens aisés destinés à la *zakat* et ainsi mettre l'islam au service de la lutte contre la pauvreté.

En parallèle de ces institutions nouvellement créées, les tribunaux de la charia qui opéraient bien avant la colonisation sous une forme beaucoup plus rudimentaire, ont connu un renouveau de leur rôle avec la mise en place en 2002 du nouveau code de la famille basé à plus de 90% sur la loi islamique, la charia.³¹ En 2003, la réorganisation des tribunaux de la charia prévoit trois niveaux de juridictions toutes localisées dans la capitale : le tribunal du statut personnel de première instance, la chambre d'appel du statut personnel et une autre chambre au sein de la Cour suprême. Le tribunal de la charia est surtout compétent pour toutes les questions relatives au statut personnel (mariage, divorce, filiation, garde des enfants, tutelle, pension alimentaire, succession, etc.).

Ces différentes structures ont donné une armature institutionnelle islamique à l'État. Toutefois,

²⁴ Cf. l'article de Gaborieau et Zeghal, « Autorités religieuses en islam ».

²⁵ Décret n°99-0059/PRE du 12 mai 1999 portant nomination des membres du Gouvernement et fixant leurs attributions.

²⁶ Hamoud Abdi Souldan, soupçonné de connivence avec les oulémas qui ont rejoint l'opposition, perd en 2013 le portefeuille du ministère des Affaires musulmanes et des biens Wakfs en faveur de Aden Hassan, un spécialiste de la culture somali.

²⁷ Cf. Décret n°2004-0193/PR/MDCBW du 11 octobre 2004 Portant Création et Organisation du Haut Conseil Islamique (H.C.I.).

²⁸ C. COULON, *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire*, 81.

²⁹ Elle a un fonctionnement pour le moins ambigu dans la réalité. Bien qu'elle se proclame comme une personne morale de droit privé à but non lucratif, elle est créée par le gouvernement qui nomme également ses responsables.

³⁰ L'aumône ou l'assistance aux plus démunis est le quatrième des cinq piliers de l'islam avec l'attestation de l'unicité de Dieu et Mohamed est son prophète, la prière, le jeûne du ramadan et le pèlerinage à la Mecque.

³¹ Entretien avec un magistrat du tribunal de la charia, le 15 février 2014 à Djibouti. L'administration coloniale avait tenté de supprimer les tribunaux de la charia mais sans succès au vu de la complexité et de l'incompréhension des situations afférentes au statut personnel des indigènes.

l'étatisation de l'islam ne saurait aboutir sans accorder une importance toute particulière à la production et à la valorisation d'une élite capable de piloter ce changement.

C. La promotion de l'enseignement arabo-islamique

La création de la première madrasa djiboutienne, Madrasa al-Nagah al-islamiyya – Nigahia, d'envergure remonte à 1931.³² Elle est le fait d'un commerçant djiboutien d'origine yéménite, Ali Mohamed Coubèche qui, dans un double objectif d'échapper à l'école coloniale supposée aux mains des missionnaires³³ et d'offrir une instruction aux enfants du pays, a mis en place la madrasa franco-arabe. À côté du tissu des petites écoles coraniques, les *malcaamad*³⁴, dont l'objectif principal est essentiellement tourné vers l'apprentissage des 30 chapitres du saint coran, l'école franco-arabe - qui deviendra plus tard l'école franco-islamique et accueillera même un effectif plus important que les écoles coloniales prises individuellement³⁵ - offrait un enseignement classique qui dépassait largement le cadre de la religion musulmane en proposant à ses élèves une initiation à la langue française. D'autres madrasas de moindre importance ont existé à cette époque, parmi lesquelles « Al-Madrasa al-Fallah al-islamiyya ».³⁶

Au lendemain de l'indépendance, seront créés l'école irakienne (1978), remplacée par l'école yéménite, et l'institut islamique saoudien (1981).³⁷ Ces madrasas dispensent un programme scolaire calqué sur celui des pays dont elle porte le nom (Arabie Saoudite, Yémen). Elles constituent aujourd'hui encore une alternative à l'école publique et jouent un « rôle de substitut fonctionnel ». ³⁸ Le choix de la scolarisation dans les madrasas ou à l'école publique dépend des parents.³⁹

Bien que leur curricula échappe toujours au ministère de l'Éducation nationale, elles bénéficient mieux que par le passé d'une considération étatique et d'une équivalence de leur baccalauréat, reconnu depuis 2003, avec celui délivré par l'école publique. Ses étudiants peuvent intégrer l'université de Djibouti au sein de laquelle des filières arabisantes (langues étrangères appliquées, comptabilité et gestion, administration, etc.) ont été spécialement conçues pour absorber ceux parmi ces derniers qui n'ont pas la possibilité de poursuivre dans les universités arabes. Également, leurs étudiants les plus brillants bénéficient des bourses d'études du gouvernement djiboutien à l'instar de leurs homologues bacheliers des lycées publics. D'après les chiffres de l'année scolaire 2007-2008 du ministère de l'Éducation nationale et de l'Enseignement supérieur, les effectifs des élèves des madrasas représentent 36% du préscolaire, 8% du primaire, 7% du moyen et 18% de l'enseignement secondaire général (lycée). On dénombre une quarantaine⁴⁰ de madrasas de tous les niveaux scolaires dont l'écrasante majorité, sauf trois établissements, est détenue par des nationaux.

La valorisation de l'enseignement arabo-islamique se poursuit également par une politique de discrimination positive pour le recrutement des arabisants dans la fonction publique et par une

³² Dubois et Penel, *Saïd Ali Coubèche, la passion d'entreprendre : témoin du XXe siècle à Djibouti*, 38.

