

GUY NICOLAS

L'enracinement ethnique de l'islam au sud du Sahara

Étude comparée

Nous nous proposons ici de souligner un aspect souvent négligé de l'islam au sud du Sahara, à savoir son enracinement ethnique. Les commentateurs du fait musulman sud-saharien uniformisent souvent artificiellement les pratiques locales, à partir de faits ponctuels ou de modèles recueillis auprès d'informateurs répugnant à admettre la réalité de situations qu'ils réprouvent. Les réformateurs et prosélytes d'un islam inspiré des origines de la communauté musulmane — qui affluent aujourd'hui des pays arabes — adoptent généralement la même disposition. Leur tentative de nivellement des mœurs et coutumes locales sous le rouleau compresseur d'une arabisation entendue comme une conversion pure et simple des ressortissants des cultures sud-sahariennes à la culture arabe risque fort, de ce fait, de se heurter à des résistances inattendues.

Il n'est pas question dans ces lignes de privilégier le cadre ethnique, ni de soutenir une optique fonctionnaliste ou de ramener toute la réalité socio-culturelle africaine à quelques clivages élémentaires. Bien au contraire, notre étude n'a de sens qu'en référence à un examen d'ensemble des différents aspects de la question musulmane au sud du Sahara. L'enracinement ethnique de l'islam local n'est qu'une contingence parmi d'autres. Nul Africain ne se définit totalement aujourd'hui dans le cadre de son groupe ethnique, s'il en a jamais été ainsi. Et la participation ethnique varie selon les régions, les groupes et les sujets (Nicolas 1972, 1973, 1975b). Chacun s'inscrit dans des champs économiques, socio-culturels, politiques très divers, lesquels ne s'accordent pas toujours de la manière la plus harmonieuse. Un sujet donné peut être en désaccord avec ses congénères ou une partie d'entre eux. La question musulmane réfère principalement à quatre grands domaines qui sont, outre l'appartenance ethnique, l'inscription dans des blocs socio-culturels régionaux distincts, le champ confrérique et celui de l'État moderne (Nicolas 1978a). En ce qui concerne le second domaine, les musulmans sud-sahariens sont concentrés dans deux régions bien définies, qui sont la zone soudanaise, laquelle s'étend du cap Vert à la mer Rouge et des déserts saharien et libyen à la forêt, et la zone orientale de l'Afrique, qui s'étend de l'Éthiopie à la Ruvuma et de l'océan Indien aux Grands Lacs. Les autres régions sont demeurées jusqu'ici largement à l'écart du monde musulman (Cuoq 1975 ; Trimmingham 1959, 1968 ; Monteil 1964 ; Nicolas 1978c). Le cadre confré-

rique, quant à lui, divise régions, États et ethnies. Il a parfois servi de support à des conflits fratricides entre musulmans. Il régit une partie importante de la vie quotidienne de nombreux musulmans. Son influence varie selon les groupes, les régions et le degré de pratique de chacun. Quant aux États nés du partage colonial, ils jouent aujourd'hui un rôle décisif dans la vie de tous les adeptes de l'islam au sud du Sahara. Non seulement ceux-ci sont conviés à abandonner leurs cadres socio-culturels traditionnels pour se fondre dans les communautés nationales modernes, mais encore les constructions européennes ont associé, bien souvent, des régions économiques et des populations différentes, notamment musulmanes et non musulmanes. Ces configurations se sont modifiées au cours de la période coloniale du fait du développement inégal de ces régions, de la scolarisation, de l'action des missions et de l'évolution politique. Des conflits régionaux ou ethniques peuvent menacer l'intégrité d'un État, et il peut arriver que la religion serve de symbole ou de fondement à de telles oppositions. Être musulman ou chrétien peut avoir un sens et des implications très différents selon les pays.

L'importance du cadre ethnique dans l'islamisation de l'Afrique au sud du Sahara est un fait frappant : en de nombreuses régions, et surtout en zone soudanaise, la carte de la pratique religieuse recouvre en grande partie celle des frontières ethniques. On trouve côte à côte des ethnies qui se réclament en bloc de l'islam et d'autres qui sont réfractaires à cette religion. Souvent, cette résistance s'explique par la volonté des membres d'un groupe d'affirmer la spécificité de celui-ci à l'encontre des visées hégémonistes, réelles ou non, de ses voisins (Nicolas 1972). Certaines formations ethniques ont également eu par le passé un rôle majeur dans la diffusion de l'islam au sein des populations environnantes, et leurs membres tiennent à se distinguer de celles-ci. Comme les formations conquérantes s'accroissaient jadis très rapidement, par assimilation des groupes dominés, elles ont souvent aujourd'hui plus d'importance numérique que les autres.

L'ethnisation de l'islam, si elle n'est jamais totale et n'intervient souvent qu'à un niveau secondaire, constitue cependant un phénomène important. Elle contrarie, notamment, l'influence universaliste de la culture musulmane et maintient des clivages au sein de la collectivité islamique. Un de ses effets les plus décisifs est de constituer un obstacle au processus d'arabisation, considéré par certains théologiens arabes comme le premier pas vers une pratique musulmane « authentique ». Chaque ethnie se caractérise par une langue qui lui est propre, à laquelle elle s'identifie et dont elle refuse de se départir. De ce fait, l'enseignement musulman est donné dans une langue locale. Seuls de rares lettrés connaissent l'arabe. Cette pratique leur confère une fonction médiatrice, assortie de privilèges exceptionnels. N'ayant connaissance de la lettre du Coran que par ces intermédiaires, souvent peu compétents, les musulmans locaux peuvent de bonne foi s'adonner à des pratiques réprouvées par les théologiens. La langue ethnique est encore aujourd'hui une réalité fonda-

mentale. Sur le plan politique, en second lieu, chaque ethnie peut être attachée à des pratiques traditionnelles qui ne s'harmonisent que difficilement avec les usages orthodoxes. Il en est surtout ainsi dans les formations qui ont adopté des régimes théocratiques musulmans, par le passé, en intégrant des coutumes plus anciennes. Aujourd'hui, l'appartenance ethnique peut également entraîner des oppositions entre groupes divers, lesquelles peuvent revêtir l'aspect de conflits religieux lorsque l'un des groupes en présence est majoritairement musulman et l'autre non. Il en est d'autant plus ainsi lorsque l'un des partenaires a acquis le monopole du pouvoir politique, ou se trouve soutenu par Israël ou un pays arabe. Sur le plan juridique, également, chaque ethnie a conservé des pratiques coutumières, en marge des lois appliquées par les juges coraniques, notamment dans les domaines de la succession, du mariage, de la filiation ou des échanges. La pratique religieuse peut également varier selon les groupes, les uns ayant opté pour un islam plus rigoureux, tandis que les autres se sont accommodés de compromis avec des pratiques réprouvées par le Coran. Souvent ces disparités résultent d'évolutions historiques distinctes. Certaines ethnies, dont l'adhésion à l'islam est ancienne, peuvent afficher une pratique plus orthodoxe, tandis que d'autres, dont la conversion est plus récente, manifestent des réalisations syncrétiques plus originales. Mais le processus peut être inverse, les formations les plus anciennement islamisées ayant eu le temps d'élaborer des compromis, tandis que celles qui s'islamisent de nos jours vont plus vite à l'essentiel et sont moins gênées par des traditions qu'elles ont tendance à rejeter en bloc. En outre, tel groupe peut s'identifier à l'islam tandis qu'un autre, bien que musulman, ne considérera cette religion que comme un trait parmi d'autres d'un environnement auquel il participe sans y attacher son identité. Au sein des mouvements de migration contemporains, en outre, l'appartenance ethnique est maintenue dans les communautés musulmanes pour consolider des monopoles ou servir de support à des rapports asymétriques. Un autre aspect important du lien existant entre le fait ethnique et l'islam est le caractère supra-étatique du cadre ethnique. Celui-ci sert de base d'accueil dans les déplacements et superpose au lien religieux d'autres liens plus profonds. La répartition ethnique de la pratique religieuse peut également empêcher une distribution purement régionale de celle-ci, les différents groupes concernés s'enchevêtrant, au lieu de s'opposer sur la base de territoires séparés.

Ces considérations générales ne doivent cependant pas être interprétées comme définissant une sorte de carcan rigide, conférant au cadre ethnique un rôle décisif dans l'adhésion à l'islam et dans les modalités de la pratique collective ou individuelle. Il est rare qu'une formation ethnique ait l'homogénéité que lui prêtent volontiers des observateurs occidentaux influencés par le mythe national européen. Beaucoup de ces formations n'ont jamais eu d'unité politique, ou se sont toujours trouvées divisées. La plupart ont absorbé des membres d'autres formations, par assimilation, domination, adoption des captifs ou inter-mariage. On trouve

des animistes dans des formations réputées musulmanes et des musulmans dans des groupes païens ou christianisés. Toutefois, les perspectives réductrices ramenant le clivage ethnique à une pure question de langue sont aussi abusives que celles qui l'étendent d'emblée au niveau de la formule politique du tribalisme.

Dans le but de contribuer à la clarification de cette question, nous avons choisi de comparer trois formations réputées musulmanes, à savoir l'ethnie Hausa, qui se situe au Nigeria septentrional et au Niger méridional, la formation soninke, principalement implantée au Mali, et le groupe côtier wolof, qui occupe une position dominante au sein de l'État sénégalais.

I. — L'ISLAM HAUSA

L'ethnie Hausa, dont l'habitat couvre une partie du Nigeria du Nord et du Niger méridional, et dont la diaspora s'étend à une grande partie de l'Afrique occidentale et centrale, est l'une des plus importantes formations ethniques sud-sahariennes. Elle compte, en effet, environ vingt-cinq millions de membres et constitue de ce fait le plus gros ensemble musulman du sous-continent. Sa position au sein du riche et puissant État du Nigeria et ses monopoles commerciaux extérieurs lui confèrent, en outre, un rôle décisif dans la propagation contemporaine de l'islam.

Cette ethnie est hétérogène et complexe. Elle est née, au XI^e siècle, de l'association de populations diverses de cultivateurs de mil, de chasseurs et de pêcheurs et d'immigrants issus des horizons méditerranéens. Ces derniers ont dominé les autochtones, bâti des cités-États et implanté un type de société nouveau, fondé sur la domination d'une aristocratie guerrière sur une masse rurale répartie en principautés (Greenberg 1946, 1947 ; Hogben & Kirk-Greene 1966 ; Last 1967 ; Nicolas 1969, 1975a ; Paden 1970 ; Smith 1960 ; Temple 1919 ; Trimmingham 1959). Les Hausa n'ont jamais connu d'unité politique. Les États locaux ont maintenu entre eux des liens fraternels et asymétriques, tout en se livrant sporadiquement à des luttes fratricides. En outre, les aristocrates se sont livrés à la traite des esclaves. Une partie des captifs pris aux confins du monde hausa était destinée aux caravanes arabes et berbères qui fréquentaient les capitales locales. Mais la plupart étaient progressivement intégrés à la société hausa, dans le cadre du groupe domestique ou de l'armée royale de chaque principauté. Cette assimilation continuelle d'étrangers a accru l'importance de la population du groupe et favorisé des changements socio-culturels continus. Par ailleurs, la formation en question n'a cessé d'incorporer des groupes immigrants d'origines ethniques diverses, notamment des *Barébari* venus du Bornou, des Songhaï issus de la boucle du Niger, des membres de la caste servile de la société targi (*Bugagé*) et des Peul (*Fulani*). Ces nouveaux venus se sont en général

« hausaisés » tout en constituant des fractions ethniques particulières, conservant certaines caractéristiques héréditaires. Certains se sont imposés en tant que groupes aristocratiques hausa. Les autres se sont fondus dans la masse. Ces apports ont contribué à faire évoluer la culture locale. Celle-ci n'a jamais cessé de se transformer. Elle présente des formes particulières selon les régions. Toutefois, la diversité de mœurs, de structures et de valeurs qui s'y manifeste se concilie parfaitement avec une forte cohésion, résultant de l'influence d'un foyer central, constitué par les plus importantes cités historiques, qualifié du nom de « Sept Hausa » (*Hausa Bakwai*) et, aujourd'hui, principalement par la métropole de Kano. La diaspora joue également un grand rôle dans ce processus unificateur.

