

DÉTOURS D'UNE CONVERSION COLLECTIVE

Ouverture à l'Islam d'un bastion soudanais de résistance à une guerre sainte

Contrary to current opinion, the progression of Islam South of Sahara does not always take on the aspect of a conflict between Mohammedism and local cults. It sometimes follows complex detours involving periods of resistance. The A. analyses the case of a Sudanese society in Niger which constituted in the XIXth century a citadel of the Hausa resistance to the "Holy War" movement of which the "caliphate" of Sokoto was born. In this bastion, where the aristocrats of Katsina and Gobir, the citizens of the southern merchant cities, and the peasants true to their ancestral cults had retrenched, preislamic beliefs were maintained, even though undergoing certain modifications because of the situation. The analysis permits a better understanding of the conjuncture against which Usman dan Fodyo preached the jihad, while bringing out the existence of the double "national" and rural structure of local preislamic cults. At first it was the "national" structure which lent itself to the integration of elements of Islam. However, since the European conquest, the older "pagan" bastion has been largely opened to the Sokoto influence. The agrarian and "national" cults anterior to Islam tend to melt into a syncretic construction which approaches the Koranic model. Help from Arabic countries and the evolution of the modern Nigerian elite favours this movement. 175 years after the "Holy War", the heirs of those who fought against it are progressively and pacifically becoming submitted to its values.

La religion musulmane connaît aujourd'hui une expansion rapide au sud du Sahara. Cette progression s'inscrit dans le cadre d'un processus séculaire, jalonné par les succès de divers mouvements de « guerre sainte » et d'empires musulmans (1). A la fin du XIX^e siècle, les Européens se sont heurtés à une vive

(1) Cf. G. NICOLAS, « L'Expansion de l'influence arabe en Afrique subsaharienne », *L'Afrique et l'Asie modernes*, n° 117, juillet 1978, pp. 23-46; « Vers un renouveau du processus de « guerre sainte » au sud du Sahara ? » *Civilisations* (Bruxelles), 1978, n° 3-4, pp. 234-250; « L'Enracinement ethnique de l'Islam au sud du Sahara », *Cahiers d'Etudes africaines* (sous presse); *L'Expansion de l'Islam au sud du Sahara* (sous presse).

résistance de la part de nombreux empires musulmans, tels ceux d'Al Haj Omar, de Samori Touré, de la Sanusiya et le mahdisme soudanais. Sous la colonisation, l'Islam sudsaharien a perdu son caractère politique, comme il en a été à la même période dans la plus grande partie du monde islamique. Cependant, il n'a cessé de développer son influence, en convertissant des populations qui l'avaient ignoré ou rejeté jusqu'alors, tout en se transformant de l'intérieur. Mais ce lent travail d'expansion est passé inaperçu. A l'heure des indépendances nationales, les musulmans ne constituaient plus une puissance susceptible d'infléchir, en tant que telle, le cours des événements dans la plupart des nouveaux Etats. Depuis lors, toutefois, il est arrivé de plus en plus souvent que l'Islam serve de symbole à des mouvements politiques à caractère ethnique ou régional et apparaisse comme un facteur mobilisateur actif. On a alors reparlé de « guerre sainte » et de « croisade ». En fait, ces processus spectaculaires ne constituent qu'un aspect de la réémergence du fait musulman sur le devant de la scène africaine. Au fur et à mesure que les grands mythes de la période des indépendances nationales, tels le panafricanisme, la « négritude » ou la « mobilisation nationale », s'effacent, l'événement que constitue l'adhésion à l'Islam et au bloc musulman de millions d'Africains sudsahariens prend davantage de relief.

Le processus d'islamisation des populations du sud du Sahara est souvent considéré sous deux perspectives contradictoires. Selon une première thèse, il s'agirait d'un mouvement d'arabisation, dont l'effet serait de faire basculer les islamisés du côté du Maghreb et du Moyen-Orient. Pour l'autre thèse, au contraire, l'Islam sudsaharien serait fondamentalement différent de l'Islam « blanc », du fait des racines « nègres » des populations concernées. Il s'agit là d'une excroissance du mythe de la « négritude », prépondérant à l'époque des indépendances. Les deux perspectives ignorent la diversité des voies de l'islamisation, au sud du Sahara comme au sein de l'ensemble du monde musulman. En ce qui concerne l'Afrique sudsaharienne, l'Islam y revêt des aspects très divers, selon les lieux, les groupes, les sujets et les moments. On ne saurait le réduire à une réalité uniforme sans le défigurer.

Nous avons voulu ici souligner cet aspect de la question musulmane au sud du Sahara, en nous attachant à l'analyse de la démarche de conversion collective à l'Islam d'une société nigérienne contemporaine, qui se rattache à l'ensemble ethnique hausa, réputé islamisé (2). Cette société a connu, en effet, un passé particulièrement mouvementé, qui lui a conféré des aspects spécifiques par rapport à la plus grande partie des membres de cette formation. Il s'agit d'un bastion où se sont réfugiés, au début du siècle dernier, des Hausa réfractaires au mouve-

(2) Les données présentées dans cette étude ont été recueillies par nous sur le terrain de 1955 à 1970, dans le cadre de missions du C.N.R.S. Voir G. NICOLAS, « Structures fondamentales de l'espace dans la cosmologie d'une société hausa », *Journal de la Société des Africanistes*, 1966, n° 2, pp. 65-107; « Une forme atténuée du potlatch en pays hausa », *Economies et Sociétés*, 10, n° 2, février 1967, pp. 151-214; « Un système numérique symbolique : le quatre, le trois et le sept dans la cosmologie d'une société hausa », *Cahiers d'Etudes africaines*, 8, n° 4, 1968, pp. 566-627; « Fondements magico-religieux du pouvoir politique dans la principauté hausa du Gobir », *Journal de la Société des Africanistes*, 1969, n° 2, pp. 199-232; *Dynamique sociale et appréhension du monde au sein d'une société hausa*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1975.

ment de « guerre sainte » peul de Sokoto. Ceux-ci appartenaient aussi bien à l'aristocratie de grands royaumes hausa, tels Katsina et le Gobir, et à la population citadine de leurs capitales qu'à la masse de leur population paysanne, demeurée jusqu'alors fidèle à ses cultes ancestraux. On y trouve encore, de ce fait, des pratiques qui ont disparu des régions soumises au califat peul. L'étude de cette citadelle permet de mieux comprendre la situation que le *jihad* d'Usman dan Fodyo a entrepris de transformer par la force. Elle constitue une sorte de sanctuaire de la tradition hausa. Toutefois, la situation particulière tenant à la concentration dans une vaste citadelle d'éléments venus de tous les horizons du monde hausa antérieur et les effets de la colonisation européenne et de l'insertion progressive du vieux bastion au sein de l'espace économique, politique et socio-culturel contemporain ont profondément modifié les pratiques locales, de sorte qu'il ne s'agit pas véritablement d'une « réserve » culturelle. En particulier, cette société s'est progressivement ouverte à l'Islam, de manière pacifique. Les héritiers des adversaires du « *jihad* » s'adonnent de plus en plus aux pratiques qu'ils ont refusées. Mais ce mouvement de conversion suit ses voies propres. Ce sont ses démarches que nous tenterons de retracer.

LA SOCIÉTÉ HAUSA

D'après ses traditions orales, la société hausa serait née, aux environs du XI^e siècle, du fait de l'association de groupements de cultivateurs de mil, de chasseurs autochtones et d'immigrants venus de l'autre côté du grand désert. Ces derniers se sont imposés aux premiers et ont bâti de petites principautés dont ils ont constitué les aristocraties (3). Ces royaumes étaient organisés autour de citadelles aux murs de pisé qui étaient tout à la fois des forteresses, des capitales et des marchés caravaniers. Selon le mythe d'origine qui sert de fondement à l'ensemble hausa, celui-ci s'organise autour de sept cités édifiées par les fils d'un héros et d'une reine légendaire, après que le premier ait tué un serpent qui dominait jusqu'alors le pays. D'autres principautés se sont édifiées par la suite autour de ce foyer, appelé « les Sept Hausa » (*Hausa Bakwai*). Elles constituent un ensemble de marches considéré comme marginal, ainsi que l'indique son nom de « Sept de peu » (*Banza Bakwai*). La société étudiée ici se rattache au premier ensemble. Il s'agit donc d'un sanctuaire de la plus pure tradition hausa.

Avec le temps, les petits royaumes hausa se sont agrandis. Ils ont accueilli des immigrants refoulés du nord, de l'ouest ou de l'est par des groupes conquérants et assimilé des milliers de captifs capturés sur leurs confins. Ils ont ainsi accru leur

(3) Cf. J. H. GREENBERG, "Islam and Clan Organization among the Hausa", *Southwestern Journal of Anthropology*, 3, 1947, pp. 193-211; S. J. HOGBEN, A. H. M. KIRKGREENE, *The Emirates of Northern Nigeria*, Oxford University Press, 1966; C. K. MEEK, *The Northern Tribes of Nigeria*, Oxford, 1925; D. MURRAY LAST, *The Sokoto Caliphate*, Ibadan, Ibadan History Series, 1967; G. NICOLAS, *Dynamique sociale...*, *op. cit.*; O. TEMPLE, *Notes on the Tribes, Provinces and Emirates of the Northern Provinces of Nigeria*, Lagos, 1922; A. J. N. TREMEARNE, *The Ban of the Bori. Demons and Demons Dancing in West and North Africa*, Londres, Heath, Cranton a. Ouseley, 1914.