³³ Cette idée est restée présente dans l'esprit des musulmans djiboutiens malgré la loi de 1905 pour la séparation de l'Église et de l'État qui a été appliquée également à l'instruction dans la colonie. De même, la laïcité de l'instruction préconisée par la loi est demeurée incomprise par les autochtones.

³⁴ Cf. Pour une description détaillée de la place des *malcaamad* chez les somalis lire Mohamed-Abdi, « Retour vers les «dugsi,» écoles coraniques en Somalie ».

³⁵ Cf. pour un aperçu plus global sur l'école à Djibouti durant cette période lire le livre de Penel, *Documents pour une histoire de l'école à Djibouti: première période : 1885-1922*.

³⁶ Rouaud, « Pour une histoire des arabes de Djibouti, 1986-1977 », 335.

³⁷ Elle a fermé ses portes après la première guerre du golfe et à la place l'école yéménite sera créée. L'institut islamique saoudien sera complété à la fin des années 80 par l'école saoudienne avec une spécialisation propre pour chaque établissement : le premier dispense un enseignement uniquement littéraire et religieux et le second s'est spécialisé dans les filières scientifiques.

³⁸ Otayek, « L'affirmation élitare des arabisants au Burkina Faso : enjeux et contradictions », 237.

³⁹ Cf. Solomon Tsehaye, « Choix d'écoles à Djibouti. Une liberté sous contraintes ? » pour une analyse socio-psychologique de ce choix. Mise à part un début fort approximatif sur le contexte général djiboutien, cet article offre dans sa deuxième partie une bonne analyse sur les motivations des parents dans l'instruction de leur progéniture.

⁴⁰ Département d'État des États-Unis, *Rapport international sur la liberté religieuse à Djibouti*, 2.

meilleure prise en compte dans les programmes de l'école publique. Depuis les Etats Généraux de l'Éducation de décembre 1999, l'État a décidé de renforcer l'enseignement de l'arabe dans les établissements publics. Il ne s'agit plus seulement d'étudier l'arabe en tant que langue vivante mais de l'étendre à une éducation islamique plus large (morale et comportement islamiques, instruction civique, coran, techniques de prière, etc.) dès la classe de 3ème année à l'école primaire. Le soin de l'éducation islamique des jeunes djiboutiens jadis aux mains des parents devient ainsi l'affaire du gouvernement. Par l'incorporation de ce type d'enseignement dans les curricula de l'école publique, l'État espère séduire une partie des parents - inquiets du caractère laïc des programmes publics et de leur insuffisance - et réduire la tentation d'une alternative dans les madrasas toujours en dehors de son contrôle. Des guides pédagogiques et des manuels scolaires sur l'éducation islamique sont élaborés par le ministère de l'Éducation nationale et mis à la disposition des enseignants d'arabe dont le statut juridique s'est amélioré en passant de contractuel à fonctionnaire de plein droit. L'État avait prévu également de réguler et d'harmoniser les programmes de l'enseignement dans les établissements privés en langue arabe en les conformant aux objectifs officiels mais sans succès jusqu'à présent.

De fait, le contrôle de l'instruction arabo-islamique est devenu une priorité pour le gouvernement qui espère ainsi étendre sa mainmise sur la religion au détriment des oulémas.

III. Les oulémas modernes entre affirmation sociale et devoir religieux

La première promotion de Djiboutiens diplômés de l'université égyptienne Al Azhar est retournée au pays en 1986. Plus tard, d'autres sortiront des universités saoudiennes, yéménites, soudanaises ou irakiennes et petit à petit se formera une élite arabisante consciente de sa particularité linguistique et sociale dans un système dominé par les francisants et encore sous l'influence de la puissance coloniale.

A. La marginalisation des arabisants⁴¹

Le contexte national est largement en faveur des francophones qui dominent tous les échelons de la haute administration et du commerce. Ils tiennent les rênes des sphères politique, économique et sociale du pays en reléguant les arabophones à des emplois et des postes subalternes. Il ne s'agit pas seulement d'une simple différence linguistique apparente, mais de ses conséquences inégalitaires en termes d'accès à l'emploi, de considération sociale ou de statut au sein de la société djiboutienne. Cette situation, non délibérée, est le fruit de l'histoire ; elle est née de la colonisation française qui a façonné le paysage linguistique et laissé en héritage le français comme principale langue d'enseignement et de travail. Ce choix des circonstances et le système institutionnel qui en découle ont fait que Djibouti compte plus de francophones que d'arabophones. Cela a entraîné une prééminence du français comme langue officielle et condition nécessaire d'accès aux meilleurs emplois. Les arabisants ne bénéficient pas de la même considération que les francisants. Ils font l'objet d'une discrimination qui fait qu'ils sont souvent sous-représentés dans les postes à responsabilité et ne disposent pas d'un statut social reconnu. Leurs compétences et leurs potentiels sont mis en doute. Ils sont pénalisés par un enseignement arabe qui, portant une grande attention aux sciences islamiques, est incompatible avec les exigences du marché de l'emploi d'une économie djiboutienne dominée par le secteur tertiaire et dont l'État est le principal pourvoyeur de travail à travers la fonction publique et les entreprises parapubliques (activités portuaires et télécoms). Leurs opportunités d'insertion professionnelle sont limitées.

⁴¹ Cette partie reprend une partie de notre réflexion, sous forme d'article de presse, sur l'antagonisme entre les deux groupes linguistiques à Djibouti publiée en 2010 sous les titres « Duel arabisants-francisants : quels vainqueurs ? » et « « Duel arabisants-francisants : quels vainqueurs ? Il » dans les colonnes du quotidien *La Nation*. La parution du premier article, accompagné d'une caricature représentant deux compétiteurs masculins visiblement habillés différemment, a suscité des réactions houleuses de la part des arabophones. Cela a permis de constater l'existence d'un clivage réel entre les deux groupes et un profond mécontentement des arabisants.