En second lieu, les institutions de la société hausa relèvent du vaste ensemble socio-culturel « soudanais » qui s'est développé, nous l'avons vu, sur toute la rive méridionale des déserts saharien et libyen, du cap Vert à la mer Rouge. Dès son origine, elle s'est fondée sur les piliers de cet ensemble, à savoir l'État, la cité et le marché. Les principautés hausa ont subi l'influence des empires voisins de Gao et du Bornu, auxquels il est arrivé qu'elles paient tribut quelque temps. Selon le régime hausa classique, chaque principauté est gouvernée par un roi (*sarki*), choisi au sein d'une dynastie fondatrice et assisté d'un appareil administratif aristocratique (*sarauta*), assurant la gestion du territoire et prélevant un tribut annuel sur la production des hommes du commun, groupés en communautés villageoises (Nicolas 1969, 1975a ; Hogben & Kirk-Greene 1966 ; Smith 1960). Lorsque l'empire de Sokoto a dominé une partie du territoire hausa, il a emprunté pour une large part ce système. Quant aux villes, elles ont joué un rôle prépondérant au sein de la culture en question. A la fois capitales, citadelles et caravansérails, elles ont accueilli des marchands étrangers venus du reste du Soudan ou du Maghreb et ont servi de creuset pour l'élaboration d'une culture urbaine nouvelle. Celle-ci a été influencée par les mœurs et les conseils des colonies étrangères. Elle s'est distinguée de plus en plus de la vieille culture agraire ancestrale qui s'est longtemps maintenue dans les campagnes. Deux sous-cultures ont ainsi coexisté. Mais celle des villes s'est progressivement répandue en brousse, par le truchement de bourgades satellites concurrençant l'organisation clanique originelle et organisées sur le modèle des cités centrales. Enfin, le marché hausa s'est développé en liaison avec les courants commerciaux transsahariens. Il a bénéficié de la concentration de ceux-ci sur les villes locales, du fait de la rupture des axes sahariens occidental et oriental, au xvi^e siècle. Au xviii^e siècle, Kano et Katsina étaient les principales places commerciales du Soudan. Leurs aristocraties prélevaient des droits de douane et alimentaient les caravanes en esclaves. Les artisans leur fournissaient également des tissus et des peaux. La majeure partie des transactions était entre les mains des marchands maghrébins. Au xix^e siècle, toutefois, le développement du marché de traite européen dans le golfe de Guinée a incité les Hausa à organiser un courant commer-

cial vers les cités côtières du pays Yoruba ou de l'Empire ashanti (Wilks in Meillassoux, ed., 1971). Ainsi s'est développée une classe marchande autochtone, s'inspirant du modèle arabe. La culture hausa s'est distinguée de celle des nomades du Nord et de la culture agraire environnante et a développé avec force le complexe de supériorité classique des Soudanais à l'encontre des populations forestières du Sud, soumises à une chasse à l'homme réglée.

En troisième lieu, la société hausa se définit aujourd'hui fondamentalement comme une société musulmane. L'islam local a subi l'influence de trois courants différents d'expansion de la religion musulmane. Le premier s'est constitué à partir du XI^e siècle dans le puissant empire du Bornu, en relation permanente avec les États arabes méditerranéens et de l'entre-Tchad-et-Nil. Son caractère était plus orthodoxe dès l'origine que le second, d'origine occidentale. Celui-ci, né du mouvement almoravide du XI^e siècle et très influencé par l'islam berbère marocain, à dominante maraboutique, a culminé dans le mouvement de guerre sainte (*jihād*) mené par des Peul originaires de l'Ouest, au siècle dernier. Il a répandu les pratiques confrériques qadiri et tijani. Le troisième courant, d'origine septentrionale, a été porté par les marchands arabes et berbères qui fréquentaient les cités locales. Certains musulmans twareg ont également contribué à l'islamisation des Hausa du Nord. Ce courant a pris une importance particulière au XV^e siècle, avec la visite du prédicateur Al-Maghili, originaire du Touat, dans les cours hausa. C'est à partir de ce moment-là que l'islam a commencé à s'introduire dans celles-ci. Toutefois, sa progression a été très lente. Quelques traits de cette religion se sont trouvés, tout d'abord, intégrés à la religion des milieux aristocratiques et urbains, plus sensibles à l'influence étrangère, tandis que les campagnes lui restaient fermées. Il s'agissait d'un islam de cour, de marchands, de lettrés cosmopolites, mêlé de rites polythéistes. Les princes hausa pratiquaient simultanément la prière islamique et des rites sacrificiels. Les reines dirigeaient les sociétés d'initiation aux cultes de possession (*bori*). Seuls quelques lettrés autochtones (*malamai*) se consacraient au culte musulman de manière exclusive. Encore s'adonnaient-ils à des pratiques magiques peu orthodoxes.

Au début du XIX^e siècle, cependant, un mouvement de guerre sainte, conduit par des lettrés étrangers installés dans les villes hausa et appuyé par des pasteurs peul (*fulani*) originaires de l'Ouest, a bouleversé la situation politique et religieuse du monde hausa. Ce *jihād* a résulté de la double pression exercée par les pasteurs twareg et peul sur les riches cités hausa et des résonances des mouvements analogues se déroulant à la même époque des rives du Sénégal au Niger. Tandis que les Twareg chassaient les Hausa du Nord (*Gobirawa*) des confins sahariens ou les dominaient, les *Fulani* se soulevaient contre les princes sédentaires du Sud. Ce dernier combat a été dirigé par des Peul citadins bien acculturés à la société hausa et appelés en langue autochtone « Peul domestiques » (*Fulanin gida*), par opposition aux Peul demeurés fidèles à leur culture

ancestrale, ou « Peul de brousse » (*Fulanin daji*) (Last 1967 ; Nicolas 1978d). Son fondateur, Usman dan Fodyo, était issu d'une famille du Futa Toro, liée au mouvement théocratique *torobé*. Il était précepteur des princes hausa du Gobir. Il était donc profondément intégré à la culture locale. Choqué par le caractère peu orthodoxe de l'islam pratiqué dans les cours hausa, il invita les princes autochtones à réformer celui-ci. Rebuté, il prit la tête d'un mouvement populaire, soutenu par les milieux de commerçants et de lettrés cosmopolites qui fréquentaient les villes locales, mais aussi par de nombreux aristocrates et paysans hausa. La société locale était, en effet, en proie à d'innombrables conflits. Ces appuis n'auraient cependant pas suffi si des groupes de pasteurs *fulani* n'avaient accouru à l'appel du réformateur. Ces Peul étaient en majeure partie païens. Mais la guerre sainte était pour eux un moyen de secouer le joug des souverains locaux et de mettre la main sur les richesses locales. Les dynasties hausa furent chassées de leurs citadelles et se sont soumises ou exilées. Les conquérants se sont alors substitués à l'aristocratie autochtone. Mais ils n'ont pas imposé le modèle d'un empire théocratique idéal, rêvé par le précepteur du Gobir, ni la culture arabo-islamique. Au contraire, ils se sont en partie convertis à la culture hausa. De ce fait, la société hausa issue de cet événement est composée aujourd'hui d'une fraction peul (*Fulani*) et d'une fraction de souche hausa pure (*Habe*). D'emblée, les nouveaux maîtres du pays se sont attachés à implanter l'islam par la force. Les païens (*kafirai*) furent considérés comme des esclaves de condition et systématiquement brimés ou déportés. Cette pratique a provoqué la conversion de nombreux *Habe* et le déclin des cultes polythéistes antérieurs. Par contre, les aristocraties vaincues se sont réfugiées dans des citadelles périphériques, d'où elles n'ont cessé de harceler leurs adversaires, dans l'espoir de reconquérir leurs États. Des nobles, des citoyens, mais aussi de nombreux paysans fuyant la persécution des *Fulani* se sont réfugiés dans ces bastions, où ils ont formé des sociétés d'un type nouveau, caractérisé par une forte opposition au pouvoir peul. Dans l'Ader et le Gobir Tudu, les Hausa autochtones ont été soumis par les Twareg. Mais ceux-ci n'ont guère tenté de leur imposer leurs croyances, de sorte qu'ils ont continué à pratiquer leurs cultes ancestraux. Un clivage s'est ainsi constitué entre les aires de résistance hausa et l'empire peul de Sokoto. Depuis l'instauration de la *pax europæana*, l'influence musulmane s'est répandue, pacifiquement cette fois, dans les régions demeurées jusqu'alors réfractaires. A l'extérieur, la quasi-totalité des Hausa se définissent essentiellement comme de purs adeptes de l'islam, même lorsqu'ils se livrent à des pratiques peu orthodoxes en privé. L'esprit du *jihad* a pénétré au sein des citadelles demeurées jusqu'ici les plus hostiles à Sokoto.

Une quatrième caractéristique de l'islam hausa est liée au partage de la société en question entre les empires britannique et français, au début du siècle. De ce partage, sont issus les États modernes du Niger et du Nigeria. La situation des Hausa de ces deux pays est très différente.

Au Niger, les musulmans hausa sont en grande partie des héritiers des résistants au *jihad* peul. En outre, ils ont affaire à des concitoyens adeptes de l'islam, en quasi-totalité. De ce fait, il n'y a pas de conflit religieux dans ce pays. Par ailleurs, les oppositions régionales ou ethniques qui ont pu se manifester dans celui-ci n'ont jamais eu un caractère aussi grave que dans le pays voisin (Nicolas 1978e). Bien que les Hausa n'y détiennent pas la position politique que leur nombre pourrait leur valoir, ils ne semblent pas prêts à réclamer leur rattachement au Nigeria. Dans ce dernier État, par contre, les Hausa locaux se trouvent confrontés à des ethnies non musulmanes, dont certaines ont souffert du *jihad* peul et redoutent un renouveau de celui-ci. Les autorités britanniques ont accentué cette division en opposant un bloc septentrional monolithique (le *Northern Nigeria*) à une région méridionale ouverte à l'occidentalisation et en partie christianisée. Au sein du territoire du Nord, ils ont restauré l'autorité chancelante des anciens conquérants *fulani*, dans le cadre de la règle d'*indirect rule* élaborée par le gouverneur Lugard. Ils ont ainsi favorisé le maintien de l'ensemble mixte *Fulani-Habe*, les *Fulani* continuant à monopoliser le pouvoir et à régir les affaires des autres Hausa. Le régime théocratique de Sokoto s'est ainsi maintenu jusqu'à l'indépendance du Nigeria. Par son truchement, l'islam s'est encore développé, en qualité de religion officielle. En outre, les Hausa ont occupé au sein de la région Nord une position politique dominante, étayée par le refus britannique de démembrer le bloc septentrional. A l'indépendance, ils ont brusquement pris conscience du risque que constituait leur insertion au sein d'un État où les éléments scolarisés et en partie christianisés du Sud détenaient les leviers du pouvoir moderne. A l'encontre de la situation qui a prévalu au Niger et dans les autres colonies françaises, en effet, les partis politiques nigériens se sont constitués sur des bases purement régionales. C'est ainsi que le Nord s'est organisé dans le cadre du *Northern People Congress* (NPC), dirigé par des membres de l'aristocratie de Sokoto et opposé aux deux partis de l'Est (*National Congress of Nigeria and the Cameroons*, NCNC) et de l'Ouest (*Action Group*, AG) qui réclamaient notamment le démantèlement de l'ensemble septentrional (Kirk-Greene 1971). Sous la forme que lui avaient conférée les Anglais, en effet, celui-ci détenait la majorité au sein de la Fédération. De fait, le NPC s'est trouvé porté à la tête du gouvernement fédéral nigérien. Or, son leader, le *sardauna* Malam Adamu, dignitaire de Sokoto, confondait volontiers ses fonctions politiques modernes et l'esprit du *jihad*. Élu vice-président du Congrès mondial musulman en 1964, il se flattait d'avoir converti, avec l'appui de celui-ci, un million de païens. Les chrétiens du Sud lui prêtaient l'intention de chercher à « tremper les étendards de la guerre sainte dans la mer ». Ce faisant, le *sardauna* incarnait la résistance du Nord aux visées hégémonistes des populations du Sud. L'islam, considéré au Nord comme menacé par celles-ci et les missions, devenait le symbole de la résistance aux « barbares ». Les affrontements entre les deux communautés devinrent très violents et prirent à certains

moments l'allure d'un conflit religieux, en raison du fait que le Nord s'identifiait à l'islam et que le Sud avait une majorité chrétienne ou « animiste ».