population, tout en accentuant leur caractère hétérogène. En outre, ils ont développé leurs échanges extérieurs. A partir du xv^e siècle, en effet, ils ont bénéficié de l'essor du trafic transsaharien empruntant l'axe saharien central, par l'Aïr. Les cités hausa ont développé leur vocation commerciale; elles ont attiré les caravanes. Les deux grands empires voisins de Gao, à l'ouest, et de Bornou à l'est, ont tenté de leur imposer leur hégémonie. Mais ils n'ont pu établir celle-ci de manière durable. A la fin du xvi^e siècle, l'effondrement de Gao sous les coups du Maroc et du Bornou, à la suite des effets de la conquête du Fezzan par les Turcs, a favorisé le développement de l'axe saharien central. Les villes hausa, notamment Kano et Katsina, se sont enrichies et ont affirmé leur vocation marchande; elles ont attiré des commerçants maghrebins ou originaires d'autres villes soudanaises. Une société urbaine cosmopolite, ouverte aux influences extérieures, s'est développée en leur sein, tandis que la masse rurale se maintenait dans le cadre de ses traditions. Peu à peu, cependant, l'influence des villes a imprimé à la culture hausa une transformation continue. De nouvelles institutions sont nées. Un régime de classes (aristocratie et plèbe), une organisation villageoise, des « métiers » (*sana'o'i*), des réseaux de clientèles complexes se sont peu à peu substitués aux clans ancestraux. Un système religieux nouveau s'est progressivement élaboré. Celui-ci a combiné des éléments empruntés aux vieux cultes agraires, à d'autres cultures, des rites nouveaux et des traits syncrétiques originaux. Il s'est dégagé des héritages claniques et a pris la forme de cultes « nationaux », ouverts à l'ensemble des populations de chaque principauté. Il s'est également dégagé des fondements des anciens cultes de paysans ou de chasseurs, organisés autour du cycle des pluies, du mil, du champ et du grenier, de la « brousse » ou du point d'eau. Une classe de prêtres s'est formée. Sur un plan général, cette religion a maintenu la figure de l'ancien créateur : *Ubangiji*. Mais elle s'adressait surtout à des divinités (*iskoki*) constituant des panthéons complexes. Ces puissances surnaturelles bien particularisées étaient censées présider aux destinées des royaumes autochtones, en échange de sacrifices sanglants. Chaque cité avait un certain nombre de divinités privilégiées. Les rites étaient accomplis par les princes locaux ou des prêtres attitrés. En marge de ce culte, un rite de « possession » (*bori*), fondé sur des principes que l'on rencontre tout au long de la frange subsaharienne, du Sénégal à la Mer Rouge, s'est développé peu à peu (4). Il concernait les mêmes divinités que les cultes de la cité, mais celles-ci venaient temporairement s'incarner dans le corps d'adeptes initiés. Il était placé, en général, sous le contrôle de chaque reine locale, laquelle remplissait les fonctions de grande prêtresse. En outre, chaque lignage de paysans, de chasseurs ou de pêcheurs continuait à s'adonner à ses cultes héréditaires, pour son compte personnel. Ces cultes s'organisaient en trois grands domaines rituels attachés à la production de mil, à la chasse et à la pêche.

Progressivement, l'Islam s'est introduit dans les cités locales, porté par des marchands maghrebins ou soudanais, par des prédicateurs ou par la renommée. Le prestige des grands empereurs musulmans de l'ouest et de l'est a favorisé son implantation. Les colonies de commerçants étrangers exerçaient une forte influence sur l'aristocratie et la population des villes locales. Certaines chroniques font état

(4) Cf. G. NICOLAS, *Dynamique sociale...*, *op. cit.* et A.J.N. TREMEARNE, *op. cit.*

de la venue de musulmans de l'ouest (*Wangarawa*) à Kano, au xv^e siècle. Le prédicateur Al Maghili, originaire du Touat, a fréquenté, à la même époque, les cités de Kano et de Katsina et prodigué ses conseils aux souverains locaux. Mais la religion du prophète ne s'est introduite que de manière très diffuse. Dans les faits, certains éléments de la religion islamique se sont trouvés intégrés aux cultes antérieurs, au niveau des cultes « nationaux ». Allah s'est substitué à *Ubangiji*. Les *iskoki* ont été assimilés aux « génies » coraniques, ce qui permettait de leur conférer une sorte de légitimité coranique. Des dieux « musulmans » sont même apparus dans le panthéon local. Quelques sujets ont abandonné les rites anciens pour se vouer au seul culte islamique. Une partie d'entre eux s'est intégrée au groupe des lettrés coraniques, ou « marabouts » (*malamai*, s. : *malam*), à la fois savants, maîtres d'école, officiants, juges et guérisseurs, que l'on rencontre dans toute l'aire soudanaise. Certains rois ont aboli des cultes anciens, notamment ceux de communautés considérées comme détenant la « maîtrise de la terre », notamment à Kano. En général, cependant, la société hausa a admis la coexistence des purs musulmans (*musulmai*), en grande partie d'origine étrangère, d'adeptes des cultes « nationaux » déjà évoqués et de fidèles des cultes ruraux ancestraux. Une dichotomie s'est établie entre ces derniers, dont les sectateurs ont reçu le nom d'*Azna* (s. *Anna*), *Arna* (s. *Arne*) ou *Anna* (s. *Anna*) et peut-être déjà de *Maguzawa* (s. *Bamaguje*), qui les désigne plus couramment aujourd'hui dans certaines régions (5), et ceux des autres cultes, que nous avons proposé de désigner du nom de cultes « dynastiques ». Il semble que les rites empruntés à la pratique musulmane aient coexisté partout avec ceux qui les avaient précédés.

Au xviii^e siècle, le monde hausa, enrichi par le développement du commerce lointain mais toujours divisé, s'est trouvé soumis à la pression de deux groupes d'éleveurs nomades, à savoir les Twareg, au nord et les Peuls ou *Fulani* (s. *Bafilace*). Les premiers ont envahi l'Aïr, l'Adar, puis le royaume septentrional du Gobir, situé au sud de l'Aïr, refoulant les populations hausa de ces marchés. L'aristocratie du Gobir a alors tenté de reconstituer son royaume en s'emparant du Katsina, mais elle a échoué. Par contre, elle est parvenue à s'emparer de l'Etat voisin du Zamfara, situé dans la région actuelle de Sokoto (6). Ce royaume, dont l'aristocratie n'était pas hausa mais d'origine bornouane, était, en effet, moins bien assuré. Les *Gobirawa* (habitants du Gobir) auraient bénéficié de la complicité des *Azna* locaux. L'aristocratie du Zamfara s'est réfugiée dans une citadelle proche du Katsina, son allié, et a continué à résister. Pendant des années, les combats ont fait rage entre les *Gobirawa*, les Twareg, les *Katsinawa* et leurs alliés *Zamfarawa*. Cette longue lutte a considérablement affaibli la position du monde hausa, bientôt menacé par un nouveau danger. Pendant que les Hausa s'épuisaient, en effet, en luttes fratricides, des groupes peuls de plus en plus nombreux, fuyant un Soudan occidental livré à l'anarchie, s'étaient introduits de

(5) J.H. BARKOW, « Muslims and Maguzawa on North Central State of Nigeria, *Canadian Journal of African Studies*, 8, n° 1, 1973, pp. 59-76.

(6) Cf. Boubou HAMA, *Histoire du Gobir et de Sokoto*, Paris, Présence Africaine, 1961; G. NICOLAS, « Fondements magico-religieux... », art. cit.; *Dynamique sociale...*, op. cit.; « La Question du Gobir », communication au Séminaire de l'Histoire du Soudan Central, Zaria, janvier 1979; UNESCO-CRDTO, éd., *Liste dynastique et généalogique du Gobir*, Niamey, CRDTO, 1961.

manière pacifique au sein des royaumes locaux. La plupart étaient des bergers; ils payaient tribut aux souverains autochtones en échange du droit de pâturage pour leur bétail. La plupart étaient de religion « païenne ». A côté de ces pasteurs, cependant, d'autres sujets de même origine ethnique, mais familiers du milieu cosmopolite des villes soudanaises et islamisés, s'étaient installés dans les cités hausa ou aux environs de celles-ci. Parmi ces derniers, figuraient des immigrants du Fouta Toro appartenant à la classe des *torobe*, qui avait conduit dans cette dernière région un mouvement de « guerre sainte » triomphant et bâti un état musulman en 1776. Ces nouveaux venus s'étaient parfaitement assimilés à la société urbaine hausa, qui leur confiait des fonctions de conseillers, de juges, de prieurs ou de maîtres coraniques, aussi bien qu'à d'autres étrangers. Les Hausa les distinguaient nettement des autres membres de leur groupe ethnique, qualifiés de « Peuls de brousse » (*Fulanin daji*), et les désignaient du nom collectif de « Peuls domestiques » (*Fulanin gida*).

A cette époque, les membres de la formation peule étaient animés d'une fièvre hégémoniste qui se manifestait partout sous la forme de mouvements de « guerre sainte » musulmane (*jihad*), inspirés de ceux qui s'étaient déroulés antérieurement à la lisière du Sahara occidental. En 1725, des marabouts peuls avaient dominé le Fouta Djallon et le Bondu et y avaient implanté des régimes théocratiques à leur profit. En 1776, avait eu lieu le mouvement *torodo* déjà évoqué. Les succès de leurs compatriotes ethniques ravivaient la vieille tendance des pasteurs peuls à tenter de dominer les sédentaires parmi lesquels ils menaient leurs troupeaux. Ceux qui avaient franchi le Niger n'échappaient pas à cette fièvre. La richesse des cités hausa excitait la convoitise des humbles bergers. Ils avaient également lieu de se plaindre des agissements des autorités locales à leur égard. Il leur arrivait d'être sollicités par les groupes autochtones en guerre les uns contre les autres. L'affaiblissement des souverains hausa résultant des événements mentionnés ci-dessus était sensible. Toutefois, les petits groupes très dispersés de pasteurs étaient démunis devant les cavaleries locales et les fortifications des citadelles hausa. Quant aux lettrés, ils étaient plus proches des citadins autochtones que de leurs compatriotes « païens ». Le mythe mobilisateur du *jihad* devait modifier cette situation, assurer l'alliance de ces deux groupes et les conduire à dominer leurs hôtes (7). L'artisan de cet événement fut un lettré d'origine *torodo* élevé par le souverain du Gobir, Bawa Jangorzo, à la haute dignité de précepteur de ses fils. Cette fonction lui conférait une autorité et un prestige considérables au sein de la société hausa. L'occasion lui était donnée, en formant les futurs rois du Gobir, de provoquer des réformes et de faire avancer la cause de l'Islam. Ce pieux lettré s'était rallié, en effet, à la fraction la plus puriste du courant islamique soudanais. Les compromis auxquels se livraient les musulmans hausa lui paraissaient sacrilèges. Il s'employa à les dénoncer, adjurant les princes autochtones de purifier leurs mœurs et celles de leurs sujets. Cette attitude lui attira l'animosité de la plus grande partie de l'aristocratie hausa, qui redoutait une expansion du mouvement d'effervescence occidentale et conser-