Dans l'imaginaire social, les facteurs d'exclusion sont multiples : la religion et l'arabe sont considérés comme rétrogrades compte tenu de la situation des pays arabes en général et surtout de ceux qui sont proches de Djibouti (Yémen et Arabie Saoudite) ; un enseignement plus porté sur les sciences religieuses et la piété est inutile dans une époque moderne où les soucis sont plus actuels⁴² ; l'association de l'arabisant à la figure du *waadad* ; la précarité économique des arabisants (train de vie austère, tenue vestimentaire démodée, fréquentation limitée à la madrasa, aux lieux de culte ou au salon de thé populaire) et le manque d'un ancrage urbain ancien. Les seuls rôles que la société accepte de leur attribuer sont l'enseignement de l'arabe et du coran et le prêche. Des activités mal ou non rémunérées.

De plus, étudier en arabe ou en français n'est pas seulement synonyme d'acquisition de connaissances, mais chacune de ces langues véhicule, implicitement, à travers son apprentissage une culture, une manière d'être et des perceptions différentes. La même question est différemment interprétée et abordée suivant qu'on est arabisant ou francisant. Par essence même, une langue, quelle qu'elle soit, constitue le vecteur d'idéaux particuliers et porte en elle des valeurs propres. Si la culture arabe est intrinsèquement porteuse des préceptes islamiques sur lesquels les deux groupes linguistiques partagent un même sentiment du fait de leur foi islamique, il n'en demeure pas moins que les francisants sont imprégnés de valeurs occidentales contrairement aux arabisants. C'est autour de cet apport occidental supplémentaire pour les francisants et l'ouverture des arabisants sur les multiples idéologies à connotation islamique (auxquelles les premiers n'ont pas d'accès privilégié) que se cristallise encore davantage la divergence des points de vue entre les deux groupes.

Pour les arabisants, rien ne justifie cette distorsion sociale et économique permanente qu'ils subissent tout en ayant les mêmes qualifications et les mêmes droits que les francisants. Désormais, ils aspirent à une plus grande prise en compte de leurs aptitudes et une rectification des rapports déséquilibrés auxquels ils ont été soumis longtemps. Conscients qu'en dehors de leurs propres moyens d'action, aucun acteur, et encore moins l'État, architecte et gardien de ce système, ne viendrait inverser cette tendance, les arabisants ont entamé un long processus d'adaptation aux réalités locales en usant du seul instrument à leur disposition : l'islam.

B. Al Birri : un outil d'adaptation et un instrument pour investir le champ social

Les oulémas ont développé une intense activité caritative à travers l'Association Al Birri Charitable⁴³ créée en avril 1994 en pleine guerre civile. Sa première grande intervention a coïncidé avec les circonstances des crues de l'oued d'Ambouli qui sépare la capitale du pays de sa banlieue populaire et des inondations consécutives. L'inondation du 21 novembre 1994 a touché les quartiers environnants du lit de l'oued. Des milliers de personnes ont perdu leur habitation et leurs moyens de subsistance. Dans un contexte d'affaiblissement des structures étatiques pour cause de guerre civile, Al Birri mobilise des ressources collectées auprès de la bourgeoisie locale et fait appel à la solidarité islamique. Le succès de ce premier fait d'armes donne une solide crédibilité à l'ONG auprès des Djiboutiens et des partenaires internationaux. L'association intervient dans le social, l'éducation, la santé et l'hygiène et la promotion de la femme en se posant en intermédiaire entre les gens aisés et ceux qui sont dans le besoin.

Aujourd'hui, c'est la plus importante des ONG djiboutiennes en termes d'activités, la plus respectée ; reconnue à la fois par le gouvernement, la société djiboutienne et les bailleurs de fonds. Elle est surtout considérée comme la plus indépendante. Au fil du temps, elle est devenue un mastodonte de la société civile dans la promotion d'une vision islamique des liens sociaux à travers ses projets de lutte contre la pauvreté et de « rééducation islamique » de la société. Elle est propriétaire de deux établissements scolaires privés : l'école Al Birri (préscolaire et primaire) et Anawawi (de la

⁴² Comme le dit si bien Solomon Tsehaye : « ... l'école française sert d'instrument de promotion individuelle, de capitalisation des savoirs utiles et de reproduction du marquage social. La *madrasa* sert quant à elle d'instrument de promotion collective et d'élévation spirituelle qui ne correspond pas aux attentes actuelles modernes d'obtenir et d'assurer des fonctions dans des catégories socioprofessionnelles spécifiques ».

⁴³ Il existe d'autres associations islamiques de moindre importance telle qu'Amal.

maternelle au baccalauréat) qui totalisent un effectif de plus de mille élèves issus de familles de la « classe moyenne ».⁴⁴ L'enseignement se fait en français mais, selon un parent d'une élève, l'apprentissage de la langue arabe et de la religion est très riche et plus poussé. Sa fille, en première année à l'école Al Birri, porte le voile conformément au règlement de l'école et reçoit une éducation islamique qui aurait été difficile à combler autrement. Enseignant dans le public, il juge que les écoles de l'ONG dispensent une instruction complète et de meilleure qualité pour des droits de scolarité d'en moyenne 100\$ par mois.