L'assassinat des leaders du Nord, à Lagos, le 15 janvier 1966, a été interprété dans l'ensemble du monde hausa comme une atteinte intolérable à l'identité septentrionale et hausa ainsi qu'aux valeurs de la Civilisation, celle-ci étant définie en fonction des normes musulmanes. Le contre-coup d'État nordiste du 24 juillet 1967 et les pogroms qui se sont déroulés dans le Nord à l'encontre des immigrants de l'Est ont revêtu des aspects de guerre sainte. Mais le pouvoir a échappé aux héritiers du *jihad* du XIX^e siècle. Les nouveaux dirigeants militaires, dont le chef, le général Gowon, était lui-même chrétien et membre d'une minorité, ont pris leurs distances par rapport à cette situation. Et la guerre civile qui a suivi, entre le pouvoir fédéral et la sécession biafraise soutenue par Israël et de nombreuses nations « chrétiennes », n'a pas revêtu le caractère de conflit religieux qui eût été le sien si elle s'était produite sous la houlette du *sardauna* assassiné. Une fois la sécession brisée, le régime a procédé à une réorganisation profonde du pays, atténuant progressivement les effets du *jihad* du siècle dernier, de la politique britannique et de la gestion du NPC. Les conflits entre Nigériens du Nord et du Sud ont cessé de revêtir un caractère religieux. Mais la chute du général Gowon, provoquée par des éléments plus ouverts au monde arabe, le 29 septembre 1975, a révélé l'importance que continue à avoir dans la vie politique du Nigeria la question musulmane. La remise du pouvoir par les militaires aux civils, prévue pour bientôt, pourrait se traduire par une relance des conflits régionaux, aggravée par le refus des populations méridionales de partager le pactole pétrolier avec leurs voisins. Or, tout conflit de type Nord-Sud ne peut que ranimer la flamme du *jihad*. La question musulmane se confond avec d'autres sources de conflits, de manière difficilement dissociable. Une partie des descendants des victimes du mouvement peul du siècle dernier ont repris à leur compte son esprit de combat. La religion musulmane est devenue le symbole des valeurs ethniques et régionales septentrionales.

La pratique musulmane hausa varie selon les régions, les groupes, les milieux. Elle est plus rigoureuse au sein du territoire de l'ancien empire de Sokoto, dans les milieux *fulani* et citadins et dans le groupe des lettrés coraniques (*malamai*). En Nigeria du Nord, le *jihad*, l'empire de Sokoto et les effets de la politique d'*indirect rule* britannique ont instauré un régime politique et administratif à base religieuse, qui s'est maintenu jusqu'en 1966 et a largement contribué à la diffusion de la religion islamique, du droit et de la morale musulmans. Jusqu'à ces dernières années, les enfants ont continué à fréquenter les écoles coraniques et à bouder les écoles occidentales. Les femmes ont adhéré à la nouvelle pratique de la claustration féminine, qui s'est développée depuis le début du siècle. Sur le plan judiciaire, en outre, le Nigeria du Nord est une des rares régions au monde où la *shari'a* soit appliquée, non sans aménagements.

Du moins y rencontre-t-on une tendance fondamentaliste proche de celle de l'Arabie saoudite, que les pèlerins nigériens fréquentent massivement. Dans chaque État, un tribunal musulman siège parallèlement au tribunal fédéral. Les présidents de ces tribunaux sont sous les ordres d'un unique grand *cadi*. Les musulmans du Nord s'efforcent d'obtenir la création d'un tribunal fédéral de la *shari'a*. Cette revendication fait l'objet d'un refus passionné de la part des représentants du Sud, qui y voient une nouvelle manifestation de l'hégémonisme musulman. Des prières publiques sont effectuées dans toutes les villes. Au Niger, l'observance islamique est plus variable (Nicolas 1978e). Le maintien des « sultans » locaux sur les trônes de leurs ancêtres a favorisé le développement de l'islam dans des régions jusqu'alors demeurées réfractaires à cette religion. L'influence du Nigeria s'étend. Les populations païennes ont tendance à s'islamiser très rapidement, notamment par le truchement de la diaspora à l'extérieur. Mais l'islam nigérien est plus tolérant que celui du Sud et admet des rites traditionnels (Échard 1975 ; Nicolas 1969, 1975b ; Piault 1970), dont certains rites « dynastiques » élaborés avant l'islam à l'ombre des palais hausa. Ces cultes sont accomplis par les princes ou « sultans » eux-mêmes, ou par des prêtres traditionnels occupant une haute position au sein de leurs cours. Les rites de possession (*bori*) sont pratiqués des deux côtés de la frontière et généralement tolérés par les marabouts en raison de leur aspect thérapeutique. Les divinités anciennes (*iskoki*) sont identifiées aux génies (*aljanu*) arabes. On rencontre toutefois encore çà et là des groupes fidèles aux anciens cultes agraires ancestraux. Leurs ressortissants sont appelés *Maguzawa* (sing. *Ba maguje*) en Nigeria du Nord et dans le Zinde-rois et *Anna*, *Arna* ou *Azna* (sing. *Anne*, *Arne* ou *Azne*) au Niger central (Échard 1975 ; Nicolas 1969, 1975b, 1978e ; Barkow 1973 ; Piault 1970 ; Tremearne 1914). Ces rites reposent sur l'offrande du sang de victimes animales aux divinités héréditaires des champs, de la brousse et des eaux. Au Nigeria, les *Maguzawa* se trouvent progressivement rejetés à la marge et semblent en voie de conversion rapide. Au Niger, leur nombre est plus important dans certaines régions et leurs pratiques plus conformes à la tradition. Mais ils tendent également à s'islamiser.

Dans la société hausa, les confréries d'inspiration soufistes n'ont en général qu'une importance réduite. Leur influence s'exerce surtout au sein des clientèles des maîtres coraniques. Jusqu'au début du siècle, la Qadiriya, implantée par Al-Maghili au xv^e siècle, puis par les *Fulani*, dans le cadre du *jihad*, a occupé une position de monopole. Mais l'influence d'Al-Haj Omar a suscité progressivement une large adhésion à la Tijaniya. Le calife tijani a, en effet, séjourné à Sokoto à son retour des lieux saints et épousé une fille du sheikh Ahmadu Bello. A la fin du siècle dernier, son fils Ahmadu, chassé par les Français de Segou, s'est réfugié avec ses dernières troupes à Sokoto. Les réfugiés tijani ont participé aux derniers combats contre les infidèles. Depuis lors, cet ordre a développé son influence. La branche fondée au Sénégal par Ibrahim Nyass s'est, notamment, fortement implantée à Kano, où elle a incarné la résistance de cette

principauté à l'égard de Sokoto. En 1937, Ibrahim Nyass a été reçu avec honneur par l'émir de Kano. En 1954, il a désigné un autre émir de Kano comme son calife local. Le caractère contestataire de cette voie s'est plus ou moins confondu avec celui du parti NEPU (*Northern Elements Progressive Union*), adversaire du NPC, en 1963. Le *sardauna* a alors destitué l'émir de Kano, qui réclamait l'autonomie pour son État. Mais celui-ci a conservé son titre de calife tijani. L'aristocratie de Sokoto adhère à la Qadiriya ou, de plus en plus, à la branche majeure de la Tijaniya. Le leader du NPC a tenté de créer une confrérie nouvelle, dite Uthmaniya, en vue, notamment, de convertir les païens du Nord. Mais ce projet a échoué, en raison du caractère personnel et politique de l'entreprise. La ferveur des adeptes de ces voies semble très relative, en général. Il s'agit surtout de clientèles de marabouts.

La diaspora hausa transforme, par ailleurs, les Hausa en vecteurs actifs de l'islam dans une partie importante de l'Afrique occidentale et centrale. Cette diaspora s'est développée dans les régions jusqu'alors non islamisées du Sud, mais également à l'est du lac Tchad, dans le cadre de l'organisation du pèlerinage aux lieux saints (Barou 1978 ; Cohen 1969 ; Wilks in Meillassoux, ed., 1971 ; Works 1976). Dans ces régions, les marchands et prédicateurs hausa s'infiltrèrent parmi les populations autochtones et obtiennent des conversions massives. L'administration française a favorisé le prosélytisme des Hausa au Tchad, au début du siècle, dans le but d'organiser les populations méridionales de ce territoire et de contrer l'influence arabe et senoussiste, à laquelle les Hausa étaient réfractaires. Au sein des colonies de migration hausa, l'islam fournit les normes d'organisation des collectivités marchandes. Cette diaspora exerce une attraction sur les populations autochtones, bouleversées par l'évolution contemporaine. Celles-ci sont sensibles à l'assurance des Hausa, qui ont conservé leurs traditions, refusé l'occidentalisation et retiré un grand prestige de la victoire du Nord nigérian sur la sécession biafraise. La culture hausa offre une troisième voie entre le chaos et le repli sur le passé. Les clients des marchands-marabouts hausa tendent à les imiter et en viennent ainsi à adhérer à l'islam. Les membres de la formation considérée s'ouvrent, enfin, de plus en plus largement au monde arabe. Les pèlerins aux lieux saints de l'islam sont de plus en plus nombreux. La participation amorcée par le leader du NPC s'est réduite lors de la période de gestion du général Gowon, qui était de religion chrétienne. Mais elle s'est développée à nouveau après l'éviction de celui-ci. Les tentatives actuelles de réouverture des routes transsahariennes (en vue de débloquent les ports nigériens engorgés) vont dans le sens d'une reprise des relations séculaires entre le monde hausa et le monde arabe, brisées par le colonisateur. Cette orientation ne pourrait que s'accroître si la remise du pouvoir par les militaires aux civils provoquait un nouveau conflit au Nigeria, entre le Sud riche en pétrole et non musulman et le Nord pauvre et islamisé. Toutefois, cette ouverture ne semble pas aller dans le sens d'une conversion pure et simple des Hausa aux valeurs et

à la langue arabes. Cette formule a déjà été écartée, nous l'avons vu, par les fondateurs de l'empire musulman de Sokoto, lesquels se sont convertis à la langue et à la culture autochtones au lieu d'imposer celles du Coran. Nous avons vu, également, que les Hausa de la diaspora tchadienne apprenaient leur langue à leurs enfants nés de mères arabophones. Les Hausa semblent également très attachés à de nombreuses coutumes qui ne trouvent par leur place dans une application rigide de la culture arabe. Leur caractère pratique de commerçants semble les tenir à l'écart des querelles des théologiens.

II. — L'ISLAM SONINKE

Les Soninke, également appelés Sarakole, Marka, Sebe, Wankara, Diayanka, Marase, Wakore ou Azzer, selon leurs partenaires, constituent un rameau du groupe mande, proche des Malinke et des Bambara par la langue et diverses institutions. Mais ils se considèrent eux-mêmes comme un peuple à part, dont l'orgueil collectif très développé se fonde sur la mémoire d'un passé prestigieux et la revendication d'une islamisation ancienne (Barou 1978 ; Daniel 1910 ; Delafosse 1912 ; Diop 1971 ; Meillassoux 1967, 1972 ; Monteil 1954 ; Pollet & Winter 1971 ; Saint-Père 1925). Ces racines séculaires sont d'autant plus affirmées que les Soninke ont perdu toute autonomie depuis le XI^e siècle et ont toujours été soumis depuis lors à d'autres peuples. Ils se considèrent comme un peuple en diaspora, dispersé à partir d'un foyer originel auquel ils se réfèrent constamment et vivent crispés sur la nostalgie d'une unité perdue il y a très longtemps. Vivant parmi d'autres populations — Maures, Wolof, Malinke, Toucouleur, Bambara — par petits groupes dispersés, très mobiles, ils fournissent également un contingent important à la migration malienne au Sénégal et en France, notamment à Paris où l'on aurait compté, en 1969, 10 % de sa population masculine adulte. Ils y constitueraient 70 % de la population immigrée sud-saharienne. On compte environ 480 000 Soninke au Mali, soit 9 % de la population de cet État, 31 000 au Sénégal, 30 000 en Mauritanie et 13 000 en Côte d'Ivoire et en Haute-Volta. Le sentiment d'être partout minoritaires contribue à renforcer leur volonté d'affirmation ethnique.