(7) Cf. G. NICOLAS, « Les Catégories d'ethnie et de fraction ethnique au sein du système social hausa », *Cahiers d'Etudes africaines*, 1975, n° 3, pp. 399-441; « La Conversion ethnique des Peuls du Nigéria », *Mélanges P.F. Lacroix* (sous presse).

vait sa confiance aux anciennes divinités. Le réformateur dut quitter la capitale du Gobir, Alkalawa, et s'exiler en « brousse ». Ce fut là son hégire. Une communauté de *talibé* de toutes origines se constitua autour de lui. En 1803, cependant, un de ses élèves, le prince Yunfa, monta sur le trône du Gobir. Sitôt élu, le nouveau souverain alla saluer son maître dans sa retraite, manifestant ainsi sa déférence à son égard. Le parti musulman semblait triompher. Très vite, cependant, les rapports du maître et du disciple se sont distendus. Le roi bogobri devait compter avec son entourage conservateur. Il avait à renforcer avant tout la cohésion d'un Etat mal assuré et menacé sur ses frontières. Sans doute craignait-il, avec raison, l'influence croissante des immigrants de l'ouest, qui constituaient un Etat dans l'Etat, au moment où les ennemis de celui-ci s'agitaient aux frontières. Peut-être craignait-il une conjonction du mouvement réformiste, de plus en plus contestataire, et de l'ancienne aristocratie du Zamfara, qui n'avait pas renoncé à reconquérir son royaume. De son côté, Usman dan Fodyo adoptait une attitude de plus en plus provocante. Ses élèves allaient jusqu'à intercepter des caravanes en plein territoire bogobri pour libérer des captifs. La cavalerie bogobri, renforcée de contingents alliés attaqua la petite *zawiya* d'Usman dan Fodyo. La plupart de ses disciples furent massacrés, mais le maître parvint à s'enfuir. Il trouva refuge dans la citadelle de Kiawa, où il fut accueilli par les anciens souverains *zamfarawa*, trop heureux de trouver un nouvel allié dans leur lutte pour la reconquête de leur ancien royaume. Usman dan Fodyo avait perdu une part de ses premiers partisans. Mais il bénéficia alors de la solidarité ethnique des Peuls de la région, à qui la tendance réformiste de leur compatriote offrait une occasion de poursuivre le mouvement hégémoniste qui se développait au sein de leur formation. Ces nouvelles troupes étaient moins versées dans la théologie que les premières, une partie des Peuls de brousse étant « païenne », mais elles étaient plus combattives et aguerries. Leur disposition était plus hégémoniste, sur le plan ethnique, que celle des lettrés cosmopolites et universalistes du début. La conjonction de ces diverses impulsions, ainsi que de motivations plus matérielles, aboutit à la formation d'une force nouvelle, capable d'affronter avec succès les puissantes cavaleries et les citadelles hausa. En quelques années, ce nouveau *jihad* embrasa tout le Soudan central; le Gobir fut soumis. L'aristocratie *bazamfare* fut éliminée, en dépit de son soutien initial, l'aristocratie de Katsina abandonna sa capitale et trouva refuge à Zinder, où elle fut rejointe par celles de Kano et de Daura. Le roi de Zarya se réfugia, quant à lui, dans la citadelle méridionale d'Abuja. L'empire du Bornou fut ravagé, bien que sa dynastie fut islamisée depuis des siècles. Toutefois, il fut sauvé, *in extremis*, par un rival d'Usman dan Fodyo, le shaikh Al Kanemi, qui bénéficiait, semble-t-il, d'appuis fezzanais. Sur les bords du Tchad, en effet, la poussée peule s'est heurtée à celle, de sens contraire, des Arabes venus par le Sahara ou la vallée du Nil. Chassés de ses rives, les *Fulani* déferlaient alors vers l'Adamaoua, où ils s'installaient.

Ce mouvement de « guerre sainte » aboutit à la constitution d'un Etat théocratique musulman, désigné du nom de sa capitale, Sokoto (8), qui est restée implantée à l'extrême frange occidentale de celui-ci, dans l'ancien Gobir.

(8) D. MURRAY LAST, *The Sokoto Caliphate*, *op. cit.*

Cet Etat était dominé par les membres de la formation peule, qui en constituaient l'aristocratie. Sous l'autorité suprême d'un shaikh (*shehu*), choisi par un collège de notables au sein de la dynastie issue d'Usman dan Fodyo, les héritiers des premiers *Fulani* ayant reçu un étendard des mains du réformateur gouvernaient un certain nombre d'émirats. En terre hausa, ces émirs se comportaient à la manière des anciens princes, dont ils portaient d'ailleurs le titre (*sarki*). Les autochtones, soumis et évincés du pouvoir, payaient tribut aux Peuls. Ceux-ci les désignaient du nom *fulfulbe* de « *habe* », qui désigne tout autochtone, et ce terme a fini par définir les Hausa de souche, par opposition aux *Fulani* qui se proclamaient eux aussi Hausa. De fait, ils avaient abandonné la langue de leurs pères pour emprunter celle de leurs nouveaux sujets, ainsi que de nombreuses coutumes locales. Conformément au principe du *jihad*, les nouveaux maîtres du pays imposaient l'Islam par la force. Les « *habe* » qui ne se résignaient pas à adhérer à l'Islam étaient traités avec sévérité, persécutés, vendus comme esclaves. Cette politique ne tarda pas à susciter des révoltes et des résistances de la part des vaincus : tandis que l'empire bornouan consolidait ses positions à l'est, reprenant le contrôle de ses provinces occidentales de Ouacha, Dungass, Myrriah et Damagaram (Zinder), qui avaient tenu bon face au raz de marée peul, des foyers de lutte s'allumèrent un peu partout à la périphérie de l'empire de Sokoto (9). Les princes de Daura, appuyés par Zinder, récupéraient une partie de leurs terres et harcelaient leur ancienne capitale. A l'ouest, les gens du Kebbi se libéraient de la tutelle peule, s'alliaient aux Zarma des rives du Niger et aux Hausa de l'Arewa et menaçaient Sokoto. Au sud, les princes de Zarya se maintenaient à Abuja, tandis que les « *Habe* païens » de Zarya affirmaient leur autonomie vis-à-vis des émirs *fulani* (10). Au Nord, les princes de Katsina reprenaient pied dans leur ancienne province septentrionale de Maradi, où ils construisaient une citadelle fortifiée, rétablissaient leur autorité sur Tessaoua et tentaient de reconquérir leur ancienne capitale. A Sokoto, enfin, les Gobirawa se révoltaient contre les Peuls, échouaient à reconquérir leur ancien royaume, mais ralliaient le bastion de Maradi où ils étaient accueillis avec empressement par leurs anciens adversaires *katsinawa*. Les princes *gobirawa* s'installaient à Tibiri, près de l'ancienne citadelle *bazanfare* de Naya, c'est-à-dire sur leurs propres terres, mais à deux pas de Maradi. Ils étendaient leur autorité vers l'ouest jusqu'à Sabon Birni. Parallèlement, l'autorité des shaikhs de Sokoto s'effritait, chaque émir peul local cherchant à se rendre indépendant, et l'œuvre d'Usman dan Fodyo et de son fils Mahamman Bello sombrait dans le chaos, sans toutefois que la résistance hausa parvienne à chasser les *Fulani* des territoires qu'ils avaient conquis.

LE BASTION DE MARADI

A partir du milieu du XIX^e siècle, la citadelle de Maradi, dont il sera désormais question, constitue une société indépendante. Elle est partagée en une aile *bogobri* (Gobir), située à l'ouest, et une aile *bakatsine* (Katsina indépendant),

(9) Cf. G. NICOLAS, *Dynamique sociale...*, op. cit.; TILHO, *Documents scientifiques de la mission Tilho*, Paris, Imprimerie Nationale, 1911.

(10) Cf. M.G. SMITH, *Government in Zazzau*, Oxford U.P., 1960.

qui s'étend à l'est (11). La première a pour capitale Tibiri et contrôle différentes places fortes implantées à l'ouest et au nord. La seconde a pour capitale Maradi et son influence s'étend jusqu'à Tessaoua. Outre les deux capitales évoquées, différentes bourgades fortifiées s'échelonnent tout le long de la vallée du *gulbi* de Maradi, de Tibiri à Madarumfa, sur plus de vingt kilomètres. Ces agglomérations constituent un vaste périmètre urbain. On y trouve d'anciens habitants de la région, des aristocrates venus de Kano, de Katsina ou d'Alkalawa, des citadins ayant fui le joug peul, des paysans « païens » (*azna*) venus de tous les horizons du monde hausa pour échapper au *ihad*. On y rencontre même des Peuls réfractaires à l'autorité des shaïks de Sokoto et l'un de ceux-ci assurera, à la fin du siècle, le commandement du bastion. Ce milieu très hétérogène réunit ainsi les différentes composante de la vieille société hausa. Toutefois, la situation résultant de la réunion et de la concentration dans un même périmètre urbain d'éléments aussi disparates et de l'état de ghetto propre à cette société provoque une modification des coutumes. En particulier, les paysans *azna*, arrachés à leur terroir et contraints de vivre en ville car les rezzou menacent les terres alentour, voient leur cadre de vie se transformer. En outre, l'aristocratie guerrière doit compter avec les roturiers (*talakawa*), qui sont en mesure de lui imposer leur loi et qui constituent la force la plus vive de la citadelle. Maradi devient peu à peu une véritable cité corsaire dont les armées pillent le territoire peul. Ses habitants, qui ne peuvent cultiver les terres du pourtour, vivent en partie du fruit de ces razzias, ainsi que de la vente de leur production de textiles, exportée vers le Sahara. Ainsi se constitue un type de société original.

Au sein du bastion hausa, les lois en vigueur à Sokoto n'ont évidemment pas cours. Les anciennes pratiques religieuses se maintiennent en vigueur. L'aristocratie de Katsina et du Gobir conteste la légitimité du *ihad* peul et s'affirme musulmane, tout en perpétuant les cultes mis en cause par Usman dan Fodyo. Les *Azna*, qui constituent la majorité de la population de la citadelle et sont l'âme de la résistance aux *Fulani* (le bastion est né de la révolte victorieuse des *Azna* locaux contre les Peuls, au moment où l'aristocratie de Katsina avait fui à Zinder), pratiquent leurs rites ancestraux en toute liberté. A la fin du XIX^e siècle, la société de Maradi offre ainsi l'aspect d'un composé religieux très complexe, où coexistent des éléments de religion islamique, de cultes « nationaux » et de rites anciens du mil, de la chasse, de l'eau. Aux yeux des conquérants européens du début du XX^e siècle, cependant, la citadelle apparaîtra comme une société islamisée, au point qu'ils conféreront d'emblée à ses princes (*sarakuna*) le titre de « sultan ».