Egalement, dans l'enceinte de son siège qui fonctionne à l'instar d'un centre culturel⁴⁵, elle organise régulièrement des formations, des conférences-débats, des concours de mémorisation du coran pour les adolescents et les abonnés peuvent bénéficier des services de sa bibliothèque d'une capacité de 5000 ouvrages dont 1500 sont en arabe.⁴⁶ Des programmes d'alphabétisation et de renforcement de la connaissance de l'islam et des formations (broderie, poterie, couture, cuisine) à destination des femmes sont offerts gratuitement, parfois accompagnées du matériel de travail pour démarrer une activité génératrice de revenu. Plusieurs membres ou sympathisants d'Al Birri ont ouvert leurs propres écoles privées en s'inspirant de la recette qui a fait le succès de l'ONG.

Les méthodes d'Al Birri, son mode d'action et les comportements de certains de ses principaux leaders, anciens étudiants des universités arabes, rappellent le modèle de l'organisation des Frères musulmans. Il n'a pas été établi de lien direct avec l'organisation égyptienne et ils ne se réclament pas ouvertement d'elle mais la volonté de reproduire son modèle est perceptible. Djibouti a rarement représenté un intérêt particulier pour les Frères égyptiens qui ont toujours eu de solides relais en Somalie voisine. Mais il n'est pas impossible que la position des Somaliens représentants des Frères dans la Corne de l'Afrique et les liens amicaux tissés entre étudiants somalophones djiboutiens et somaliens dans les universités arabes (au Soudan et en Egypte) nourrissent des relations indirectes entre oulémas modernes djiboutiens et les Frères musulmans égyptiens. Du reste, figurent parmi ses partenaires quelques institutions panislamiques et des ONG du monde arabo-islamique. Ce qui n'est pas étonnant pour une organisation caritative.

Ces activités - loin d'être exhaustives - montrent l'investissement de l'ONG dans la société djiboutienne et son rôle incontournable. L'association Al Birri a su séduire au-delà des arabisants⁴⁷ et gagné son prestige sur le terrain social. Elle symbolise l'activisme social et religieux des oulémas modernes et donne un caractère organique, à elle seule, à leur ambition.

C. L'islam comme moyen d'affirmation sociale

Comme évoqué dans la première partie de ce travail, les arabisants, de par leur connaissance de la religion, vont se construire un statut social d'oulémas modernes - connaisseurs de l'islam, capables de l'interpréter selon l'époque actuelle - en canalisant leurs critiques à l'endroit des cheikhs traditionnels. En dénonçant une pratique de l'islam emprunte d'une tradition bédouine soufie marquée par le culte anthropolatrique et un apprentissage sommaire de la religion basé sur une lecture littérale du coran, les arabisants ont décrédibilisé les *waadado* auprès des masses. Ils ont remis en cause des pans entiers de l'exercice de la foi en les qualifiant de *bid'ah* (hérésie), de nouveautés introduites par les *waadado* et éloignées des versets du coran et des hadiths. Les *waadado*, quoique impopulaires mais crédités d'une certaine légitimité mi-religieuse mi-traditionnelle, étaient perçus par les arabisants moins comme des concurrents qu'un obstacle qui se dressait entre eux et la société, les

⁴⁴ Il faut souligner qu'Al Birri précise le ciblage de cette catégorie de la société pour ses écoles sur son site Internet : « Nous voulons dispenser la meilleure pédagogie d'apprentissage, le meilleur enseignement pour les classes moyennes de la société djiboutienne ». Lien : http://www.ong-albiri.dj/index.php?option=com_content&view=article&id=79&Itemid=74.

⁴⁵ A côté de l'Institut Français Arthur Rimbaud (rattaché à l'ambassade française à Djibouti) et d'un embryon de centre difficile d'accès dans l'ambassade américaine, c'est le deuxième à Djibouti en termes de capacité et le seul centre culturel entièrement à l'initiative de nationaux.

⁴⁶ Site Internet de l'ONG, http://www.ong-albiri.dj/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=29&Itemid=72, consulté le 26 février 2014.

⁴⁷ Dans l'imaginaire populaire c'est une association d'arabophones mais en réalité beaucoup de ses leaders sont francisants. Le plus souvent ces derniers ont une très bonne maîtrise de la langue arabe et de la religion. La dérision populaire la qualifie d'association des *waadado* ou des « non consommateurs de khat ».

empêchant d'établir un monopole absolu sur la religion. L'objectif des arabisants était de susciter une disgrâce populaire des cheikhs traditionnels pour se poser en « référent de substitution légitime » et provoquer ainsi « un transfert de légitimité en leur faveur ». ⁴⁸

Ils font de la religion une affaire de spécialiste nécessitant un haut niveau de maîtrise des sciences islamiques et une bonne connaissance de l'*oumma* et de la société djiboutienne. Ils introduisent un nouveau type de prêche qui use des moyens modernes de communication (télévision, radio, internet, cassettes et CD pré-enregistrés vendus sur le marché, etc.), adapté aux situations les plus diverses du moment, pouvant se tenir dans les lieux de cultes habituels et en dehors et ciblant un public très large. La pratique religieuse devenue assez mécanique et banale connaît par conséquent un renouvellement impulsé par les universitaires arabophones et réveillant la curiosité de la société. Désormais, seuls sur le devant de la scène religieuse - les cheikhs traditionnels n'ayant pas survécu à la vindicte populaire qui les accusait d'ignorance et de tromperie - ils passent d'un statut de simples arabisants à celui d'intellectuels religieux, ou mieux encore, à celui d'oulémas modernes.