L'origine des Soninke est confuse. Leur mythe d'origine, constamment remémoré par les griots traditionalistes, des rives du Sahara aux foyers d'immigrés parisiens, fait remonter celle-ci à la rencontre d'un étranger venu du pays de Diaga (Massina) avec un serpent appelé Wagadu Bida. Il s'agit là d'une version d'un mythe répandu tout le long de la frange saharienne méridionale. Au terme d'une épopée mouvementée, le serpent aurait laissé les fils du nouveau venu fonder sous sa protection un empire riche et puissant : le Wagadu. La structure sociale des Soninke se réfère toujours à l'organisation du Wagadu. Toutefois, un magicien venu d'une

autre région aurait tué le serpent tutélaire, par amour pour une jeune fille vouée à être offerte en sacrifice à celui-ci, selon le pacte conclu entre l'ancêtre et lui. A l'encontre de l'aventure similaire du fondateur des États hausa, dont le pouvoir serait issu d'un tel meurtre, ce geste insensé aurait provoqué, aux environs du VIII^e siècle, l'effondrement de l'État soninke et la dispersion de ses habitants. Ceux-ci ne se sont jamais regroupés depuis lors. Depuis un millénaire, les Soninke vivent dans le sentiment d'expier une faute originelle, cause de leur division et de leur dépendance. A l'aube de l'histoire du Sud du Sahara, une partie des anciens ressortissants du Wagadu a appartenu à l'empire du Ghana, dominé par une aristocratie berbère ou proto-peul. Cet empire était connu des commerçants et voyageurs arabes qui venaient échanger des produits du Nord contre son or. Au XI^e siècle, il fut dominé par les Almoravides, et les Soninke se sont trouvés soumis à une aristocratie musulmane. C'est de cette époque que date leur conversion à l'islam. Celle-ci serait donc intervenue dans le cadre d'un mouvement de guerre sainte qui s'est étendu des rives du Sénégal à l'Espagne. Au XIII^e siècle, le petit État soninke de Soso a profité du déclin des Almoravides du Sud pour s'emparer de Ghana. La population musulmane de la ville aurait alors émigré à Walata. Mais, presque aussitôt, les Malinke du haut Niger, maîtres des régions aurifères du Sud, ont chassé les gens de Soso et imposé leur autorité sur un immense espace compris entre la Sénégalie, le Niger, la forêt et Taghaza, au Sahara. A l'est, cependant, les pêcheurs sorko, membres de la formation songhaï, ont chassé les Bozo, Soninke du fleuve, du bras occidental du Niger. Vers 1335, l'État songhaï de Gao, province orientale du Mali, s'est émancipé. Ses souverains païens, d'origine berbère, ont dominé une partie des Soninke. A la fin du XV^e siècle, cependant, un général soninke musulman de Gao, l'*askia* Mohamed, a renversé la dynastie songhaï, et fondé un nouvel empire, englobant la plus grande partie de l'ancien Mali et une large fraction du Sahara, dont Taghaza et Agadès. L'*askia* a accompli le pèlerinage à La Mecque. De passage au Caire, il aurait été investi du titre de représentant du calife abasside. En 1591, cependant, l'empire de Gao a été détruit par une armée marocaine venue à travers le désert. Une aristocratie originaire du Maghreb, les Arma, a entrepris de gérer cette colonie. Mais les pachas locaux, abandonnés par leur métropole, n'ont pu maintenir l'ordre. Tandis que les Maures et les Twareg pénétraient en territoire sédentaire, les Bambara du Sud et les Peul du Massina se libéraient et étendaient leur hégémonie sur les Soninke. Une grande partie de ceux-ci se sont trouvés intégrés à l'État masasi du Kaarta, à partir de 1758. Cette nouvelle oppression par une aristocratie païenne a renforcé le sentiment d'identité musulmane des Soninke. Au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle, cependant, les Toucouleur d'Al-Haj Omar se sont emparés, sous l'étendard de la confrérie Tijaniya, des territoires compris entre le Sénégal et le Niger. Chassé par les Français de Sénégalie, Al-Haj Omar a bâti un vaste empire englobant les Soninke, les Bambara, les Peul du Massina et une partie des

Songhaï, et des Maures locaux. L'emprise toucouleur s'est traduite, en particulier, par une ré-islamisation des Soninke dont beaucoup semblent avoir pris leurs distances avec le culte musulman entre la période almoravide et ce moment-là. Des heurts violents ont fréquemment opposé les musulmans autochtones et toucouleur. Des marabouts soninke et maures ont appelé à la lutte contre les conquérants. Ces mouvements ont été sévèrement réprimés par le fils et successeur d'Al-Haj Omar, Ahmadu Seku. Lorsque les Français ont combattu celui-ci, beaucoup de Soninke les ont accueillis en protecteurs. Depuis lors, les Soninke ont échappé à l'influence des Toucouleur. Mais ils se réclament de l'ancienneté de leur islamisation, de la pureté de leur pratique et affectent de mépriser les Bambara, qu'ils considèrent comme des « païens ».

Le colonisateur français a inscrit les Soninke dans le cadre d'un nouveau territoire colonial, où ils ont voisiné avec des Bambara, des Peul, des Malinke, des Maures, des Songhaï et des Twareg. La colonisation s'est traduite, en outre, par la ruine du commerce transsaharien, dont profitaient les marchands autochtones, et surtout par l'interdiction de l'esclavage, institution fondamentale de la société soninke. Privés du travail de leurs esclaves, les nobles soninke, incapables d'entretenir leurs clientèles de gens de métiers et de subsister dans une région très pauvre, ont été amenés à recourir à une migration laborieuse temporaire au Sénégal. Ce sont principalement les cadets de familles qui ont fait les frais de cette réorientation. Les navétanes soninke ont pris l'habitude d'aller chaque année louer leur force de travail à l'ouest ou dans le Sud. Le colonisateur a mis un terme au pouvoir des Toucouleur et créé de toutes pièces des chefferies soninke. Mais celles-ci ont rarement pu asseoir leur pouvoir sur les cadres politiques hérités du Wagadu et n'ont pu imposer leur autorité. En outre, le mode soninke de succession à la chefferie, par voie latérale, soumettait les nouveaux cantons à des vieillards souvent impotents. La chefferie soninke n'a donc pas eu la position des aristocraties théocratiques de Sokoto, du Futa Toro, du Futa Jalon ou du Massina, et d'autant moins que la tradition soninke excluait les clans dits maraboutiques, spécialisés dans le culte musulman et le négoce, du pouvoir politique. En outre, l'émigration massive des jeunes gens a contribué à leur émancipation. Toutefois, même dans les colonies de diaspora, les Soninke ont continué à se référer à leur passé. Ce repli sur le temps des origines se retrouve au sein des foyers de migration parisiens (Barou 1978). Une partie des cadres de cette migration se rattache, en effet, aux anciens partages politiques du temps du Wagadu, et non aux circonscriptions administratives créées par le colonisateur.

Depuis 1960, les Soninke appartiennent en majorité à l'État du Mali. Au sein de celui-ci, ils ne constituent, nous l'avons vu, qu'une minorité et subissent les effets d'une hégémonie bambara de fait. Tout avenir ethnique leur est interdit. Par ailleurs, l'État socialiste malien a achevé de détruire les cadres de la chefferie instituée par les Français et que ceux-ci avaient déjà mis en cause, en 1958 (Diop 1971). Il a également réglementé les

activités des commerçants soninke et la migration à l'étranger. Il a lutté contre toutes les formes de conservatisme et créé de nouveaux cadres politiques et sociaux. Les coutumes disparaissent ainsi peu à peu. Mais les Soninke se révèlent très attachés à leurs traditions en de nombreux domaines. Ce conservatisme se traduit notamment par le maintien du système des castes, qui distingue les clans nobles, divisés en lignages d'épée et de robe, des gens de caste (*Nyakamala*), attachés héréditairement à des professions déterminées, endogames et considérés comme de condition inférieure, et des esclaves, lesquels n'ont plus aujourd'hui de condition économique inférieure, mais subissent toujours les effets sociaux de leur condition servile d'origine. Ce système formel se maintient jusqu'au sein des colonies d'émigrés à l'étranger, notamment dans les foyers parisiens. Le clan et le lignage ont également conservé une grande importance. Chaque clan noble s'entoure d'une clientèle de gens de caste et d'esclaves. Le régime soninke de maîtrise de la terre qui confère à certains clans, distincts des clans aristocratiques, des droits fonciers sur de vastes territoires, les cultivateurs devant payer à leurs membres une redevance plus ou moins symbolique, a duré jusqu'ici, en dépit de l'opposition de l'islam (Pollet & Winter 1971). En outre, certains groupes soninke se sont spécialisés dans le commerce. Il s'agit surtout de membres de lignages maraboutiques, clans nobles ayant abandonné le métier des armes pour la religion. Les monopoles commerciaux des Soninke, jadis très importants, sont concurrencés par ceux des Malinke ou des Dyula. Ils ont été fortement réduits par le régime socialiste malien, qui a accusé les marchands traditionnels de saboter l'économie nationale.

Parmi les traits typiques de la culture sarakole, il faut souligner le sentiment d'avoir subi une déchéance par rapport à un passé glorieux que les griots traditionalistes ne cessent de chanter, nous l'avons vu (Barou 1978). Ce peuple en diaspora, constamment dominé depuis des siècles, n'a aucun avenir politique. Mais il a entretenu un sentiment aristocratique collectif à l'encontre de ses voisins, notamment des Bambara, que les Soninke considèrent comme des païens et des esclaves, alors qu'ils ont subi leur domination pendant longtemps et dépendent d'un État où la position de ceux-ci est incomparablement plus assise que la leur. Les Soninke vivent en quelque sorte dans l'expiation du meurtre du serpent originel, conscients de n'avoir ni territoire propre, ni unité, ni avenir commun. Mais ils tentent de compenser ces handicaps par l'affirmation d'un islam très ancien et très pur, qu'ils opposent au paganisme ou aux mœurs relâchées des autres musulmans. Le savoir islamique a chez eux une grande importance et ils font montre d'un profond puritanisme religieux et moral, en général. Telle est, avec le traditionalisme ethnique, leur façon de s'affirmer au sein d'un environnement qui leur interdit toute concrétisation du rêve qu'ils poursuivent dans la mémoire du temps heureux d'avant la faute.