Du fait des hasards du partage du continent, cependant, Maradi ne connaît la domination européenne que tardivement. Un premier partage entre Anglais et Français rattache la citadelle à la Couronne britannique. Les Français s'implantent plus au nord et à Tessaoua, où ils traitent avec un prince *bakatsine* qui s'est réfugié dans cette place forte excentrique, à la suite d'une révolte de ses sujets

(11) G. MAINET, G. NICOLAS, *La Vallée du gulbi de Maradi*, Paris-Niamey, Etudes nigériennes (n° 16), 1965; G. NICOLAS, H. DOUMESCHE, Maman dan MOUCHE, *Etude socio-économique de deux villages hausa*, Paris-Niamey, Etudes Nigériennes (n° 22), 1969; G. NICOLAS, *Dynamique sociale...*, *op. cit.*

de Maradi. Les Anglais, qui s'emparent de Sokoto en 1903, s'intéressent peu à l'ancien bastion « *habe* », dont la position est marginale par rapport à l'empire peul et à leur territoire. Pendant plusieurs années, les habitants de Maradi vivent ainsi hors du temps et à l'écart du reste du monde, entre la frontière de Sokoto et celle des empires européens. En 1909, les Français obtiennent le contrôle de Maradi. Mais ils ne s'y installent effectivement que plusieurs années plus tard et se contentent longtemps d'administrer la citadelle de Tessaoua, par l'intermédiaire des « sultans » de Maradi et de Tibiri, maintenus sur leurs trônes à titre subalterne. Les autorités françaises interviennent peu dans les affaires locales. Par contre, ils ne reconnaissent que le pouvoir des aristocrates, et celui des roturiers ne peut plus s'exercer. Les nouveaux maîtres du pays n'accordent leur attention qu'à la façade islamique de la société locale, qu'ils renforcent ainsi; leurs interlocuteurs sont les « sultans » et les marabouts. Ils ignorent pratiquement tout des cultes pré-islamiques et ne s'en soucient guère.

L'implantation européenne a des conséquences décisives : elle met un terme à l'état de guerre permanent dans lequel vivait jusqu'alors la population de la citadelle. Il n'est plus question de razzias ni d'esclavage. Les échanges sahariens sont brisés et l'artisanat local du textile est ruiné par la concurrence des cotonnades européennes. Pour survivre, les habitants des agglomérations de la vallée doivent accomplir un « retour à la terre » qui les amène à se disperser dans la « brousse » environnante. Ces nouveaux paysans n'oublient cependant pas leur passé urbain et continuent à fréquenter les bourgades. Au sud, la frontière entre Maradi et Sokoto est ouverte. Les autorités britanniques s'efforcent d'attirer les anciennes populations méridionales réfugiées à Maradi sur les terres qu'elles avaient délaissées. Un grand nombre d'habitants de la citadelle s'installent au Nigéria, mais leur implantation en « terre d'Islam » ne les empêche pas de maintenir des liens très étroits avec leurs parents et amis restés au nord. Les échanges transfrontaliers se développent. Le principal marché de toute la région devient celui de Maiadua, situé à la frontière du Nigeria et du Niger; chaque semaine, des milliers de Hausa nigériens franchissent celle-ci pour s'y rendre. Les commerçants de Maradi entrent en contact avec ceux de Kano et de Katsina; les étudiants coraniques prennent l'habitude d'aller étudier auprès de maîtres peuls ou « *habe* » du Nigeria. L'ancienne citadelle devient un satellite des grandes métropoles nigérianes du nord.

Un nouveau pas en avant vers une harmonisation des mœurs des populations situées des deux côtés de la frontière est accompli lorsque les Européens introduisent la culture des arachides dans la région. Partout où elle se développe, cette culture favorise l'expansion de l'Islam. Il s'agit là d'un phénomène que l'on peut constater tout au long de la frange subsaharienne, et notamment dans le pays mawri voisin. En premier lieu, en effet, la culture arachidière a une vocation essentiellement marchande : son produit est destiné à l'exportation. Plus le paysan cultive de l'arachide, plus il se détourne du mil. Or, nous l'avons vu, cette dernière culture occupe une position centrale dans l'ancienne religion agraire *azne*, qui s'organise autour du grain, du champ, du grenier. La production arachidière n'entre pas dans le même cadre. De plus, son extension impose le défrichement des terres de « brousse », l'abandon des anciennes pratiques de jachère, l'usure du sol. La disparition des zones incultes entraîne celle des rites de chasse, qui constituent un autre volet de l'ancienne religion *azne*. En outre, les producteurs d'arachide s'enrichissent et prennent le goût du négoce. Ils se font commerçants et entrent en contact avec les réseaux marchands du sud; ils en viennent ainsi à conformer

leur conduite à celle de ces derniers. Par ailleurs, les cultivateurs des zones arachidières engagent des travailleurs salariés immigrés des régions plus pauvres du nord, où cette culture est impossible. Le salariat se substitue aux anciennes pratiques de travail collectif. Les paysans tendent à se réinstaller dans les bourgades de la vallée, qui reprennent vie. Les mœurs des cités nigérianes du nord se répandent plus aisément dans ce milieu urbain. Or, ces mœurs sont désormais étroitement liées à l'Islam.

De leur côté, les dignitaires des « sultanats » de Maradi et du Gobir constatent que les « chrétiens » (*nasarawa*) n'accordent d'attention qu'à la religion islamique et ne considèrent que la partie de leur appareil politique et administratif qui correspond au modèle « musulman », tel qu'il existe au sud de la frontière. La plupart des militaires français affectés à l'administration du « Territoire militaire du Niger » ont servi en Afrique du Nord ou subi l'influence du maréchal Lyautey. D'emblée, ils assimilent les « sultans » autochtones à ceux du Maghreb. Ils utilisent comme interprètes des sujets arabisants, appartenant à la catégorie des lettrés coraniques (*malamai*), dont les informations ou interventions accentuent naturellement l'aspect musulman des mœurs locales. Les administrateurs civils, peu nombreux, qui leur succèdent adoptent la même attitude. De l'autre côté de la frontière, les autorités britanniques relèvent le pouvoir chancelant des émirs *fulani* et développent leur autorité, dans le cadre de la politique d'*indirect rule* appliquée par le gouverneur Lugard. Les aristocraties *fulani*, qui ne se heurtent plus à aucune opposition armée de la part des *Azna*, accentuent le caractère islamique de leur régime. Les derniers *maguzawa* abandonnent leurs traditions. La chefferie nigérienne a naturellement tendance à calquer son comportement sur celui des émirs méridionaux, dont le prestige et l'autorité rejaillissent sur les leurs. Peu à peu, le pouvoir traditionnel en vient à se confondre avec l'Islam et les « marabouts » (*malamai*) jouent un rôle de plus en plus grand dans les Cours de Maradi et Tibiri. Par ailleurs, les habitants de la région qui fréquentent les villes du sud subissent l'attraction croissante des modèles qui s'y sont développés sous l'influence peule et qui sont désormais assumés par la société urbaine et marchande hausa. De leur côté, les missionnaires chrétiens qui s'installent dans la région prennent acte du caractère musulman de la société locale et négligent de pousser plus avant leurs investigations et de tenter de convertir les « païens ». Ils se bornent, en général, à exercer leur ministère auprès des Européens et des immigrants des régions côtières, notamment dahoméens, christianisés antérieurement.

Dans les émirats nigériens, l'Islam s'affirme alors comme une force conservatrice, fonctionnant au profit du régime peul consolidé par les Britanniques (12). Une certaine résistance à l'encontre du pouvoir européen se manifeste, qui prend l'aspect d'un refus de l'occidentalisation et d'un repli sur la tradition islamique. L'école européenne est peu fréquentée. Les femmes sont soumises à claustration (*kulle*). L'intégration des *Fulani* et des *Habe* se poursuit, sous le signe d'une islamisation croissante, perçue comme l'essence même de l'identité hausa. Les aristocrates peuls accentuent leur conversion à la langue et à la culture hausa (13).

(12) A.H.M. KIRKGREENE, *Crisis and Conflicts in Nigeria*, Oxford U.P., 1971.

(13) G. NICOLAS, « Crise de l'Etat et affirmation ethnique en Afrique Noire contemporaine », *Revue française de Science politique*, octobre 1972, pp. 1027-1048; « Conversion ethnique des Peuls du Nigeria », *art. cit.*

Par un paradoxe que l'on retrouve en d'autres régions subsahariennes, la « guerre sainte » peule n'a pas favorisé l'implantation de la langue arabe; elle n'a pas non plus imposé la langue des vainqueurs. Au contraire, la religion musulmane est enseignée dans la langue hausa et l'écriture arabe sert à transcrire des textes en langue autochtone. De leur côté, les *Habe*, c'est-à-dire les Hausa de souche, développent leur vocation marchande et étendent leur diaspora commerçante à de vastes régions extérieures. Cette diaspora s'organise sur la base des normes coraniques; les *malamai* y jouent un rôle plus important encore qu'au sein des régions rurales du Nigera du Nord. La société de diaspora devient un creuset où s'élabore une nouvelle « tradition » hausa, dont le modèle correspond au personnage du riche marchand. Les émigrés de retour au pays ramènent avec eux ce modèle et le répandent partout. De ce fait, la culture hausa, jusqu'alors très diverse, s'unifie progressivement sous l'égide d'une sorte de culture « standard » qui s'identifie à l'être hausa (14). Comme les monopoles commerciaux à l'extérieur sont associés à la pratique de l'Islam, l'identité hausa en vient à se confondre avec l'identité musulmane. Par ce truchement, les populations de régions restées jusqu'alors réfractaires à l'Islam s'y convertissent (15). La population citadine de Maradi suit ce mouvement. Simultanément, les musulmans nigériens et nigériens abandonnent la confrérie soufiste Qadiriya, plus exigeante, au profit de l'ordre tijani, moins rigoureux et mieux adapté aux préoccupations des marchands hausa.