Ils organisent régulièrement des conférences islamiques en différents endroits (mosquée⁴⁹, local associatif, résidence privée, enceinte d'une école, télévision et radio d'État) faisant sortir l'islam du cercle restreint des lieux de culte. Ces conférences rompent avec les traditionnels prêches religieux. Les thèmes sont variés, choisis avec beaucoup de soin et calqués sur l'actualité et les ressentis des fidèles du moment dans une perspective mondiale qui englobe l'*oumma*. Ils peuvent porter sur des sujets sociaux du quotidien, sur une question de politique internationale ou sur des interrogations économiques et financières. Les thèmes peuvent être par exemple : « Comment vivre avec sa foi aujourd'hui ? » ; « L'islam et la sexualité dans le couple » ; « Harmoniser travail et prière » ; « Le bon usage de ses gains » ; « La répartition équitable et le partage dans l'islam » ; « L'opération plomb durci et les faiblesses de l'*oumma* » ; « La démocratie et l'islam ». Ces interventions, très appréciées par les Djiboutiens, réunissent un large public (hommes, femmes, jeunes) et donnent lieu à des débats.⁵⁰ Les hadiths centrés sur la vie des fidèles, les questions-réponses et les débats rompent avec une tradition de prêches monologues strictement religieux et parfois éloignés des préoccupations de la vie moderne. Ces hadiths socioreligieux ambitionnent de répondre à tous les questionnements des fidèles pour allier foi et modernité.

Dans un contexte de marasme économique et d'incertitude, sans apporter de solutions concrètes, la mouvance islamiste administre à travers ses conférences une thérapie mentale qui soulage l'esprit tourmenté de sa clientèle prête à accepter la relativisation de ses malheurs et la promesse d'un lendemain meilleur ici, par l'action militante, et dans l'au-delà, par la dévotion. Le glissement du discours religieux vers le militantisme politico-religieux n'est pas immédiatement perceptible mais agit à moyen terme comme un puissant levier galvaniseur des foules. Deux conséquences découlent de la répétition de ce type de discours : l'identification du système et du régime en place comme source de tous les problèmes sociaux, économiques et moraux de la société et la culture d'une sympathie à l'égard des oulémas. L'action fantasmée dans ce cas de figure ne peut prendre que la forme d'un soulèvement de masse, d'une révolution populaire conduite par ces mêmes oulémas. La construction mentale est portée à une simplification extrême de la réalité : la désignation d'un ennemi et l'impérieuse nécessité d'agir. Agir vite de façon collective en évitant d'emprunter les voies légales, car obstruées par les éléments répressifs du régime, tout comme la concertation est considérée totalement vaine mais en privilégiant une action de masse brutale et ciblée.

⁴⁸ Otayek, « L'affirmation élitaire des arabisants au Burkina Faso : enjeux et contradictions », 243.

⁴⁹ Durant le mois de ramadan, les *tarawih* (prières du soir accomplies uniquement pendant le mois de jeûne) donnent lieu à des grands rassemblements dans des espaces libres tels que des terrains de sport. Les pratiquants sont de plus en plus nombreux en cette période et les capacités des mosquées se trouvent largement dépassées. Ces longues nuits de ramadan offrent aux oulémas modernes l'occasion de déployer leur talent purement religieux à travers la conduite de la prière entrecoupée par des prêches savants fort instructifs sur l'accomplissement adéquat des obligations islamiques durant le mois béni.

⁵⁰ La forme se rapproche de la conférence universitaire à la seule différence que la référence dominante reste l'islam.

IV. L'islamisme à Djibouti : phénomène réel ou fantasmé ?

Il n'y a pas de précédent dans l'histoire de la politique djiboutienne d'un mouvement islamiste organisé quels que puissent être ses buts.⁵¹ Les références islamiques opportunément mobilisées ces dernières années par les oulémas modernes et leur soudaine incursion dans une compétition politique relèvent moins d'une stratégie mûrie de prise du pouvoir politique qu'une volonté de mettre à profit un contexte national et international jugé favorable. Le gouvernement a toujours su user de « prévention » pour parer à cette éventualité tout en provoquant maladroitemment l'engagement politique des oulémas.

A. L'engagement politique des oulémas modernes

Contrairement à son prédécesseur, l'actuel président de la république est un fervent pratiquant. Il se rend à la mosquée parmi les fidèles pour assister à la grande prière hebdomadaire du vendredi qui comporte un prêche complémentaire. Les cheikhs traditionnels qui officient dans la mosquée « officielle » ont pris l'habitude d'insister, à travers leur prêche du vendredi, sur les mérites du Chef de l'État en évoquant largement ses réalisations à la tête du gouvernement⁵². C'est une rupture par rapport à la tradition locale des rapports entre islam et politique. Si cette pratique est très courante dans beaucoup de pays arabes, les Djiboutiens n'approuvent pas l'idée de glorifier des politiques dans la mosquée, lieu sacré réservé au recueillement et à l'élévation de l'âme par rapport aux considérations secondaires de ce monde. Mais le parler-politique dans les mosquées se banalise et les oulémas, à leur tour, commencent à politiser leurs interventions dans les lieux de culte. Leur raisonnement a été le suivant : « si le politique veut s'inviter dans la mosquée alors rien ne nous interdirait de parler politique dans nos prêches ». La stratégie, implicitement encouragée par le pouvoir politique, d'atteindre les fidèles à travers les prêches des cheikhs traditionnels, acquis à la cause, s'est retournée contre lui en légitimant indirectement le discours politique des oulémas modernes. Ces derniers plus populaires que les *waadado* ont mis à profit cette brèche pour critiquer les carences des politiques gouvernementales en usant de généralités, de métaphores, d'insinuations sans jamais attaquer ouvertement le gouvernement.