Cette référence aux origines de l'islam ethnique est essentielle. Les Soninke auraient joué un rôle important dans la diffusion de l'islam au

sein de l'empire du Mali. En outre, c'est un Soninke, l'*askia* Mohamed, qui, prenant la tête du parti musulman persécuté par le chef songhaï *sonni* Ali, païen militant et magicien, a renversé la dynastie berbère de Gao et développé le caractère musulman de ce nouvel empire. En fait, il semble bien, nous l'avons vu, que les Soninke aient en partie abandonné la pratique musulmane entre l'époque almoravide et la conquête toucouleur. Celle-ci a eu incontestablement une profonde influence sur les adeptes locaux de l'islam. Beaucoup de Soninke sont alors redevenus musulmans ou ont épuré leurs pratiques sous leur domination. Celle-ci s'est également traduite par la conversion des Soninke, jusqu'alors influencés par la confrérie qadiri, comme leurs voisins maures, peul ou songhaï, à la Tijaniya. Cette conversion n'a pas été sans résistances, telle celle conduite par le marabout Lamine Derame, en 1863. Ces révoltes ont été violemment réprimées par Ahmadou Sekou. Celui-ci a imposé la prière collective, le rasage du crâne, l'éducation par les *talibe* ; interdit la sorcellerie ; razié les villages réfractaires. Ces mesures lui ont aliéné la plus grande partie des Soninke. Pourtant, lorsque son empire s'est écroulé, ces derniers ont maintenu les pratiques qui leur avaient plus ou moins été imposées et les ont identifiées à leur être ethnique. L'ordre tijani a subsisté, malgré l'éviction de ses premiers propagateurs. Le purisme des maîtres toucouleur a été pris en charge par leurs anciens sujets, conformément au caractère populaire de l'organisation religieuse soninke. Cette société, constamment dominée depuis des siècles, n'a pu élaborer de régime politique à base religieuse en son sein. Au contraire, elle a séparé les clans maraboutiques des autres clans nobles. Tandis que ces derniers monopolisaient le pouvoir et le métier des armes, les seconds y renonçaient. Le déclin du pouvoir politique soninke n'a donc pas affecté la pratique religieuse. Par ailleurs, la longue coexistence des Soninke et des Maures, prolongeant des rapports anciens entre les deux communautés, dont le point culminant fut la conquête almoravide du XI^e siècle, a conféré à l'islam local un certain nombre de traits sahariens. La ville de Nyoro est un relais de l'influence religieuse des zaouias mauritaniennes. Ces liens se sont manifestés notamment au cours de la première moitié de ce siècle sous la forme du mouvement hamalliya fondé par le sheikh Sidi Mohamed ben Abdallah, originaire du Touat, et prêché à Nyoro par un membre d'une tribu maure de Tichitt : Ahmadou Hama Allah Haydara, en 1925 (Traore 1975). Il s'agissait, à l'origine, d'une réforme de la Tijaniya. Cette réforme a pris des aspects sectaires originaux. Ses activités ont inquiété les autorités coloniales qui ont déporté ses dirigeants en 1942.

D'une manière générale, la société soninke s'affirme comme une société profondément musulmane. On y rencontre quelques traces de cultes anciens (*djima kille*), sous forme de maîtrise de la terre ou des points d'eau, de rites d'ouverture de la pêche annuelle, d'offrandes aux ancêtres, de cultes des montagnes, des termitières, des fourmilières, de rites de pluie (Pollet & Winter 1971). On y trouve encore quelques manifestations de rites de possession analogues à ceux des Hausa ou des Wolof, ainsi

que des clans de magiciens. Mais il semble s'agir là de vestiges intégrés à la pratique musulmane et non de cultes autonomes. Les Soninke, et particulièrement ceux qui se trouvent en contact avec d'autres musulmans, affectent un profond mépris pour les infidèles et plus encore pour les mauvais musulmans, parmi lesquels ils n'hésitent pas à ranger les Arabes qu'ils côtoient dans les milieux de migration en Europe. Soulignant les déviations de la pratique islamique à laquelle s'abandonnent ces derniers, ils font preuve d'une recherche rigoureuse de l'orthodoxie et consacrent avec affectation une grande partie de leur temps à l'étude du Coran et à la théologie. La diaspora commerçante et laborieuse soninke a également contribué à la propagation de l'islam dans des régions non islamisées jusqu'ici. Pour ce peuple tragique, voué au culte de son passé et de son identité et à l'errance, sans devenir, la religion musulmane appartient à une tradition identifiée à un être ethnique qu'il paraît décidé à maintenir envers et contre tout.

III. — L'ISLAM WOLOF

L'ethnie wolof compte environ 1 200 000 membres, soit 37 % de la population du Sénégal. Son habitat originel s'inscrit entre la côte atlantique, le désert du Ferlo, le fleuve Sénégal et le Siné-Saloum. Il s'agit d'une formation proprement sénégalaise (Angrand 1946 ; Balandier & Mercier 1952 ; Barry 1972 ; Diop 1971 ; Gamble 1957 ; Péliissier 1969 ; Silla 1966). Sa position côtière, l'ancienneté de ses contacts avec les Européens, le fait que la capitale du pays ait été bâtie sur son territoire, lui ont conféré une position prééminente au sein de l'État sénégalais. Et bien que son adhésion à l'islam soit relativement récente, elle est devenue l'un des principaux vecteurs de l'islam au sein de ce pays.

Cette ethnie s'est constituée par association progressive de populations côtières autochtones et de groupes immigrants d'origine diverse : Toucouleur, Peul, Berbères, Maures, Serer, Haratin du Sahara, ou Soninke. Une partie de ces immigrants a été refoulée du Sahara par les Berbères et les Arabes, à partir du VIII^e siècle. La tradition locale remonte à un État du Dyolof, comprenant des populations aujourd'hui wolof, serer et peul. Cet État s'est édifié aux frontières de la principauté berbère d'Awdaghost, de l'État toucouleur du Tekrur, et du Ghana. La conquête almoravide ne semble pas l'avoir beaucoup affecté. Il a été dominé, au XIII^e siècle, par les Soso puis, presque aussitôt, par le nouvel empire du Mali. Il semble que les souverains de celui-ci aient laissé son aristocratie au pouvoir, à titre vassal. Le Dyolof était en relation commerciale directe avec le Maroc, par l'Adrar.

Au XVI^e siècle, cependant, cet État a éclaté en plusieurs principautés ou peuples. Les causes principales de cet événement ont été le développe-

ment de la pression maure en direction de la vallée du Sénégal, l'implantation de comptoirs européens sur la côte et la lutte menée contre les envahisseurs peul de la dynastie des Ndiaye, maîtres du Futa Toro, qui ont imposé un tribut aux Wolof, de 1559 à 1776. La pression maure a résulté de l'immigration arabe en Mauritanie, de la formation d'une société arabo-berbère, de la coupure de l'axe saharien occidental et de l'attraction du commerce européen sur le négoce transsaharien, en direction de la côte et du fleuve. Elle s'est développée avec la création de Saint-Louis, dans l'embouchure du Sénégal, en 1658. Les contacts entre négociants européens et aristocrates côtiers ont favorisé le développement d'États wolof à base guerrière, dont la principale fonction était d'approvisionner le marché des esclaves et de percevoir des « coutumes » permettant à leurs princes d'importer des marchandises étrangères, de vivre dans l'opulence et d'accroître leur armement. A la même époque, le déclin de l'empire du Mali, puis de celui de Gao, détruit par les Marocains en 1591, ont abandonné les populations autochtones à elles-mêmes et aux appétits de leurs voisins. Les trois États du Waalo, du Cayor et du Baol se sont émancipés de l'autorité de la vieille dynastie du Dyolof et de la tutelle peul et ont refoulé les Serer vers le sud. Ainsi isolés, ils ont développé un particularisme ethnique très fort, qui s'est défini principalement dans le cadre de la lutte incessante menée contre les Maures, les Toucouleur et les Peul et en relation avec les colonies européennes de la côte.

Les rapports entre Wolof et Maures se sont révélés ambigus depuis le début. En premier lieu, il existe une relation de symbiose millénaire entre les pasteurs sahariens et les sédentaires autochtones. Les premiers viennent transhumer sur les terres des Wolof, échangent leurs produits contre leur grain, entretiennent avec eux divers échanges. De l'implantation européenne à la colonisation, ils ont payé à leurs souverains des droits de douane sur les produits destinés à la traite. En outre, des mariages entre Maures et Wolof ont toujours été pratiqués, principalement dans le sens : filles wolof-époux maures. La succession légale des Wolof s'effectuant en ligne matrilineaire, certains Maures ont ainsi acquis des droits au sein de la société sédentaire. L'application du droit islamique, fondé sur la succession en ligne patrilinéaire, a parfois permis de transformer ces droits en avantages ethniques. Sur le plan religieux, l'influence des maîtres coraniques maures a été déterminante dans la naissance et l'évolution de l'islam wolof. Toutefois, un antagonisme fondamental oppose également depuis l'origine les pasteurs sahariens blancs et les cultivateurs noirs wolof. Ceux-ci ne pardonnent pas aux premiers d'avoir toujours tenté de les dominer, d'accaparer les pâturages et de ruiner leur économie, dans le cadre de la concurrence entre centres commerciaux mauritaniens et sénégalais. Cet antagonisme s'est surtout développé au Waalo, du fait de la position frontalière de cet État. Les rapports entre les deux collectivités ont connu des alternances de luttes, d'alliances et d'ingérences réciproques. Tantôt, les Wolof se sont coalisés contre leurs

voisins septentrionaux ; tantôt, des partis wolof divisés se sont alliés à d'autres partis maures ; tantôt encore, des prétendants maures ont postulé au trône de l'État du Waalo, avec l'appui d'une partie des populations locales (Barry 1972). Ce trône a été disputé, en effet, par trois lignages princiers, dont l'un d'origine maure, le second d'origine serer et le troisième d'origine peul. En 1673, déjà, un mouvement de guerre sainte maure avait substitué des marabouts berbères aux aristocraties wolof. En 1830, un prince maure du Trarza, fils d'une reine wolof, a failli être élu roi du Waalo. Seule l'intervention des Français a empêché qu'il en soit ainsi. En 1858, les Maures ont reconnu la souveraineté française sur cet État. L'établissement d'une frontière entre les colonies de Mauritanie et du Sénégal a instauré une nouvelle forme de relation entre les deux populations.

Les Wolof ont également entretenu des rapports ambigus avec les Peul et les Toucouleur du Futa Toro et du Ferlo. Ils ont mené une lutte commune avec ceux-ci contre les Maures. Les marabouts toucouleur ont eu une grande influence au sein des États wolof. Mais il est arrivé à plusieurs reprises que ces derniers affrontent l'État du Futa Toro, notamment à l'époque de la domination peul, vers 1673, et de la révolution *torodo* de 1776. Cette dernière a institué un régime théocratique, qu'elle a tenté de propager dans les pays voisins. L'imam Abd el-Kader a notamment essayé d'imposer un islam plus rigoureux au Waalo et au Cayor. Mais sa tentative a été perçue comme une manifestation d'hégémonisme ethnique toucouleur et s'est heurtée à une forte résistance wolof. Une fois l'envahisseur repoussé, cependant, le modèle *torodo* n'a cessé d'influencer les marabouts autochtones. De nombreux Wolof ont même émigré au Futa Toro, à plusieurs reprises, pour échapper à des répressions de la part des aristocraties liées aux commerçants français. En 1854, enfin, le mouvement tijani fondé par le Toucouleur Al-Haj Omar Tall a rallié une grande partie des populations de Sénégambie.