Peu à peu, le groupe des marchands de Maradi (*attajirai*) se développe et accentue son influence; la plupart de ses membres entreprennent le pèlerinage aux lieux saints de l'Islam. Cette aventure leur vaut le titre prestigieux d'*alhaji* (pèlerin), qui finit par désigner l'ensemble des riches marchands et des hommes arrivés. Une partie de l'aristocratie traditionnelle (*sarauta*) s'adonne également au commerce et se soumet aux normes sur lesquelles sont fondés les réseaux commerciaux de la région. Mais les dignitaires les moins ouverts sur le monde extérieur entrent peu à peu dans la mouvance des marchands. Ceux-ci les aident, en effet, à rassembler les sommes nécessaires aux vastes potlachs qui accompagnent les campagnes pour l'accession aux plus hauts titres de la *sarauta*. Or, les nobles n'ont plus les moyens de procéder par eux-mêmes à la collecte de ces sommes auprès de leurs sujets, devenus plus indépendants. Ils se tournent donc vers les commerçants pour soutenir la concurrence de ceux d'entre eux qui se sont engagés dans le marché moderne. La catégorie la plus islamisée de la société locale acquiert ainsi un pouvoir politique de plus en plus grand; sous son influence, l'Islam prend un tour moins officiel, plus populaire.

Les autorités européennes ont longtemps redouté la naissance de mouvements de révolte animés par des « marabouts ». Plusieurs « complots » ont été découverts ou enregistrés au Niger à cette époque, notamment à Zinder, en 1906,

(14) J.N. PADEN, « Urban Pluralism, Integration and Adaptation of Communal Identity in Kano, Nigeria », in COHEN and Co., eds., *From Tribe to Nation in Africa*, Scranton, Penn., Chandler, 1970, pp. 242-270.

(15) I. WILKS, « Asante Polity towards the Hausa in the xixth Century », in Cl. MEILLASSOUX, éd., *L'Evolution du commerce en Afrique de l'Ouest*, Oxford U.P., 1971, pp. 124-138; J.A. WORKS, *Pilgrims in a Strange Land. Hausa Communities in Chad*, New York, Columbia U.P., 1976.

en pays targi, en 1916, à Tessaoua, en 1927. En 1946, la résistance opposée par la population de Maradi à un transfert de cette ville de la vallée sur le plateau, à la suite d'une inondation, a été attribuée à un « complot de marabouts ». Plusieurs lettrés musulmans ont alors été arrêtés. Par contre, l'autorité coloniale a autorisé et même financé les rites « païens » de fondation de la nouvelle cité, afin de se concilier les bonnes grâces de la masse *azne*. En dehors de ce cas, les cadres de l'Islam ont fait l'objet de la plus grande considération. Les *malamai* ont ainsi incarné tout à la fois la légitimité reconnue par le colonisateur et la résistance à la colonisation. Quant aux *Azna*, ils n'ont cessé de voir leur poids politique décliner. L'accès de quelques cadres musulmans autochtones à la fonction publique n'a fait qu'accentuer ce mouvement, dans la mesure où les membres de la nouvelle élite issue de l'école européenne adhéraient en général à l'Islam et affectaient de mépriser les rites « animistes », qu'ils considéraient comme « primitifs », en fonction des thèses évolutionnistes présidant aux programmes scolaires. En 1966, le « juge coutumier » de Maradi (*durbi*), qui faisait fonction d'assistant auprès des tribunaux lors de procès intéressant les « animistes », déplorait devant nous que les *Azna* n'osent pas se réclamer de leurs croyances ancestrales devant une instance officielle et se proclament alors musulmans, de peur d'encourir le mépris des fonctionnaires et de perdre leurs procès. La même disposition apparaissait dans tous les rapports des non-musulmans et de l'administration.

A l'heure de la décolonisation, aristocrates et marchands ont adhéré aux deux partis P.P.N.-R.D.A. et U.D.N.-M.S.A., qui rivalisaient pour le pouvoir. Dans un premier temps, l'U.D.N. ou *Sawaba* l'emporta et forma le premier gouvernement du Niger. Mais les événements qui ont marqué le référendum concernant la Communauté française, en 1958, ont provoqué un renversement de tendance au profit du P.P.N.-R.D.A. Celui-ci a formé un nouveau gouvernement, s'est érigé en parti unique et a exclu ses adversaires de la scène publique. Soucieux d'imposer son autorité dans une région où la *Sawaba* avait acquis des positions solides et s'appuyant principalement sur les marchands, il s'est efforcé de placer ses clients aux postes clés. Les *alhazai* ont pris la tête des nouveaux comités politiques concurrents de la chefferie. Plusieurs chefs traditionnels ont été remplacés par d'autres, proches du pouvoir. Ces nouveaux cadres étaient en général plus ouverts au modèle islamique qu'aux cultes ancestraux, et d'autant plus qu'imposés par le régime; ils avaient souvent à faire face à l'hostilité des prêtres et adeptes des rites traditionnels. Par ailleurs, la fonction publique nigérienne s'est rapidement développée, tout en se nigérianisant. Les jeunes fonctionnaires issus de l'école européenne se référaient en général au modèle musulman et faisaient peu de cas des rites pré-islamiques. Dans ce contexte, la position des adeptes des cultes traditionnels est devenue de plus en plus difficile. Ils ont pris l'habitude de se considérer comme marginaux, à l'égal des « *maguzawa* » nigériens. Une sorte de consensus s'est développé, tendant à passer sous silence les aspects hétérodoxes de la religion locale. La façade islamique de la société maradienne s'est consolidée, donnant l'impression d'une adhésion générale des populations locales à l'Islam.

Cependant, le Nigeria voisin était alors en proie à de graves conflits régionaux. La « région Nord », se considérant comme menacée de domination par les cadres occidentalisés et souvent christianisés du « sud » et redoutant que cette domination ne se traduise par la mise en cause de ses traditions, s'est mobilisée autour du parti régional N.P.C. (Northern People Congress), dont les leaders apparte-

naient à la Cour de Sokoto (16). De fait, les leaders « sudistes » proclamaient leur volonté d'abattre la « féodalité » musulmane du « Nord », qu'ils considéraient comme un frein au progrès et à l'unité de la Fédération. Dans ce but, ils s'efforçaient de démembrer la région septentrionale, afin de réduire le pouvoir des dignitaires hausa, en soustrayant les « minorités » non musulmanes à leur autorité. Cette stratégie fut naturellement interprétée par les populations du « Nord » comme une politique délibérée de mise en cause de leurs valeurs, sinon de leur existence. Face à cette attaque, le N.P.C., dirigé par un héritier d'Usman dan Fodyo, le *sardauna* Malam Adamu, personnage énergique et attaché à l'héritage du *jihad*, s'est efforcé de réaliser la cohésion des populations septentrionales puis, profitant du fait que la région « Nord » détenait la majorité électorale au sein de la Fédération, de conquérir le gouvernement fédéral. Cette visée fut interprétée au sud comme un regain de l'esprit de « guerre sainte », dont le but était de « tremper les étendards du *jihad* dans la mer », c'est-à-dire de conquérir le sud pour achever l'œuvre d'Usman dan Fodyo et de Mahaman Bello. Le conflit prit ainsi un tour religieux. De son côté, le *sardauna* Malam Adamu confondait volontiers le combat politique moderne et l'œuvre d'islamisation. Elu vice-président du Congrès Islamique Mondial, il s'était engagé devant celui-ci à convertir un million de « païens » du nord et avait engagé une vaste campagne dans ce sens, avec l'appui financier de pays arabes. Il s'agissait à la fois de poursuivre l'œuvre du *jihad* de manière pacifique et de maintenir les « minorités » non-musulmanes au sein de la région septentrionale, en les ralliant à l'Islam, qui en était le symbole. De leur côté, les chrétiens du « Sud » n'envisageaient pas sans inquiétude la consolidation des positions des « musulmans » au sein de la Fédération. L'avènement du N.P.C. au pouvoir à Lagos déclencha les passions : le 15 janvier 1966, le « Premier », Sir Abubakar Tafewa Balewa et le *sardauna* de Sokoto, leaders du « Nord », étaient assassinés par un groupe d'officiers « sudistes ». Le général Ironsi accéda au pouvoir. Cet événement déclencha des réactions violentes au « Nord », sous forme de pogroms dirigés contre les immigrants du sud et dans le « Sud », contre les « musulmans ». Le 28 juillet 1966, cependant, des officiers du « Nord » renversaient le général Ironsi. Le général Gowon, qui accédait alors au pouvoir, était chrétien et membre d'une minorité septentrionale. Mais il fut salué comme le nouveau champion du « Nord ». Le 30 mai 1967, cependant, la région « orientale » (du sud) proclamait son indépendance, sous le nom de « République du Biafra ». Le nouvel Etat, où des richesses pétrolières venaient juste d'être découvertes, recevait aussitôt l'appui d'Israël et de nombreux pays « chrétiens ». Le gouvernement fédéral, appuyé par la Grande-Bretagne et l'U.R.S.S., s'opposa à cette prétention et engagea des hostilités qui devaient se traduire par des années de guerre à outrance. Dans ce combat, le « Nord » tout entier se dressa et l'affaire prit par instants l'aspect d'une « guerre sainte ». Toutefois, la disparition des vieux leaders aristocratiques peuls, la dissolution des partis, dont le N.P.C., et la position des jeunes officiers groupés derrière le général Gowon ont réduit la part des motivations religieuses dans ce conflit. La victoire du régime fédéral sur la « sécession » ne fut en aucune

(16) A.H.M. KIRGREENE, *Crisis and Conflicts...*, *op. cit.*; G. NICOLAS, « Crise de l'Etat... », *art. cit.*

façon celle de l'Islam sur le christianisme ou l' « idolâtrie ». Il n'en reste pas moins que tous les musulmans avaient pris parti pour le pouvoir fédéral, tandis que le Biafra avait bénéficié des suffrages d'Israël et des chrétiens, dans le monde entier. Cette victoire ne pouvait que renforcer le prestige de l'Islam, en tant que force mobilisatrice moderne.