La mosquée est aujourd'hui devenue l'espace par excellence de libération de la parole politique, mais une parole antisystème. A partir de 2010, année de la révision constitutionnelle qui ouvre la possibilité au président sortant de se représenter en avril 2011 pour un troisième mandat, les oulémas occupent désormais la place dévolue à l'opposition déstructurée par près d'une décennie de boycott électoral, l'exil et les dissensions internes. L'évolution de leur discours est significative. Purement religieux au départ, il glisse progressivement, pour ne pas heurter sans doute la sensibilité de l'auditoire ni attirer l'attention du gouvernement, vers un mélange de social et de religieux, puis d'actualité internationale et de religion, abordant enfin la politique nationale et l'islam. Le printemps arabe qui profita aux partis politiques islamistes en Tunisie et en Egypte et les vagues de sursaut populaire dans le monde arabe leur donnent une plus grande confiance face au gouvernement. Ils estiment que la population leur est prédisposée.

En février 2012, aux élections régionales et municipales, la coalition au pouvoir perd la mairie de la capitale face à une liste indépendante de jeunes amateurs en politique. C'est la première fois que l'UMP, dominée par le parti du présidentiel, est battue à des élections. Après une révision de la Constitution par voie parlementaire et les agitations du printemps arabe, cet épisode a fait naître un sentiment général d'infléchissement du pouvoir annonçant une ouverture démocratique. Dans cette ambiance un peu candide, six oulémas décidèrent d'envoyer une lettre, écrite en arabe, au Chef de l'État. En substance, le contenu de la correspondance attirait l'attention du président de la république sur les problèmes socio-économiques des Djiboutiens et sur la nécessité d'une réponse

⁵¹ Ostebo fait référence dans *Islamism in the Horn of Africa. Assessing Ideology, Actors, and Objectives* à un Djibouti Youth Movement qui aurait réalisé des attentats mais en vérité il s'agit d'une confusion avec d'autres événements qui n'ont aucune motivation islamique et le supposé mouvement des jeunes n'a jamais existé.

⁵² Selon la Constitution djiboutienne de septembre 1992, le président de la république est Chef de l'État et Chef du gouvernement.

gouvernementale adaptée et urgente. Le pouvoir s'est offusqué de ce courrier et la réponse fut sans équivoque : « Si vous avez des idées, descendez dans l'arène ». Ils présenteront quelques mois après, auprès du ministère de l'Intérieur, une demande de création d'un parti politique qui sera rejetée immédiatement. Ce geste des oulémas peut être interprété de différentes façons. Pour certains, par sa réponse à la lettre des oulémas, le gouvernement a poussé à bout la patience de ces derniers. Pour d'autres, la fameuse lettre était l'ultime mise en garde des oulémas avant de s'engager ouvertement en politique. Toutefois, ces événements ont motivé le ralliement des oulémas à la coalition de tous les partis politiques de l'opposition, l'USN, fraîchement constituée en janvier 2013 pour prendre part aux élections législatives du mois suivant. Le gouvernement savait pertinemment que les leaders des oulémas lui étaient hostiles depuis au moins 2010 et concoctait une série de ripostes sans que cela ne soit perçu comme des mesures dirigées contre la religion.

B. La politique d'endiguement de l'islamisme par l'État

La Constitution djiboutienne interdit formellement l'identification d'un parti politique à une religion. Mais pour renforcer cette disposition et anticiper sur l'islamisme en gestation, la révision constitutionnelle de 2010 a introduit à l'article 1 que « L'islam est la religion de l'État », alinéa inscrit auparavant dans le préambule.⁵³ Il fallait comprendre que puisque l'islam était la religion de l'État, nul besoin qu'il devienne l'apanage d'un mouvement politique. Toutefois, certains oulémas ont relevé que la suppression constitutionnelle de la peine de mort était contradictoire avec la proclamation islamique de l'État.

Cependant, depuis au moins une dizaine d'années, la persistance - difficilement explicable - de tensions larvées entre les leaders des oulémas et des hautes personnalités politiques éloignait les chances d'un rapprochement serein. Certains oulémas fonctionnaires de l'État, notamment Abdourahman Souleiman Bachir et Abdourahman Barkat God⁵⁴, estimaient être victimes de pressions professionnelles à motivation politique. Également, le gouvernement a tergiversé au cours des années 2000 sur un projet de transformation de la mosquée Al Rahma, située dans le quartier populaire 7 bis et dans laquelle prêchaient les deux Abdourahman, en un centre islamique à l'image de la mosquée-université Al Azhar. Très populaire auprès de la population, à eux deux, ils symbolisaient la fronde des oulémas à l'égard du gouvernement et arrivaient à fédérer au-delà des arabisants.

Lors de la campagne des législatives de 2013, ils réussirent à mobiliser les foules dans les meetings de l'USN. Leurs prises de parole remplies de références islamiques ont déchaîné les passions les plus enfouies. L'appel au soulèvement pour renverser le régime était à peine dissimulé, particulièrement dans les propos d'Abdourahman S. Bachir. Quant à Barkat God, il promettait son sang si les résultats étaient truqués. Le seuil de tolérance et la patience du pouvoir ont ainsi été mis à l'épreuve. La pression céda à la répression.

À l'intérieur de la mouvance islamiste, deux courants se dégagent : le premier est représenté par Abdourahman S. Bachir, partisan d'une prise du pouvoir par soulèvement populaire, et le second soutenu par Hamoud Abdi Souldan⁵⁵ et Omar Ismail⁵⁶ privilégiait une approche progressive d'infé-

⁵³ De l'avis d'un ancien membre de la Commission pour la révision de la Constitution interrogé par l'auteur : « L'objectif était double : réaffirmer notre appartenance au monde arabo-musulman et couper l'herbe sous les pieds des islamistes en herbe ».

⁵⁴ Le premier, l'arabisant, était un magistrat, diplômé en droit d'une université yéménite et le second, le francisant, a soutenu en 2010 une thèse de doctorat en littérature en France et travaillait comme chercheur au Centre d'Étude et de Recherche de Djibouti (CERD).