La longue période de contacts entre Wolof et commerçants européens de Saint-Louis et de Gorée a également eu de profonds effets sur la culture autochtone. La concurrence qui a opposé les Portugais, les Hollandais et les Anglais de Portendick ou de Gambie aux Français s'est traduite par des ententes entre ces derniers et les aristocrates du Waalo, d'une part, les premiers et les Maures, d'autre part. Ce sont les interventions françaises et la présence de canonnières sur le fleuve qui ont empêché les pasteurs sahariens de ruiner l'économie wolof. Mais il est arrivé que les Français appuient certaines fractions maures ou des factions wolof contre d'autres. Ils ont également soutenu le Waalo contre les Toucouleur. Par contre, ils sont constamment intervenus dans les affaires politiques locales pour aider les aristocraties contre leurs sujets révoltés, notamment en 1673, en 1676, en 1830 ; ou un parti dynastique contre un autre moins bien disposé envers leurs intérêts, au Waalo et au Cayor, en 1883, 1848, 1835, 1871 (Barry 1972). La conquête coloniale du Waalo et du Cayor, de 1854 à 1895, a revêtu un aspect très différent : le conquérant était préoccupé

avant tout par le souci d'empêcher l'implantation de l'empire fondé par Al-Haj Omar en Sénégal. Il a alors brisé les chefferies autochtones réfractaires et imposé une loi de fer aux Wolof. La révolte de ceux-ci a été étouffée. L'opposition à l'envahisseur s'est alors traduite par une conversion massive à l'islam, cette religion apparaissant comme le symbole d'un autonomisme africain refusant la domination étrangère. Ce mouvement spontané s'opposait à l'acceptation de la culture des infidèles. Toutefois, la constitution de la colonie du Sénégal, coupée de la Mauritanie, incluant la basse Casamance, mais amputée du « doigt de gant » gambien, dont le rattachement à la Couronne britannique privait les commerçants malinke établis sur ses rives de leur aire d'influence antérieure, a conféré une fonction nouvelle au peuple wolof. Ses ressortissants se sont, en effet, rapidement intégrés à l'administration et à l'armée coloniales. Une étroite coopération s'est développée entre eux et le pouvoir colonial. Ils ont ainsi monopolisé une partie de l'appareil administratif local, ce qui leur a permis d'imposer leur prépondérance à tout le territoire. Le Sénégal s'est ainsi peu à peu « wolofisé », en dépit de la résistance de certains groupes ethniques réfractaires, tels les Serer et les Diola. A l'indépendance, la constitution d'un État sénégalais autonome, déchu du rôle dominant que lui conférait jusqu'alors le statut de Dakar dans la Fédération de l'AOF, a accentué le poids de la formation wolof, encore renforcée par la rupture avec le Mali. L'orientation des cultivateurs wolof vers la culture arachidière, fondement du commerce extérieur sénégalais, leur a également conféré un pouvoir économique déterminant. La suppression précoce des cadres aristocratiques traditionnels et l'influence française avaient en outre contribué à l'affirmation de l'orientation démocratique caractéristique des Wolof.

L'islamisation de ceux-ci a été, nous l'avons vu, très progressive. La plus grande partie d'entre eux étaient encore réfractaires à l'islam au début du siècle. Cette religion a été introduite par les Almoravides, par le Mali, mais surtout par les Maures et les Toucouleur. Les marabouts de ces deux formations ont commencé très tôt à fréquenter le pays Wolof. Dans un premier temps, la religion musulmane s'est implantée en tant que religion de cour. Propagée par des lettrés étrangers admis dans l'entourage des rois autochtones en qualité de conseillers, elle s'est trouvée longtemps confinée aux milieux aristocratiques. Les marabouts bénéficiaient alors d'apanages et constituaient une sorte de caste privilégiée. Le développement de la pression maure et de la traite, ainsi que l'étroite coopération qui s'est alors instaurée entre les négociants étrangers et l'aristocratie, sur la base du commerce des esclaves, ont modifié cette situation : les marabouts maures, toucouleur ou autochtones ont pris la tête de la révolte populaire contre les excès d'une aristocratie qui n'hésitait pas à déporter ses propres sujets (Barry 1972). Ainsi s'est constitué un parti maraboutique plus combatif et proche des humbles. L'islam a incarné la résistance à toute forme d'oppression. Cette évolution a débuté avec la « guerre des marabouts » conduite par le Maure Nasir ad-Din, de

1673 à 1677. Ce mouvement a dominé le Waalo et substitué aux princes locaux des marabouts maures ou wolof. Il a été brisé par une intervention française. Mais, en 1776, le mouvement *torodo*, né d'une révolte des Toucouleur musulmans contre leurs maîtres peul païens, a relancé le processus. Bien que le projet de conquête de l'*almami* Abd el-Kader ait échoué sur le plan militaire, il a eu de profondes répercussions au sein des populations wolof. Beaucoup de membres de celles-ci ont émigré au Futa Toro. D'autres se sont convertis sur place. De nouveaux marabouts wolof ont pris la tête de toutes les révoltes populaires contre les princes, alliés des infidèles. Par réaction, les cours wolof ont abandonné l'islam. En 1786, une révolte de musulmans du Cayor a abouti à la constitution, dans la presqu'île du cap Vert, d'une « république islamique » (lebu). En 1829, le marabout Mohamed Amar a soulevé le Podor. En 1830, le prophète Diile a écrasé l'aristocratie du Waalo. Chaque fois, une intervention française a sauvé les princes côtiers. Mais à chaque reprise du mouvement, les musulmans wolof étaient plus nombreux. En 1855, c'est le mouvement tijani conduit par Al-Haj Omar qui a pris la relève, suscitant, nous l'avons vu, un profond intérêt en Sénégambie. La conquête coloniale a évité qu'il ne s'implante en pays Wolof. Le réformateur toucouleur a été contraint de s'enfoncer vers l'intérieur du continent. Mais son influence n'a cessé de s'accroître. L'islam est apparu comme le symbole de la résistance à la colonisation. Il doit en partie à cette origine de se confondre avec le nationalisme wolof, fondement du nationalisme sénégalais.

Sous la colonisation européenne, cette religion a achevé de convertir les derniers Wolof qui lui étaient restés réfractaires. Cette expansion a bénéficié de l'afflux d'immigrants musulmans de l'intérieur à Dakar et dans la zone arachidière. Les navétanes de l'Est, influencés par le mouvement tijani, ont contribué à diffuser celui-ci. La construction du chemin de fer Kayes-Bamako et le développement de la culture arachidière ont accentué ce processus. Cette orientation s'est développée à l'encontre de l'influence occidentale, très forte par ailleurs. Le christianisme ne s'est installé que dans des formations périphériques, réticentes devant la montée de l'influence wolof. L'islam est aujourd'hui un élément fondamental de la culture wolof.

L'islam wolof présente cependant un particularisme qui n'a son pareil dans aucune autre région du continent, à savoir un caractère maraboutique et confrérique très affirmé (Monteil 1964 ; Coulon 1976 ; Cruise O'Brien 1971 ; Sy 1969 ; Trimmingham 1959). Le Sénégal est la terre d'élection des confréries d'inspiration soufique. La plus ancienne est la Qadiriya. Propagée originellement par les Arabes Kunta, puis par les Maures, elle ne s'est cependant implantée chez les Wolof qu'à la fin du siècle dernier, grâce à l'action d'un petit-fils d'un grand maître de la célèbre zaouia de Boutlimit : Sidiyya Baba (1869-1924). Elle a alors connu une certaine expansion. Mais elle a souffert de la concurrence de ses deux rivales. La seconde est la Tijaniya, introduite en Afrique de l'Ouest, nous l'avons vu, par Al-Haj Omar. Celui-ci s'est toutefois heurté à l'opposition

de nombreux Toucouleur, Maures ou Peul adeptes de la Qadiriya, ou hostiles à son influence. L'intervention française a également eu pour effet de l'écartier de la région. Mais beaucoup de Wolof se sont alors ralliés à son mouvement, par sympathie. Un roi du Waalo, Albouri Ndiaye, est même mort en protégeant la retraite de l'armée toucouleur, à l'est du Sénégal, en 1890. Mais c'est un Peul intégré à la société wolof, Haji Malik Sy, qui a diffusé la pratique tijani en Sénégal. Les Wolof ont alors confisqué la direction de la confrérie aux Toucouleur : les deux principales branches de celle-ci ont aujourd'hui leur tête en pays Wolof. L'une, dont le haut lieu est à Tivavouane, est dirigée par un descendant d'Haji Malik Sy. L'autre est née du refus de nombreux tijani d'accepter la succession héréditaire de membres de la famille Sy à la direction de l'ordre. Cette dernière a été conduite par Ibrahim Nyass. Son siège est à Kaolack. Son influence s'est étendue jusqu'au Nigeria où, nous l'avons vu, son représentant est un ancien émir de Kano. Un petit-fils d'Al-Haj Omar, Seydou Nourou Tall, jouit également d'une haute autorité dans le pays. La troisième confrérie est la secte mouride, fondée en 1883 par un transfuge de la Qadiriya, Ahmadou Bemba. Née en pays Wolof, elle ne s'est répandue qu'au sein de celui-ci et semble convenir à la mentalité locale. Son développement est lié à l'effondrement des aristocraties et à l'émergence du mouvement maraboutique populaire, hostile à celles-ci et à la domination des infidèles, que nous avons déjà évoqués. Cependant, après quelques démêlés avec l'administration coloniale, ayant entraîné la déportation temporaire de son leader, l'organisation mouride a pris un visage très pacifique. Par contre, à l'encontre de ses rivales, elle s'est orientée vers des positions très éloignées de l'orthodoxie islamique. Selon sa doctrine, Ahmadou Bemba est le sauveur. L'initié (*murid*) peut obtenir son salut en se vouant totalement au service d'un marabout. L'ordre compte une hiérarchie de maîtres, dirigés par un sheikh choisi dans la descendance du fondateur. Les disciples se regroupent en collectivités dirigées chacune par un marabout. Ils offrent leur travail à celui-ci. En échange, le maître assure leur salut et veille à leur entretien. Cette organisation s'est renforcée avec le développement de la culture arachidière. Les Mourides ont pris celle-ci en main et constitué un front pionnier de 150 km de large, qui a défriché les terres, notamment dans le Ferlo, d'où il a évincé de nombreux pasteurs peul. Chaque année, un pèlerinage aux tombeaux du fondateur et de son successeur rassemble des centaines de milliers d'adeptes à Touba, dont la mosquée serait la plus grande d'Afrique au sud du Sahara. La ferveur des pèlerins est très grande. Les maîtres de la confrérie exercent une grande influence morale sur leurs disciples. Ils détiennent ainsi une puissance politique décisive. Ils ont, en effet, la réputation de contrôler 300 000 suffrages. L'ordre n'a cessé d'accroître son influence. Ses membres étaient 5 000 en 1895, 70 000 en 1912, 423 000 en 1962. En revanche, la Qadiriya est passée de 302 957 adeptes en 1957 à 70 000 en 1973. La Tijaniya contrôlerait plus d'un million d'adeptes. Une autre secte, la confrérie layenne, est réduite à la commu-

nauté lebu du cap Vert. Son hétérodoxie paraît plus grande encore que celle du mouridisme.

Les confréries ont façonné et encadré l'islam wolof. Elles ont fourni des cadres refuges à une population dont les institutions traditionnelles s'écroulaient. De ce fait, les marabouts wolof détiennent une grande influence. Leur rôle politique est décisif, bien qu'ils n'exercent officiellement aucune fonction gouvernementale (Diop 1971). La politique du Sénégal est en grande partie assujettie aux accords passés entre chefs de confréries et représentants de l'État. Par contre, les dirigeants confrériques font preuve d'une grande tolérance religieuse, épargnant au pays les incidences d'un conflit dans ce domaine. Mais l'autorité et la pratique des marabouts est sévèrement dénoncée par les jeunes élites musulmanes modernes, qui s'ouvrent aux influences réformistes d'origine arabe. Le Sénégal est, depuis 1935, la terre d'élection des mouvements panarabique et panislamique. Ceux-ci ont créé des filiales dans d'autres pays. Ils ont obtenu, en 1960, l'organisation d'un enseignement arabe officiel et la création d'un Institut d'études islamiques. Des étudiants des universités des pays arabes ont également créé une association qui se propose d'accélérer la réforme de l'islam local. Au sein du territoire sénégalais, enfin, les Wolof sont le vecteur le plus efficace de l'islam dans des régions jusqu'ici réfractaires à cette religion. Ils ont ainsi pris la relève des Maures, des Toucouleur, des Peul, des Soninke et des Malinke, grâce à leurs positions au sein de l'administration et au rayonnement des villes de la côte. De ce fait, ils tendent à imposer à l'islam local un caractère de plus en plus uniforme, correspondant à une certaine « wolofisation ». Nous avons vu également que l'influence des responsables locaux de la Tijaniya dépassait les frontières du Sénégal. Seul le mouridisme semble lié aux caractères spécifiques des Wolof. Mais le démembrement de la Fédération de l'AOF les a dépouillés d'une partie de l'autorité qu'ils exerçaient au sein de la communauté musulmane de cet ensemble.