Dans ce contexte, la position des habitants de l'ancien bastion de résistance au *ihad* peut s'avérer particulièrement complexe : ils ont incontestablement tous vibré pour le « Nord », contre les « barbares » du « Sud ». De nombreux jeunes gens de Maradi se sont engagés dans l'armée nigériane. L'évolution des événements a fait que la victoire fédérale a été vécue en partie comme une manifestation de la vitalité de la « nation » hausa, unie dans l'épreuve. Dans cette mesure, les *Azna* les plus endurcis se sentaient solidaires des musulmans. Une telle disposition ne pouvait que renforcer le prestige de l'Islam, considéré comme le symbole du « Nord ». Mais ces orientations n'ont pas immédiatement mis en cause les croyances et pratiques locales. Au cours des années soixante, pendant lesquelles nous avons poursuivi nos recherches de terrain dans cette région, le système religieux local se décomposait de la manière suivante (17) : un premier clivage séparait les sujets réputés « musulmans » (*musulmai*; s. *musulmi*) des *Azna* (*Anna* ou *Arna*) considérés comme « païens » (*kafirai*). Les premiers se vouaient ostensiblement au culte islamique : ils adhéraient à la profession de foi musulmane (*shahada*), s'adonnaient aux prières rituelles, pratiquaient le jeûne annuel de ramadan, s'acquittaient de la dîme coranique, refusaient tout alcool, la chair des suidés et de tout animal non immolé selon les normes coraniques. Certains avaient accompli ou se proposaient d'accomplir le pèlerinage à la Mecque. Ils se refusaient à offrir des sacrifices aux *iskoki*, en principe. Les seconds perpétuaient les cultes des divinités des cultures, de la « brousse » et des eaux hérités de leurs ancêtres. Ils leur offraient périodiquement le sang de certains animaux, dans le cadre d'un rituel lié aux activités agricoles, cynégétiques, ou à la pêche, selon leurs héritages de « maîtres de culture » (*sarakunan noma*), de « chasseurs » (*maharba*) ou de « maîtres de l'eau » (*sarakunan ruwa*). Ils buvaient ostensiblement de la bière de mil et consommaient la viande des « cadavres » (*gawaiwai*), c'est-à-dire d'animaux dont la consommation est interdite aux « musulmans ». Certains portaient encore les vêtements de cuir de leurs pères, au lieu de la robe (*riga*) musulmane, tout au moins lors des cérémonies rituelles. Ils continuaient à observer de nombreuses coutumes pré-islamiques, à l'occasion de la naissance de leurs enfants, de leurs mariages ou de leurs funérailles, notamment. Au niveau des faits, le clivage entre ces deux groupes n'était pas aussi tranché qu'il pouvait apparaître sur le plan des proclamations de foi; d'une part, les pratiques rituelles des *Azna* témoignaient d'emprunts au système islamique : la divinité musulmane était généralement invoquée sur leurs autels, avant les *iskoki*, considérés comme des puissances de nature très inférieure à elle. Les anciennes divinités tendaient parfois à être réduites au niveau des « génies » (*aljani*) arabes et perdaient une partie de leur transcendance originelle. En fait ces innovations étaient peu sensibles, dans la mesure où Allah prenait la place de l'ancien créateur (*Ubangiji*) et où les *iskoki*

(17) Cf. G. NICOLAS, « Fondements magico-religieux... », *art. cit.*; « Une forme atténuée du potlatch... », *art. cit.*; *Dynamique sociale...*, *op. cit.*

n'avaient jamais été considérés autrement que comme des jumeaux des humains. Certaines divinités « musulmanes » étaient également apparues dans les rites traditionnels. Citons, notamment, le cas de l'*iska* appelé « Marabout pèlerin à la Mecque » (*Malam alhaji*), dont le rôle est devenu essentiel dans la cérémonie rituelle de nomination des « maîtres de culture » (*dubu*). Ce dieu qui réunit en lui tous les symboles de l'identité musulmane la plus pure, puisqu'il est à la fois marabout et pèlerin, ainsi que son nom l'affirme, est censé apporter la paix dans ces cérémonies où l'atmosphère de provocation oblatrice et la consommation de grandes quantités de bière de mil suscitent un climat de violence. Les *Azna* considéraient, en effet, que les musulmans sont plus pacifiques qu'eux. Ce dieu reçoit l'offrande du sang des moutons, animaux associés ordinairement au culte musulman, alors que les dieux traditionnels ne se voyaient immoler que des caprins, des bovins ou des galinacés. Les *Azna* portaient également de plus en plus des noms musulmans et des vêtements considérés jusqu'alors comme caractéristiques des adeptes du Dieu coranique. Ils admettaient des lettrés dans leurs cérémonies familiales. Cependant, ils affirmaient ostensiblement leur nature de « païens ». Leur position était assimilée par la plupart des musulmans locaux à celle des « Majus », évoqués dans le Coran, dont la coexistence avec les Croyants est admise par la révélation (le terme Majus serait à l'origine du terme « *Ba maguje* », plur. *Maguzawa*, qui désigne les *Azna* en d'autres régions) (18). De ce fait, leur particularisme était considéré comme légitime et acceptable par les musulmans. Sur le plan juridique, ils bénéficiaient d'un régime « coutumier » en fonction duquel le juge du tribunal officiel de Maradi devait se faire assister d'un assesseur « païen », s'ils se réclamaient de leur religion. En fait, la plupart n'allaient pas jusque-là et s'efforçaient de régler leurs conflits entre eux. Ou bien, ils préféraient se réclamer de la norme musulmane, car l'« assesseur » coutumier n'était autre que le « grand prêtre » de Maradi, considéré par eux comme étranger. Faute de connaître la religion locale, le législateur avait, en effet, abusivement assimilé tous les cultes non-musulmans, avalisant ainsi le pouvoir des immigrés de Katsina, aux dépens des structures *azna* proprement dites. Le « grand prêtre » de Maradi (*durbi*) était membre de la « chefferie » de Katsina, et non de la société agraire *azne*, et les *Azna* n'avaient jamais supporté son autorité, laquelle relevait d'un autre ordre politique et religieux, à savoir celui des anciens cultes « nationaux ». L'intrication des « païens » et des musulmans était telle que tout adepte des cultes traditionnels connaissait parfaitement tous les détails de la religion islamique et pouvait, à l'occasion, se comporter en musulman.

*
**

Les considérations qui précèdent nous montrent que l'ancienne distinction entre cultes agraires et cultes « nationaux » pré-islamiques avait conservé toute son importance au sein de l'ancien bastion hausa. Cette distinction est essentielle et sa méconnaissance a conduit plusieurs observateurs extérieurs à confondre

(18) *Documents scientifiques de la mission Tilho, op. cit.; Coran, XXII, 17.*

abusivement des domaines rituels très différents. Le terme de « cultes nationaux », employé ici, désigne une situation qui date de l'époque de l'indépendance des principautés hausa et du moment où l'Islam n'avait pas pénétré dans les mœurs locales. Dans une étude antérieure, nous lui avons préféré le terme de religion « dynastique », en raison de l'association des rites en question avec les institutions mises en place par les dynasties qui se rattachaient originellement au mythe de Daura. Il s'agissait de rendre compte d'un domaine cultuel où des éléments d'Islam se trouvaient étroitement associés à des rites centrés sur le trône et le destin de chaque principauté et adressés à des *iskoki* d'une stature différente des divinités agraires traditionnelles, en ce sens qu'elles n'étaient pas censées s'occuper de production, mais de guerre et de paix, de fortune collective, et se préoccupaient du destin de toute la population de chaque royaume, et non plus seulement du groupe clanique, comme dans le culte *azne*. Au moment de nos investigations, ces rites se divisaient, à Maradi, en deux grands champs culturels correspondant, d'une part, aux anciens cultes de la cité et, d'autre part, au culte *bori*. Dans le premier, le culte des *iskoki* concernait les intérêts des deux principautés du Gobir et du Katsina indépendant (19). A Tibiri, il était assumé par le *sarki* ou « sultan », la reine (*Inna*) et des grands prêtres « *azna* » (*Kyaure, Basare, Sarkin ruwa, Sarkin Azna*). A Maradi, dont le chef de province était plus éloigné de la tradition pré-islamique, le clergé comprenait la reine (*Iya*), le *durbi*, dont il a déjà été question, et divers personnages d'origine *azne* (*Maradi, Basare...*) élevés au rang de prêtres de la cité. Ces prêtres s'adonnaient à des rites périodiques, centrés sur l'offrande du sang de certains animaux aux divinités protectrices de chaque royaume, et à des rites occasionnels (de fondation de villes ou de villages, de demande de pluie, de propitiation en cas de maladie ou de calamités, notamment). A Tibiri, où les héritiers des princes contre lesquels Usman dan Fodyo fonda sa réforme étaient restés, nous l'avons vu, plus fidèles aux traditions qui choquèrent celui-ci, le moment le plus marquant du calendrier rituel annuel, qui suit le cours des saisons, était celui de l'« ouverture de la brousse » (*budad daji*), qui consiste en une grande chasse rituelle marquant le début de la saison sèche (troisième lune après la dernière pluie de l'année antérieure) et en une séance de géomancie, suivie d'un rite d'offrande aux divinités protectrices de la cité de Tibiri. A Maradi, le même rite était accompli par un clan de « chasseurs » du canton de Jiratawa (*Basarawa*). Mais il était moins spectaculaire, ne comportait pas de séance de géomancie et sa place était moindre dans la religion locale. Une amende infligée par le service des Eaux et Forêts pour feu de brousse a également dissuadé le clan intéressé de l'accomplir, pendant plusieurs années, sans que le « sultan » de Maradi n'intervienne. Quant au *bori*, il s'agissait alors d'un culte marginal, fondé sur l'épiphanie des *iskoki* sur le corps d'adeptes initiés. Bien que les reines de Tibiri et Maradi aient toujours officiellement le contrôle des adeptes de ce rituel, en qualité de grandes prêtresses, les initiés se groupaient généralement en chapelles comprenant une initiatrice (*uwar girka*), un ensemble de musiciens sacrés, dont le rôle était d'appeler les divinités sur le corps de leurs montures humaines et des sujets ayant subi l'épreuve d'initiation (*girka*) les transformant en sujets de possession. Les rites locaux étaient conformes à ceux que l'on rencontre dans l'ensemble

(19) G. NICOLAS, *Dynamique sociale...*, *op. cit.*

du pays hausa, mais seules les femmes pouvaient y être initiées. On admettait cependant les hommes initiés en provenances d'autres régions. L'initiation avait une origine principalement thérapeutique : elle avait pour objectif initial de chasser du corps de la nouvelle adepte les divinités malfaisantes responsables de ses malaises et de la vouer à des divinités bénéfiques. A partir de là, les initiées s'adonnaient à des rites d'un tout autre caractère, profondément intégré à la pratique religieuse locale.