⁵⁵ Hamoud Abdi Souldan est titulaire d'un doctorat en sciences éducatives obtenu à l'université des Deux Nilles de Khartoum (Soudan). C'est un ancien professeur d'arabe à l'université de Djibouti et membre fondateur très influent de l'ONG Al Birri. Il a été ministre des Affaires musulmanes et des biens Wakfs (2008-2013).

⁵⁶ Omar Ismail est membre de la première promotion de Djiboutiens diplômés d'Al Azhar. Il a obtenu en 2012 un doctorat dans une université soudanaise. C'est un ancien cadre de la présidence de la république qui occupait, avant sa mise à l'écart en 2013, la fonction de directeur de la fondation Diwan-Az-Zakat. Actuellement, il est président du conseil d'administration de la banque islamique djiboutienne à capitaux somaliens, Salaam African Bank.

dation ou d'infiltration du régime. Au lendemain de la proclamation des résultats des législatives de février 2013, les deux Abdourahman connaîtront la prison et les derniers la déchéance de leurs responsabilités, ministérielle pour l'un et administrative pour le second. Les deux Abdourahman seront condamnés avec leur confrère Guirreh Maydal pour troubles à l'ordre public.

De même que les oulémas frontistes subissent le courroux du gouvernement, d'autres moins populaires sont promis et se doivent de participer à la politique d'endigement de l'islamisme. Les mosquées sont soumises à un plus grand contrôle, les prêches suivis de près par les autorités officielles en charge de la gestion de la religion, les arrestations se sont multipliées parmi les sympathisants de la mouvance islamiste et les fêtes religieuses font l'objet d'une célébration politique. Le contrôle du religieux est étendu et devient une priorité du gouvernement. L'association Al Birri voit ses comptes bancaires gelés avant d'être officiellement dissoute et curieusement l'annonce est faite à la télévision nationale par le nouveau ministre des Affaires musulmanes.

CONCLUSION

L'islam politique ou l'islamisme n'est qu'à ses premiers balbutiements à Djibouti. Très présente dans la sphère sociale, la mouvance islamiste est novice en politique. Sa première tentative d'envergure politique s'est soldée par la décapitation de ses leaders ; mis en prison, certes, sur la base de charges discutables, mais responsables d'avoir précipitamment confondus combats politiques à travers la compétition électorale et appel au soulèvement pour renverser le gouvernement. Aucun de ses principaux leaders ne peut témoigner d'une expérience politique à l'exception de Hamoud Abdi Souldan, tenant d'une ligne prudente et opposé à la création d'un parti islamiste à brève échéance. Ses initiateurs ont voulu porter le combat sur un terrain qui reste le point fort du gouvernement. En calculant mal la réaction du pouvoir et la disponibilité psychologique de leur base à entrer en confrontation avec les forces de l'ordre, les oulémas se sont retrouvés, dépourvus d'un soutien populaire de masse, nez à nez avec des jeunes fraîchement recrutés par les forces de sécurité et peu au fait des subtilités réglementaires des interventions sécuritaires et du tact que requièrent les circonstances politiques. Nul doute que la période d'emprisonnement leur permettra de prendre du recul, de réfléchir soigneusement au type d'actions et de stratégies futures et de théoriser suffisamment pour que le jour venu ils aient plus de succès politiques que leur précédente tentative avortée.

Cependant, en appréhendant la force de la mouvance islamiste « que sous forme d'institutions formelles, et non comme réseau de relations économiques et sociales »⁵⁷, la dissolution par l'État de certaines structures ne mettrait pas forcément fin aux idées et sympathies populaires à son égard.

Sur un autre plan, la mise en place de différents organes a permis à l'État non seulement d'étendre son contrôle à l'ensemble des domaines relevant du culte à Djibouti et de l'organiser selon des choix politiques cohérents, mais aussi d'employer utilement la masse des arabisants que l'exclusion sociale allait entraîner vers une radicalisation. Face à l'inefficacité des autres modes de dissuasion, le gouvernement djiboutien a fait le choix de l'isolement social par la prison des oulémas contestataires mais encours le risque de l'émergence des jeunes islamistes « sans culture ni politique, ni religieuse »⁵⁸ qui basculeraient dans le radicalisme et la violence.

Il faut noter que les crises d'identité que traverse la société djiboutienne (divisions claniques et ethniques, perte de repères historiques communs, arabité ou africanité, traditionalistes contre modernistes, occidentalisation de la jeunesse, dépravation des mœurs, etc.) conjuguées à des difficultés économiques de plus en plus pesantes, la rendent réceptive au discours des islamistes. L'islam est considéré comme une valeur morale refuge.

Toutefois, ces bouleversements ont entraîné un changement de taille dans la perception des gouvernants : le peuple est revenu au centre des enjeux politiques et de la compétition. Ici on le conjure,

⁵⁷ Gilsenan, « L'islam dans l'Égypte contemporaine : religion d'État, religion populaire », 602.

⁵⁸ Étienne, « L'islamisme comme idéologie et comme force politique », 51.

là on le prend à témoin. On lui lance un appel, on le flatte, on veut le rassurer, on lui promet, on ressent ses souffrances. Mais aussi on se méfie, on le ménage, on le surveille. Ses réactions et son humeur, jadis ignorées, font l'objet d'une attention toute particulière.