Du fait de son introduction récente et progressive, l'islam wolof offre de nombreux caractères syncrétiques. En particulier, il a intégré une large fraction des croyances anciennes aux esprits ancestraux ou génies (*tuur*, *rab*) (Ortigues 1966). Le culte de ceux-ci se confond avec la pratique musulmane. Il comprend l'érection d'autels (*samp*) auxquels sont attachés les esprits protecteurs et l'offrande à ces derniers du sang de victimes animales. Il inclut des sacrifices à des génies du lieu, ainsi que des pratiques de possession rituelle (*ndoep*) reposant sur l'épiphanie des *rab* ou *tuur* sur le corps d'initiés. Ce dernier rituel, proche du *bori* hausa, présente un aspect thérapeutique. Ces cultes sont apparentés à ceux des Serer non islamisés. Ils coexistent avec des procédés dits de « maraboutage » (*bind* ou *ligey*), propres aux marabouts. On rencontre encore des vestiges d'anciennes sociétés de masque et des actes de sorcellerie courante (*demm*). Mais les marabouts se substituent progressivement aux prêtres et sorciers traditionnels, ce qui n'empêche pas les Wolof de consulter les féticheurs serer ou lebu. Ces derniers ont conservé, en effet, des rites pré-

islamiques caractéristiques du milieu féminin. Ces rites font partie de la pratique wolof. Par ailleurs, l'islam a substitué la prépondérance du clan patrilinéaire à celle du clan matrilineaire, décisive jusqu'ici ; atténué le régime traditionnel des castes ; contribué au développement d'un esprit démocratique ainsi qu'à la manière particulière dont la société et la culture wolof se définissent par rapport à l'Occident et au monde arabe.

*

L'étude comparée de ces trois formations musulmanes, prises parmi beaucoup d'autres, dont chacune présente des traits tout aussi originaux, montre quelle peut être la diversité des aspects de la condition musulmane, dans le seul domaine ethnique. On ne saurait parler d'un islam sud-saharien uniforme. Chez les Hausa, et surtout au Nigeria, la question musulmane s'est imposée avant tout sur le plan politique. La guerre sainte peul du siècle dernier a bouleversé la situation politique et religieuse locale. Elle a instauré un califat théocratique, dont les fondateurs ont imposé leur autorité et islamisé les masses dominées. Ce pouvoir musulman aristocratique a été maintenu en place par le colonisateur. A l'heure de l'indépendance du Nigeria, les Hausa se sont opposés aux populations du Sud. Ce conflit a pris l'aspect d'une guerre de religion plus ou moins avouée. Les héritiers du *jihad* ont pris la tête du parti du Nord et se sont emparés du pouvoir fédéral. Leurs adversaires, non musulmans, en partie christianisés, ont ressenti cette volonté hégémonique comme une menace. Réciproquement, les Hausa ont perçu les revendications des « sudistes » comme une mise en cause de leur civilisation, identifiée à l'islam et aux institutions théocratiques du Nord. Le *sardauna* de Sokoto s'est présenté à la fois en tant que champion de cette région et héros de la cause islamique. La religion musulmane se trouve donc étroitement mêlée aux conflits économiques, régionaux, politiques du pays. Le retour du pouvoir aux civils pourrait engendrer de nouveaux affrontements meurtriers. La situation n'est absolument pas la même au Niger, pays musulman où l'autorité de Sokoto ne s'est jamais imposée. On voit que les effets de l'appartenance religieuse et ethnique varient selon l'État. Sur un autre plan, l'extraordinaire succès de la diaspora hausa et la vocation marchande de celle-ci conduisent les membres de ce groupe à propager l'islam bien au-delà de leur pays, en des régions jusqu'ici réfractaires à cette religion. De ce fait, le processus d'expansion de l'islam au sein de celles-ci prend la forme d'une « hausaisation ». Dans un autre domaine, la férule des héritiers du *jihad* s'est traduite par une orientation rigoriste de la morale et des mœurs, qui s'est encore accentuée au moment de l'indépendance. Le Nigeria du Nord est l'un des rares pays musulmans où la claustration des femmes se développe, au moment où les régimes arabes en viennent à tolérer une certaine émancipation féminine. Cet usage se répand aujourd'hui au Niger. Enfin, les Hausa se sont montrés très réticents par rapport au modèle occidental, adopté par de nombreux Nigériens du Sud, et se réfèrent plus volontiers à celui offert par certains pays arabes.

Les Soninke, par contre, ne posent pas la question de leur appartenance à l'islam sur le plan politique. Dominés par des étrangers depuis la chute du Wagadu, ils vivent crispés sur la mémoire d'un passé prestigieux, véritable paradis perdu, comme en exil. Il n'est aucunement question pour eux d'affronter leurs voisins. Mais l'islam s'est confondu à leurs yeux avec leur mythe d'origine, en raison de l'ancienneté de leur conversion. Le sentiment vague de constituer un peuple élu, bien que puni pour une faute originelle, qui leur a permis de compenser leur situation de dépendance et de s'affirmer supérieurs à leurs maîtres, a trouvé un refuge et un nouveau lustre (peut-être aussi une voie de rachat) dans l'affirmation que les Soninke sont les seuls vrais musulmans, et qu'il en est ainsi depuis des siècles. Tandis que l'islam hausa est volontiers autonome et conquérant, celui des Soninke est brandi par eux de manière protectrice, comme la preuve d'une identité collective exceptionnelle. Ce peuple, qui tente de subsister en dépit d'une dispersion qui le conduit à vivre de plus en plus au cœur des métropoles européennes, en exaltant des traditions de plus en plus formelles, trouve dans les détours subtils de la théologie et d'une pratique raffinée une raison de se distinguer des autres Africains et des musulmans arabes eux-mêmes.

Les Wolof, quant à eux, ont des manières parfois très particulières d'affirmer leur adhésion à la collectivité islamique. Vivant dans un pays à dominante musulmane, au sein duquel ils occupent une position hégémonique, ils n'ont pas à affronter d'adversaire sur les plans éthique ou religieux, sinon sous l'aspect d'une réticence de la part de certaines populations marginales à l'égard du pouvoir wolof. Ils n'ont pas conservé de cadres politiques traditionnels du type des émirats ou sultanats hausa. Leur conversion progressive, populaire et récente à l'islam les incite à une certaine tolérance. Par contre, ils se caractérisent parmi toutes les autres formations par la place qu'ils accordent au cadre confrérique. Les études qui étendent à l'ensemble de l'Afrique sud-saharienne des observations sénégalaises déforment considérablement les autres visages locaux de l'islam. La pratique confrérique est ici populaire et se traduit par des manifestations collectives de grande ampleur. Les marabouts contrôlent bien plus sûrement la pratique de leurs disciples que les émirs hausa ou les clans maraboutiques soninke. Bien que privés de toute fonction politique officielle, ils exercent une influence décisive sur le régime. L'État sénégalais ne peut fonctionner sans leur appui. La démocratie de ce pays exemplaire repose sur des compromis entre hommes politiques et autorités religieuses. Il s'agit là d'une formule originale. Non que certains ordres n'exercent dans d'autres pays une influence politique. Mais nulle part ailleurs, sauf peut-être au Soudan dans l'aire d'influence mahdiste, l'adhésion des croyants n'est aussi totale ou massive, voire aveugle. La ferveur qui s'exprime à l'occasion des pèlerinages annuels aux lieux saints de Touba, Tivavouane ou Kaolack est exceptionnelle. Le caractère militant du réformisme sénégalais est à la mesure de ce phénomène.

Une étude plus exhaustive, mettant en jeu d'autres formations

ethniques sud-sahariennes, eût montré d'autres aspects, aussi divers, de l'enracinement ethnique de l'islam au sud du Sahara. Le cas des Peul, qui ont propagé cette religion des rives du Sénégal à la Sanaga en bâtissant des États théocratiques mixtes dans le Futa Jalon, le Massina, le Liptako, Sokoto et l'Adamaoua, offrirait l'occasion de faire ressortir la complexité des variations possibles de la combinaison ethno-islamique, selon les régions et les conjonctures locales. Celui des Toucouleur, islamisés depuis le XI^e siècle, dominés par des Peul païens, menant contre ceux-ci une guerre sainte aboutissant à l'instauration de l'État théocratique *torodo*, puis prenant en charge la propagation de la voie tijani, bâtissant l'immense empire théocratique d'Al-Haj Omar et de Sekou Ahmadou, et enfin, vaincus par le colonisateur, se repliant sur les rives du Sénégal, mais maintenant intact leur prestige, serait également très instructif. Mais il en eût été de même des islams malinke, dyula, songhaï, zarma, beriberi, kotoko, zaghawa, bamum et même arabe du Tchad ou du Soudan, pour ne citer que quelques ethnies soudanaises.

Il importe toutefois de rappeler que le cadre ethnique n'est que l'un des champs au sein desquels s'inscrit l'existence de la plupart des populations sud-sahariennes. Nous avons vu que l'on ne pouvait véritablement l'isoler des cadres confrériques, régionaux ou étatiques. On ne saurait non plus l'opposer à l'universalisme islamique, qui joue à un niveau supérieur. Depuis des siècles, les populations du sud du Sahara sont en contact avec d'autres musulmans, subissent l'influence des théologiens arabes et fréquentent les lieux saints de l'islam. Chaque année, plus de cent mille pèlerins sud-sahariens se rendent à La Mecque. Les missionnaires envoyés par Al-Azhar ou d'autres universités ou zaouias islamiques extérieures trouvent toujours un accueil favorable au sein de certaines fractions des populations locales. Les moyens de communication de masse étendent l'influence du monde arabe, et la solidarité internationale entre musulmans de diverses origines n'est pas un vain mot. Cette solidarité a été l'un des ressorts des mouvements de guerre sainte qui ont contribué à l'islamisation de nombreuses populations autochtones. Elle s'étend aujourd'hui à de nombreux pays arabes, comme en témoigne la politique de plus en plus interventionniste de ceux-ci (Nicolas 1978a). En cas de conflit local, quelles que soient les causes de celui-ci, les musulmans impliqués peuvent compter sur l'appui plus ou moins actif de la collectivité musulmane. Ce phénomène, qui transcende les limites ethniques ou étatiques, inquiète à juste titre les non-musulmans. Par ailleurs, les effets de la colonisation européenne, de la scolarisation sur le modèle occidental, de l'évolution des structures économiques, politiques et sociales tendent à réduire l'importance de l'appartenance ethnique. Les nouvelles langues « nationales », le plus souvent importées d'Europe, parlées par tous les citoyens scolarisés, concurrencent les langues ethniques. Les idées politiques, les idéologies, le droit, la pratique administrative, les armées nationales contribuent à ce déclin, et d'autant plus que les régimes actuels se méfient du tribalisme, qui nuit à la cohésion de chaque État. Toute-

fois, cet effacement progressif est plus marqué en général sur les plans de l'économie, du droit, des pratiques quotidiennes que sur celui de la religion, et d'autant plus que les marabouts ont davantage maintenu leur influence sur les masses musulmanes.