A la différence des rites agraires *azna*, ces rites collectifs étaient accomplis par des sujets se réclamant de la religion islamique. C'est là l'une des raisons essentielles qui nous ont conduit à les distinguer nettement des rites de culture, de chasse ou des eaux, liés au cadre clanique. Les « musulmans » (*musulmai*) locaux se divisaient, en effet, en deux catégories : ceux qui se livraient exclusivement au rituel islamique et ceux qui s'abandonnaient à des compromis avec la tradition pré-islamique, qui constituaient la grande majorité des adeptes de la religion du Prophète. Les premiers se rencontraient surtout au sein de la catégorie des *malamai*. Les seconds étaient affublés du sobriquet de « porteurs de robe » (*yan riga*), par référence au vêtement porté à l'origine par les sujets islamisés et qui ne faisait pas plus le « vrai » musulman que l'habit ne fait le moine. D'innombrables plaisanteries stigmatisaient la conduite de ceux qui n'avaient pas renoncé aux protections qu'assure le rite traditionnel et continuaient à sacrifier aux « génies ». Bien entendu, la majorité des *musulmai* considérait qu'elle n'appartenait pas à cette catégorie, dans la mesure où l'assimilation des *iskoki* aux « génies » arabes autorisait certaines libertés avec la règle coranique : n'étant pas des « idoles », les *aljanu* pouvaient être invoqués sans que la norme de l'unicité divine soit transgressée. L'identification des *Azna* aux « Majus » reconnus par le Coran complétait cet édifice justificatif. On évoquait également la persistance du culte *bori* sur tout le territoire de l'ancien « califat » de Sokoto et le fait qu'Usman dan Fodyo lui-même aurait autorisé le maintien des rites d'« ouverture de la brousse » annuels de Masallata, près de Birnin Konni, pour étayer des compromis qui n'étaient autres que ceux contre lesquels s'éleva jadis le précepteur d'Alkalawa. Ces arguments étaient contestés par les lettrés les plus puristes, mais la plupart des « marabouts » les admettaient et toléraient notamment que certains de leurs proches aient recours au *bori* en cas de maladie. De même, en cas de sécheresse, la plupart des « marabouts » admettaient que les « sultans » de Tibiri et Maradi fassent procéder simultanément à des prières musulmanes publiques et à des rites traditionnels.

La complexité de ce dispositif religieux a échappé, nous l'avons vu, aux autorités politiques et religieuses européennes. Les rares rapports administratifs concernant les cultes « animistes » locaux assimilent les vieux cultes paysans aux rites de « possession » et les opposent de concert à une pratique « musulmane » un peu hâtivement identifiée à un modèle idéal (20). Lors de notre séjour sur le terrain, ce schéma était loin d'être mis en question. Bien au contraire, la position prédominante des musulmans les plus rigoristes au sein de l'adminis-

(20) H. LEROUX, « Animisme et Islam dans la subdivision de Maradi », *Bulletin de l'I.F.A.N.*, 10, 1948.

tration et des cadres politico-administratifs ou partisans « traditionnels » et modernes renforçait la perspective selon laquelle l'« animisme » était pratiquement disparu de la région, comme de l'ensemble du Niger. Les faits témoignant de la persistance de pratiques contraires étaient mis au compte de la faiblesse humaine, la plupart des adeptes de l'Islam se comportant en secret davantage en « *yan riga* » qu'en zélés intégristes de la révélation. Cette attitude s'est répandue au sein de tous les milieux musulmans, où la même façade recouvre et voile des réalités fort diverses. Prenons, par exemple, le cas du « sultan » Agada Nagogo, monté sur le trône du Gobir, à Tibiri, en octobre 1963. Ce fonctionnaire de l'agriculture, député et questeur à l'Assemblée nationale du Niger, se considérait jusqu'alors comme un « vrai » musulman et entendait le demeurer. Toutefois, sa nomination à la tête de la province du Gobir, avec l'appui du régime, l'a incité à quelques compromis en direction des milieux « animistes », qui lui étaient hostiles. Tel fut peut-être le dilemme dans lequel se trouva cent soixante ans plus tôt son ancêtre Yunfa, disciple d'Usman dan Fodyo, lorsqu'il monta sur le trône d'Alkalawa... Tout en bâtissant une grande mosquée, en s'entourant de sujets islamisés et en choisissant pour reine du Gobir une femme ayant accompli le pèlerinage aux lieux saints de l'Islam (*alhajiya*), le nouveau prince toléra la poursuite de divers rites pré-islamiques. Il s'y prêta même avec bonne grâce. Car il estimait cette politique nécessaire pour désarmer ses ennemis, se concilier les puissances tutélaires du royaume et déjouer les manœuvres surnaturelles qui ne manquaient pas d'être tentées à son encontre. Il lui fallait encore assurer la cohésion de sa « province » face aux forces politiques concurrentes de la « chefferie », et les rites « nationaux » traditionnels étaient assurément un facteur important de regroupement des habitants du Gobir autour de son trône.

A la même époque, les événements qui se déroulaient de l'autre côté de la frontière, ainsi que les tensions interrégionales opposant l'ouest nigérien à l'est, ont provoqué la constitution d'un fort courant « nationaliste » au sein de l'ethnie hausa. Tandis que ce courant se définissait au sud à l'encontre de « l'agression sudiste », il s'enracinait au Niger sur des conflits d'intérêt entre populations zarma-songhai de la région de Niamey, qui exerçaient un certain monopole sur la fonction publique nigérienne à cette époque, et populations hausa, qui estimaient que leurs impôts et leur production d'arachides étaient indûment accaparés par leurs voisins. De fait, les principaux investissements d'un régime dont les ressources provenaient alors en grande partie de l'Est arachidier étaient réalisés dans la région de Niamey. D'autre part, la production arachidière de l'Est était détournée de son débouché naturel par le Nigeria vers l'axe périphérique Dosso-Parakou-Cotonou, en raison d'accords économiques internationaux. Ce détour de plusieurs centaines de kilomètres, par des routes difficiles, hors du territoire hausa, diminuait le gain des producteurs et était interprété comme une sorte de détournement du produit de l'Est par les populations de la capitale. Dans ce contexte, beaucoup de Hausa de l'Est se sont sentis plus solidaires de leurs compatriotes ethniques du Sud, qui se définissaient de plus en plus en fonction du modèle musulman (21). L'Islam devint une sorte d'attribut de l'identité hausa; au sein même de la communauté islamique, les Hausa se considéraient comme

(21) G. NICOLAS, « Crise de l'Etat... », *art. cit.*

plus purs que les autres. Cette disposition d'esprit était un trait courant de la diaspora de ce groupe à l'extérieur. Partout où s'installent les marchands hausa, que ce soit en terre musulmane ou en d'autres régions, ils s'affirment comme agents privilégiés de la religion musulmane. Cette assurance, qui les aide à établir et à développer leurs monopoles professionnels, est souvent reconnue par les autres adeptes de la religion coranique. Dans les colonies de diaspora, les éléments les plus réfractaires à cette religion se comportent à la manière des plus rigoureux des zéloteurs de l'Islam, afin d'affirmer leur appartenance au groupe auquel ils se rattachent et de se distinguer des autres. Cette attitude a favorisé l'expansion de la pratique musulmane dans les régions où les cultes anciens s'étaient maintenus jusqu'alors. Or, à l'époque dont nous parlons, les marchands hausa développaient leur implantation dans toutes les villes du Niger, notamment à Agadès et à Niamey, et s'y affirmaient comme les musulmans les plus orthodoxes. De nombreux *azna* ont participé à ce nouveau mouvement de diaspora et en sont revenus convertis, ou du moins plus ouverts aux emprunts à l'Islam.

Le processus d'islamisation croissante qui vient d'être évoqué semble avoir été accentué par les effets de la sécheresse qui a affecté l'ensemble du Sahel, ces dernières années. Dans un premier temps, toutefois, la catastrophe a provoqué un mouvement inverse de retour vers les cultes traditionnels. Constatant l'inefficacité des prières musulmanes, beaucoup de convertis se sont interrogés sur les causes surnaturelles possibles de la rupture du cycle des pluies. Ils se sont demandés si celle-ci ne provenait pas de l'abandon des rites de pluie traditionnels, qui avaient permis à leurs ancêtres de vivre pendant des générations dans cette région menacée, et du courroux des divinités délaissées. Alors, les deux sultans du Gobir et de Maradi ont demandé à leurs prêtres d'accomplir les sacrifices traditionnels aux *iskoki*. Les reines de Tibiri et Maradi ont rassemblé les femmes et les ont emmenées en « brousse » pour « chercher la pluie » (*neman ruwa*). Les chefs de lignages *azna* ont été priés d'accomplir les anciens rites de l'eau; ceux qui les avaient abandonnés y sont revenus. La ferveur islamique a vacillé. Mais la sécheresse a persisté. Les dieux sont restés aussi muets que le Créateur. L'angoisse a suscité la recherche de solutions politiques, fondées sur le phénomène du bouc émissaire. Jadis, en cas de catastrophe, les souverains locaux étaient mis à mort. Il existe toujours à la Cour du Gobir un dignitaire, appelé « l'héritier qui terrasse l'éléphant » (*magaji kada giwa*), dont la fonction officielle consiste à faire disparaître le prince affecté de « mauvaise fortune ». Les temps ayant changé, les modestes « chefs » de Tibiri et Maradi ne pouvaient être tenus pour responsables d'une calamité dépassant de loin le territoire de leurs provinces. Le coup d'Etat militaire du 16 avril 1974, qui a mis un terme au régime du P.P.N.-R.D.A., est apparu comme une nouvelle formule de cette pratique, qui repose sur la conception d'une liaison entre la « fortune » du chef et celle de son territoire. Depuis lors, le retour des pluies et les mesures du nouveau régime ont calmé les esprits. Mais les divinités ancestrales ont perdu un peu plus de la confiance de leurs adeptes. Et les « marabouts » n'ont pas manqué d'attribuer le courroux du Ciel à la survivance des pratiques « païennes » et au dérèglement moderne des mœurs, exigeant une purification des pratiques, dans le sens d'une islamisation accrue.