ANNEXE : La configuration actuelle de la scène politique djiboutienne

La majorité

L'Union pour la Majorité Présidentielle (UMP) regroupe cinq partis politiques : le RPP (Rassemblement Populaire pour le Progrès), le FRUD (Front pour la Restauration de l'Unité et de la Démocratie), une partie du PND (Parti National Démocratique), le PSD (Parti Social Démocrate) et l'UPR (Union des Partisans de la Réforme). Elle est créée en 2003 autour du RPP, l'ancien parti unique, et d'une partie des leaders de la rébellion du FRUD. Depuis, elle a gagné quasiment toutes les élections : deux présidentielles (2005 et 2011), trois législatives (2003, 2008 et 2013) et les premières élections communales de 2007. En revanche, elle a perdu en 2012 la mairie de la capitale face à la liste indépendante RADD (Rassemblement pour l'Action, la Démocratie et le Développement).

L'opposition

Les trois partis politiques de l'opposition (UDJ – Union pour la Démocratie et la Justice, ARD – Alliance Républicaine pour le Développement et PDD – Parti Djiboutien pour le Développement) auxquels il faut ajouter le PND (Parti National Démocratique) dont le leader historique a fait défection de la majorité, naguère minés par des divisions internes et marginalisés par des années de boycott électoral, ont décidé d'unir leurs forces en janvier 2013 sur la base d'une plate-forme politique commune : l'Union pour le Salut National (USN). Une possibilité difficilement envisageable deux mois plus tôt. L'UAD (Union pour l'Alternance Démocratique), alliance des partis de l'opposition depuis 2003, ne comportait plus qu'un seul parti, l'UDJ, après les défections de l'ARD et du PDD et la dissolution du MRD en 2008. Malgré, les multiples tentatives de rapprochement, durant les mois de septembre et d'octobre 2012, les leaders de l'opposition (Ismail Guedi, Ahmed Youssouf, Chehem Daoud et Aden Robleh) n'avaient pas réussi à s'entendre pour former un front unique.

Mais le souhait de rompre avec la politique du boycott systématique, l'introduction du scrutin de liste proportionnel et le retour de Daher Ahmed, principale figure de l'opposition djiboutienne à l'étranger, ont précipité la volonté de se rassembler. En outre, plusieurs individus connus du milieu religieux djiboutien et à l'origine de la tentative de création du MoDeL (Mouvement pour le Développement et la Liberté) ont décidé d'apporter leur soutien et leur expérience sociale à l'USN. De plus, certains d'entre eux se sont portés candidats sur les listes de l'opposition et ont pris part activement aux dernières élections législatives en guise de contestation contre le pouvoir pour la non délivrance du récépissé à leur mouvement. C'est un autre tournant majeur dans cette compétition électorale compte tenu de leur statut, de leur implication dans la société et de la forte capacité de mobilisation sociale dont ils disposent. De même, les leaders de RADD (Rassemblement pour l'Action, la Démocratie et le Développement), avec à leur tête le maire démissionnaire de la capitale Abdourahman Mohamed, ont rejoint l'USN.

Le centre

Le CDU (Centre des Démocrates Unifiés) a été créé en septembre 2012 par le militant de l'indépendance Omar Elmi Khaireh. Considéré comme la caution indépendantiste de l'UMP, il a finalement rallié l'USN après les législatives de février 2013.

BIBLIOGRAPHIE

- Coulon, C. *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire*. Paris : Karthala, 1983.
- Département d'État des États-Unis. *Rapport international sur la liberté religieuse à Djibouti*. Washington, 2012.
- Dubois, C. et Penel, J. D. *Saïd Ali Coubèche, la passion d'entreprendre : témoin du XXe siècle à Djibouti*. Paris : Karthala, 2007.
- Dubois, C. et Soumille, P. *Des chrétiens à Djibouti en terre d'islam : XIXe-XXe siècles*. Paris : Karthala, 2004.
- Étienne, B. « L'islamisme comme idéologie et comme force politique ». *Cités* 14 (2003) : 45-55.
- Gaborieau, M. et Zeghal, M. « Autorités religieuses en islam ». *Archives de sciences sociales des religions* 125 (2004) : 5-21.
- Gilsenan, M. « L'islam dans l'Égypte contemporaine: religion d'État, religion populaire ». *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 3/4 (Mai - Août, 1980) : 598-614.
- Iye, A. M. *Le verdict de l'arbre. Le xeer issa. Étude d'une démocratie pastorale*. Dubai : International Printing Press, 1992.
- Kepel, G. *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*. Paris : Gallimard, 2003.
- Mohamed-Abdi, M. « Retour vers les «dugsi,» écoles coraniques en Somalie », *Cahiers d'Études Africaines* 169/170 (2003) : 351-369.
- Ostebo, T. *Islamism in the Horn of Africa. Assessing Ideology, Actors, and Objectives*. Edited by Kjetil Tronvoll. International Law and Policy Institute (ILPI). Oslo, 2010.
- Otayek, R. « L'affirmation élitare des arabisants au Burkina Faso : enjeux et contradictions ». In *Le radicalisme islamique au sud du Sahara. Da'wa, arabisation et critique de l'Occident* sous la direction de R. Otayek. Paris : Karthala, 1993.
- Penel J. D. *Documents pour une histoire de l'école à Djibouti: première période : 1885-1922*. Porto, Paris, Limoges : Documentation Universitaire Fernando Pessoa, 1998.
- Prunier, G. « Segmentarité et violence dans l'espace somali, 1840-1992 ». *Cahiers d'Études Africaines* 146 (1997) : 379-401.
- Rouaud, A. « Pour une histoire des arabes de Djibouti, 1986-1977 ». *Cahiers d'Études Africaines* 146 (1997) : 319-348.
- Solomon Tsehaye, R. « Choix d'écoles à Djibouti. Une liberté sous contraintes ? », *Cahiers d'études africaines* 212 (2013) : 813-838.