Le réformisme panislamique et panarabique contemporain vient bouleverser les données de ce problème. On assiste, en effet, aujourd'hui à un phénomène d'une ampleur inconnue jusqu'ici, à savoir la formation dans les universités arabes de dizaines de milliers de jeunes gens originaires du sud du Sahara. Revenus dans leurs pays, ces « nouveaux clercs », qui ont côtoyé pendant des années des intégristes musulmans arabes et des théologiens puristes, exigent l'introduction de la langue arabe et l'instruction de la théologie orthodoxe dans l'enseignement moderne et s'offrent à prendre en main ces cours à la place des marabouts. Parallèlement, les pays arabes offrent aux États sud-sahariens des mosquées, des instituts, des universités islamiques, envoient des enseignants et exercent des pressions économiques et diplomatiques sur les dirigeants locaux pour que ceux-ci favorisent l'expansion de l'islam et sa purification selon leurs vœux. Ce mouvement rencontre un accueil favorable au sein de divers milieux musulmans autochtones, notamment dans les jeunes générations. Il se heurte d'emblée aux milieux maraboutiques, dont il dénonce souvent violemment les ignorances et les abus et qu'il se propose d'éliminer. Mais il se heurte également aux particularismes ethniques, et notamment à ceux qui portent sur la langue et la pratique religieuse. Nous avons vu que les populations sud-sahariennes tenaient à la conservation de leurs langues et s'étaient pour la plupart refusées jusqu'ici à assimiler l'islam à la langue et à la culture arabes, dans la pratique de tous les jours. Nulle part, sauf dans les aires d'expansion arabe du Tchad et du Soudan, les mouvements de guerre sainte n'ont abouti à une quelconque arabisation. Bien au contraire, les propagateurs de ces mouvements ont imposé leurs propres langues ethniques ou se sont convertis à d'autres. Ainsi, les Peul du Futa Jalon ou de l'Adamaoua ont imposé leur langue aux populations qu'ils ont islamisées. Par contre, nous l'avons vu, ceux de Sokoto ont abandonné leur langue maternelle au profit du hausa, sans songer le moins du monde à imposer l'arabe à leur empire. Et les Hausa du Tchad substituent leur langue à l'arabe, en ce qui concerne les enfants qu'ils ont eu de femmes arabes, alors qu'ils convertissent les populations avoisinantes à l'islam. De même, l'État somali s'est refusé jusqu'ici, en dépit de son appartenance à la Ligue arabe, à faire de l'arabe sa langue nationale à la place du somali. Ce qui est vrai pour la langue l'est également pour les innombrables compromis coutumiers élaborés par chaque formation entre la lettre du Coran et les usages ancestraux. L'islamisation a brisé certaines traditions pour les remplacer par des normes arabes. Mais elle a également donné le jour à des combinaisons syncrétiques multiples ou toléré des usages peu orthodoxes, selon les lieux et les conjonctures. En attaquant de front tous ces particularismes, les réformateurs risquent de susciter des résistances passionnées allant à l'encontre de leurs objectifs.

Ce processus s'inscrit cependant dans le cadre d'un lent travail de transformation des usages socio-culturels et religieux sud-sahariens, qui a commencé bien avant l'islam et ne cesse de se poursuivre en son sein. Ce mouvement peut subir des accélérations, comme il en a été par le passé, lors des périodes de guerre sainte. Mais il serait hasardeux d'augurer de ses développements présents l'avènement prochain d'une conversion pure et simple des millions de musulmans sud-sahariens à la culture arabe. Le monde musulman est plus divers que ne le reconnaissent certains théologiens ou érudits arabes ou occidentaux. Et la question musulmane est susceptible de revêtir de nombreux aspects. Prétendre réduire ceux-ci à l'opposition d'un modèle idéalisé correspondant à la culture arabe la plus sophistiquée — soit celle des docteurs de l'islam — et de systèmes déviants, témoignant de pesanteurs raciales ou historiques, comme certains observateurs ont pu le faire, n'est peut-être pas la voie la plus adéquate à une approche exhaustive du domaine ethnique qui n'a pas toujours le caractère déterminant que l'on s'est plu à lui accorder, mais qui n'en a pas moins une forte incidence sur les croyances et les pratiques des musulmans du sud du Sahara, sinon de ceux d'autres terres d'islam.

OUVRAGES DE RÉFÉRENCE

AFRIQUE OCCIDENTALE FRANÇAISE

(Comité d'études historiques et scientifiques de l')

1939 *Coutumiers juridiques de l'Afrique Occidentale Française*, I : Sénégal ; II : Soudan ; III : Mauritanie, Niger, Côte d'Ivoire, Dahomey, Guinée française, Paris, Larose.

ANGRAND, A.

1946 *Les Lebou de la presqu'île du cap Vert*, Dakar, Gensul.

BALANDIER, G. et MERCIER, P.

1952 *Particularisme et évolution : les pêcheurs lebou*, Dakar, Institut fondamental d'Afrique noire.

BARKOW, J.

1973 « Muslims and Maguzawa in North Central State, Nigeria », *Canadian Journal of African Studies*, VII (1) : 59-75.

BAROU, J.

1978 *Travailleurs africains en France*, Paris, Presses orientalistes de France/Grenoble, Presses universitaires de Grenoble.

BARRY, B.

1972 *Le royaume du Waalo. Le Sénégal avant la conquête*, Paris, Maspero.

BERNUS, S.

1971 *Particularismes ethniques en milieu urbain : l'exemple de Niamey*, Paris, Institut d'ethnologie.

CARDAIRE, J.

1954 *L'Islam et le terroir africain*, Bamako, Imp. du gouvernement, 181 p. (« Études soudaniennes »).

- CISSOKO, S. M.
1966 *Histoire de l'Afrique occidentale*, Paris, Présence africaine.
- COHEN, A.
1969 *Customs and Politics in Urban Africa : A Study of Hausa Migrants in Yoruba Towns*, Stanford, University of California Press.
- CORNEVIN, R.
1956 *Histoire de l'Afrique des origines à nos jours*, Paris, Payot.
- COULON, C.
1976 *Pouvoir maraboutique et pouvoir politique au Sénégal*, Paris, Institut d'études politiques, thèse de doctorat d'État, 2 vol., 595 p. multigr.
- CRUISE O'BRIEN, D.
1971 *The Mourids of Senegal*, Londres, Oxford University Press.
- CUOQ, J.-M.
1975 *Les musulmans en Afrique*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- DANIEL, F.
1910 « Étude sur les Soninké ou Sarakollé », *Anthropos*, 4 : 27-49.
- DAVIDSON, B.
1975 *L'Afrique ancienne*, Paris, Maspero.
- DELAFOSSÉ, M.
1912 *Haut-Sénégal-Niger*, Paris, Larose.
- DIOP, M.
1971 *Histoire des classes sociales dans l'Afrique de l'Ouest*, Paris, Maspero, t. I et II.
- ECHARD, N.
1975 *L'expérience du passé : histoire de la société paysanne hausa de l'Ader*, Niamey, Centre nigérien de recherches en sciences humaines, 232 p. (« Études nigériennes » 36).
- FROELICH, J.-C.
1962 *Les musulmans d'Afrique noire*, Paris, Éditions de l'Orante.
- GAMBLE, D. P.
1957 *The Wolof of Senegambia*, Londres, International African Institute.
- GREENBERG, J. H.
1946 *The Influence of Islam on a Sudanese Religion*, Washington, DC, American Ethnological Society, 73 p. (« Memoir » 10).
1947 « Islam and Clan Organization among the Hausa », *South-Western Journal of Anthropology*, III, autumn : 193-211.
- HOGBEN, S. & KIRK-GREENE, A. H. M.
1966 *The Emirates of Northern Nigeria*, Londres, OUP.
- KANE, Cheikh A.
1961 *L'aventure ambiguë*, Paris, Julliard.
- KIRK-GREENE, A. H. M.
1971 *Crisis and Conflict in Nigeria. A Documentary Source Book 1966-1970*, Londres, OUP, 2 vol.
- KI ZERBO, J.
1972 *Histoire de l'Afrique d'hier à demain*, Paris, Hatier.
- LAST, M.
1967 *The Sokoto Caliphate*, Londres, Longman.
- MADINA, Ly Tall
1977 *L'empire du Mali. Contribution à l'histoire de l'empire du Mali*, Dakar-Abidjan, Les Nouvelles éditions africaines.

MEILLASSOUX, C.

1967 *Légende de la dispersion des Kusa (épopée soninké)*, Dakar, IFAN.

1972 « Les origines de Gumbu (Mali) », *Bulletin de l'IFAN, série B*, XXXIV (2) : 268-298.

MEILLASSOUX, C., ed.

1971 *L'évolution du commerce en Afrique de l'Ouest*, Londres, OUP.

1975 *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Paris, Maspero.

MONTEIL, C.

1954 « La légende du Wagadou et l'origine des Soninké », in *Mélanges ethnologiques*, Dakar, IFAN : 363-408 (« Mémoires de l'IFAN » 23).

1977 *Les Bambara du Segou et du Kaarta*, Paris, Maisonneuve et Larose.

MONTEIL, V.

1964 *L'islam noir*, Paris, Seuil.

NICOLAS, G.

1969 « Fondements magico-religieux du pouvoir politique dans la principauté hausa du Gobir », *Journal de la Société des Africanistes*, XXXIV (2) : 199-231.

1972 « Crise de l'État et affirmation ethnique en Afrique noire contemporaine », *Revue française de Science politique*, XXII (5) : 1017-1048.

1973 « Fait ethnique et usage du concept d'ethnie », *Cahiers internationaux de Sociologie*, LIV : 95-126.

1975a *Dynamique sociale et appréhension du monde au sein d'une société hausa*, Paris, Institut d'ethnologie.

1975b « Les catégories d'ethnie et de fraction ethnique au sein du système social hausa », *Cahiers d'Études africaines*, XV (3), 59 : 399-441.

1978a « L'expansion de l'influence arabe en Afrique sud-saharienne », *L'Afrique et l'Asie modernes*, 117 : 23-46.

1978b « Vers une renaissance du processus de ' guerre sainte ' au sud du Sahara ? », 1^{re} partie, *Civilisations*, XXVIII (3-4) : 234-248 ; 2^e partie à paraître.

1978c « L'expansion de l'islam au sud du Sahara », ms., 143 p., bibl.

1978d « La conversion ethnique des Peuls du Nigeria », ms., 25 p., à paraître in *Mélanges P.-F. Lacroix*.

1978e « Particularismes régionaux au sein d'une ethnie africaine », à paraître.

ORTIGUES, M.-C. et E.

1966 *Œdipe africain*, Paris, Plon.

PADEN, J. N.

1970 « Urban Pluralism, Integration and Adaptation of Communal Identity in Kano, Nigeria », in R. COHEN & J. MIDDLETON, eds., *From Tribe to Nation in Africa*, Scranton, Penn., Chandler Publishing Corporation : 242-270.

PÉLISSIER, P.

1969 *Les paysans du Sénégal. Les civilisations agraires du Cayor à la Casamance*, Saint-Yrieix, Imprimerie Fabrègue.

PIAULT, M.

1970 *Histoire mawri. Introduction à l'étude des processus constitutifs d'un État*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique.

POLLET, E. & WINTER, G.

1971 *La société soninké (Diahunu, Mali)*, Bruxelles, Institut de sociologie.

RONDOT, P.

1965 *L'islam et les musulmans d'aujourd'hui*, 2^e éd. Paris, Éditions de l'Orante.

SAINT-PÈRE, J. H.

1925 *Les Sarakolé du Guidimaka*, Paris, Larose.

SILLA, O.

1966 « Persistance des castes dans la société wolof contemporaine », *Bulletin de l'IFAN, série B*, XXVIII (3-4) : 731-770.

SMITH, M. G.

1960 *Government in Zazzau*, Londres, OUP.

1966 « The Jihad of Shehu dan Fodyo », in I. M. LEWIS, ed., *Islam in Tropical Africa*, Londres, OUP : 408-420.

SY, Cheikh T.

1969 *La confrérie sénégalaise des Mourides*, Paris, Présence africaine, 354 p.

TEMPLE, O. & C., eds.

1919 *Notes on the Tribes, Provinces, Emirates and States of the Northern Province of Nigeria*, Capetown, Argus.

TRAORE, A.

1975 *Contribution à l'étude de l'islam. Le mouvement tidjanien de Cheikh Hama Houllah*, Dakar, Université de Dakar, thèse de 3^e cycle, multigr.

TREMEARNE, A. J. N.

1914 *The Ban of the Bori. Demons and Demons Dancing in West and North Africa*, Londres, Heath, Cranton & Ouseley. (2^e ed. Londres, Frank Cass, 1968.)

TRIAUD, J.-L.

1968 « Quelques remarques sur l'islamisation du Mali des origines à 1300 », *Bulletin de l'IFAN, série B*, XXX (4) : 1329-1351.

1973 *Islam et sociétés soudanaises au Moyen-Age. Étude historique*, Paris, CNRS/Ouagadougou, CVRS, 238 p. (« Recherches voltaïques » 16).

TRIMINGHAM, J. S.

1959 *Islam in West Africa*, Londres, OUP.

1968 *The Influence of Islam upon Africa*, Londres, Longman.

WORKS, J. A.

1976 *Pilgrims in a Strange Land. Hausa Communities in Chad*, New York, Columbia University Press.