Dans l'état actuel des événements, il est à prévoir que le processus d'islamisation parviendra à submerger définitivement les vieux cultes agraires, dans les prochaines décades. Alors, les statistiques religieuses qui définissent le Niger comme un pays musulman correspondront à une réalité effective. Mais il est à

prévoir que la distinction entre purs *musulmai* et « porteurs de robe » conservera longtemps quelque valeur. La désaffection croissante des représentants de la « chefferie » à l'égard des anciens cultes « nationaux » des principautés hausa traditionnelles semble condamner ceux-ci. En d'autres lieux, les chefs les ont abandonnés depuis longtemps. Par contre, le culte *bori* semble devoir se développer de manière anarchique et servir de refuge aux croyances et pratiques condamnées par l'orthodoxie musulmane. Nous avons vu qu'il s'était maintenu au sein du territoire de l'ancien empire théocratique de Sokoto, en dépit du *jihad*. Il fut également accepté par la société maghrébine, où ses adeptes, descendants d'esclaves originaires du pays hausa, occupaient encore au début du siècle à Tripoli, Tunis ou Alger, des fonctions quasi-officielles (22). Il correspond à une pratique que l'on rencontre tout le long de la frange subsaharienne, en pays wolof, soninké, songhai et jusqu'en Ethiopie. On trouve d'ailleurs dans toutes les villes du Niger des adeptes du « *holey* » ou des « *hauka* » zarma-songhai et du *bori* hausa. Les cultes de « possession » sont également les seuls rites « nègres » qui se sont maintenus aux Caraïbes comme en Amérique. Les rites en question ne sont pas considérés comme incompatibles avec l'Islam. Ils bénéficient de leur fonction thérapeutique, que leur réputation d'efficacité impose même aux « marabouts », désarmés devant certaines détresses humaines. La dérive des *iskoki* du statut de divinités transcendantes à celui de simples « génies » plus ou moins manipulables par les initiés facilite leur intégration au domaine de l'Islam populaire. L'afflux à Maradi d'adeptes masculins de ce culte, provenant aussi bien de l'Ader que du Nigeria, tend d'ailleurs à réduire le caractère féminin qu'il revêtait jusqu'ici dans l'ancien bastion hausa.

Cependant, beaucoup de lettrés musulmans condamnent cette pratique, qui choque les notables et les jeunes cadres scolarisés par ses aspects exhubérants. Sous l'influence des théologiens nigériens et arabes, les mœurs islamiques tendent à s'orienter vers une conformité de plus en plus grande au modèle arabe, qui les exclut. Il ne semble pas que les confréries d'inspiration soufiste (Qadiriya et Tijaniya) qui se sont répandues dans la région aient tenté d'intégrer les tendances qui s'y manifestent. Les adeptes de ces confréries ne pratiquent pas les rites extatiques extrêmes qui ont cours en d'autres régions. Au cours des années soixante, toutefois, la branche nyassiste de la Tijaniya, dont le caliphe local était un émir de Kano, a connu un certain succès. Ses adeptes se prétendaient capables de miracles spectaculaires; mais ils ont rencontré une certaine animosité de la part des membres d'autres ordres et des autorités, émues par le caractère extrême de leur comportement. Aujourd'hui, les passions concernant cette pratique semblent apaisées. Désormais, cependant, l'évolution des pratiques religieuses de l'ancienne forteresse « païenne » déborde du cadre étroit de la région de Maradi et s'inscrit dans celui, plus vaste, des changements affectant l'Islam sudsaharien, voire du monde musulman. Les courants réformistes qui se développent à nouveau sur l'ancien territoire de Sokoto s'y répandent aussitôt. Les jeunes étudiants en théologie locaux étudient en Nigeria. La claustration des femmes, en usage au sud de la frontière, s'y répand rapidement. Les pèlerins pour la Mecque sont plus nombreux. Les émissions religieuses des offices de radiodiffusion nigériennes, nigé-

(22) A.J.N. TREMEARNE, *The Ban of the Bori...*, *op. cit.*

riennes ou de divers pays arabes recueillent une écoute croissante. Le développement des relations entre l'Etat du Niger et les pays arabes, le nombre croissant de travailleurs qui traversent le Sahara pour aller travailler en Algérie, en Lybie ou en d'autres pays musulmans accentue la participation des habitants de la région considérée à l'ensemble de la communauté musulmane. L'ancien sanctuaire traditionnel tend à perdre ses particularismes. Mais le poids du passé est encore important et il serait prématuré d'annoncer leur disparition totale. La pratique populaire musulmane dans le monde admet bien d'autres variations. La convergence des pratiques locales et du modèle illustré par les théologiens arabes paraît plus asymptotique que fusionnelle.

CONCLUSION

Les faits que nous venons d'évoquer illustrent la complexité qui peut être celle des processus d'islamisation. Voici une société dont les dirigeants se considéraient en partie comme musulmans bien avant le mouvement de « guerre sainte » du siècle dernier, qu'ils ont combattu. Pourtant, nous pouvons établir, d'après les pratiques anciennes ayant persisté au sein des Cours de Tibiri et de Maradi, que ces usages pouvaient justifier la politique d'Usman dan Fodyo. Celui-ci a toutefois commencé sa carrière comme précepteur des princes musulmans du Gobir. Cette société a résisté au mouvement de *jihad* qui a imposé l'Islam par la force à une grande partie des populations situées entre le Niger et le Logone. Elle n'en a pas pour autant abandonné les éléments d'Islam intégrés à son système religieux. Au contraire, ceux-ci semblent s'être développés durant la période de résistance au « califat » de Sokoto. Les princes de Katsina et du Gobir ont dénié au réformateur toute légitimité, comme leurs voisins bornouans. Ils sont apparus au conquérant européen comme des souverains musulmans, dignes du titre de « sultan », au début du siècle. Cependant, la présence européenne a fait davantage pour l'Islam que le coup de force peul méridional. C'est sous le contrôle des « infidèles » que cette religion a développé sa suprématie sur les cultes ancestraux antérieurs, jusqu'alors prédominants. Les documents européens concernant la situation religieuse de la région ont exagéré l'importance des traits islamiques, au détriment de ceux qui témoignaient de la survivance de pratique différentes, ignorées du colonisateur ou systématiquement défigurées.

Aujourd'hui, les populations de Maradi se distinguent de moins en moins de celles des régions avoisinantes. Elles tendent à conformer leur conduite au modèle imposé par leurs adversaires d'antan plus au sud. L'œuvre d'Usman dan Fodyo se poursuit ainsi de manière pacifique, revenant comme par ricochet vers les trônes qui s'y opposèrent et ralliant les derniers réfractaires à sa cause. Mais Sokoto n'est plus le principal foyer de rayonnement islamique de la région. L'horizon des habitants de l'ancienne citadelle s'est élargi. Il englobe désormais les lieux saints de l'Islam et un certain nombre de capitales arabes. De plus en plus nombreux sont, par ailleurs, les habitants de la région qui se rendent dans les pays arabes situés de l'autre côté du Sahara ou de la Mer Rouge pour y gagner un salaire, y commercer, effectuer des études ou accomplir le pèlerinage. Ces contacts directs avec la société arabe ont des effets sur leurs croyances et leur comportement, et sur ceux de leurs proches. En outre, divers pays arabes interviennent aujourd'hui de manière de plus en plus décisive en faveur de l'Islam sudsaharien. Ils bâtissent des mosquées, des établissements d'enseignement de

la langue arabe et de la théologie, telle la nouvelle université islamique de Say, près de Niamey, financent des émissions de radiodiffusion à caractère religieux et offrent des bourses aux jeunes gens désireux d'effectuer des études à l'étranger. Le prestige du monde arabe, renforcé par les libéralités des pays pétroliers, rejaillit sur la communauté musulmane nigérienne ou nigériane. Depuis la chute du gouvernement P.P.N.-R.D.A., le 15 avril 1974, enfin, le gouvernement militaire qui lui a succédé accorde la plus grande importance au caractère musulman du Niger. La nouvelle « Association islamique » nationale qu'il a développée est l'un des piliers du régime. Cette organisation multiplie les activités de prosélytisme musulman et de « purification » de l'Islam dans tout le pays (23). Emportés par ce courant de fond, les anciens cultes ancestraux perdent du terrain. Il serait toutefois hasardeux d'augurer de ce mouvement une uniformisation rapide et prochaine des mœurs musulmanes locales, sur le modèle idéal du Croyant défini par le Coran. Dans l'ensemble du monde musulman, la pratique populaire de l'Islam admet bien des compromis avec des croyances ou des rites dont l'origine se perd dans la nuit des temps. La société locale ne semble pas devoir échapper à cette règle. Les vestiges des cultes anciens inspirent la constitution de cultes marginaux plus ou moins bien tolérés par les lettrés musulmans, mais profondément enracinés dans la sensibilité populaire. Mais ces rituels sont de plus en plus intégrés à la vision du monde qu'inspire la révélation coranique.

Les faits étudiés montrent quelle peut être la complexité de la démarche religieuse d'une société sudsaharienne. Nous sommes loin des schémas simplistes sur lesquels reposent les mythes de la « négritude », de la « religion primitive » ou d'un « Islam noir », opposable à un « Islam blanc ». Nous avons vu que la société étudiée avait su associer très étroitement des systèmes religieux considérés comme antagonistes. Ses élaborations en ce domaine ont connu des développements divers. L'inspiration collective spontanée qui les a animées est encore à l'œuvre. La richesse du comportement religieux des populations sudsahariennes est plus grande que ne l'ont cru certains observateurs. Des études réalisées en d'autres sociétés le montreraient aisément. Puisse notre analyse attirer l'attention sur un domaine qui ne semble pas avoir bénéficié de la même attention que bien d'autres et susciter un regain d'intérêt pour les processus d'islamisation en Afrique sudsaharienne.

Guy NICOLAS

*Centre d'études sur les relations
entre le monde arabe et l'Afrique
Institut National des Langues
et Civilisations Orientales
Université de la Sorbonne nouvelle
(Paris III)*

(23) Cf. *Sahel-Hebdo*, 2, 28, 30 janvier et 13 novembre 1978.