



N° 84/11 - 19 décembre 1984

LA LONGUE MARCHÉ DE L'ISLAM DANS L'AFRIQUE DE L'OUEST DU VIII^e AU XVI^e SIECLE

Joseph CUOQ

Extrait de "Histoire de l'islamisation de l'Afrique de l'Ouest" - Des origines à la fin du XVI^e siècle, Joseph CUOQ, publiée à la Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1984. (Il s'agit de la Conclusion de cet ouvrage).

Les premières manifestations d'une présence islamique dans le Bilâd al-Sûdân remontent au-delà de l'an mil. Mais c'est surtout à partir du XI^e siècle que se multiplient les adhésions à la nouvelle religion : Takrûr sur le Sénégal (1040), Ghâna conquise par les Almoravides (1076), Gao (un peu avant le XI^e siècle), Kanem (peut-être en 1067) sont les points géographiques principaux de la première islamisation. Viendront ensuite d'autres temps forts, où l'Islam se consolidera : le XIV^e siècle avec les Mansa Mûsâ et Sulaymân pour le Mali, le XVI^e siècle avec les 'ulamâ' de Tombouctou, qui est une période d'enracinement de la foi islamique et aussi d'extension à l'Est surtout, dans le pays hausa.

Contrairement à ce que l'on croit généralement, l'expansion de l'Islam a été fort lente. Il est vrai que le pays est immense et difficile d'accès : il s'étend de l'Atlantique au Tchad, à travers des savanes isolées. Zone peu peuplée, peu organisée politiquement: rien de comparable avec l'Afrique du Nord, où la religion du Coran s'est répandue d'Alexandrie à Tanger en moins d'un siècle, avec des fortunes diverses suivant les lieux mais d'une façon irréversible. Ici mille ans après la mort du Prophète, l'Islam n'a pas franchi la savane soudanaise et reste limitée à la bordure méridionale du Sahara : Bambara et Mossi à l'Ouest lui opposent une vive résistance, ailleurs la forêt reste impénétrable aux commerçants comme aux guerriers qui y cherchaient aventure.

Longue marche de l'Islam au cours de ces six à sept siècles ou plutôt lente et paresseuse infiltration, semblable à celle des fleuves soudanais en crue dans les plaines... Comment caractériser ce phénomène historique ? Comment cette religion s'est-elle propagée ? Comment a-t-elle été reçue, intégrée et vécue ? Telles sont quelques questions auxquelles on voudrait répondre ici à partir de l'histoire étudiée au cours de ces pages.

Les transmetteurs.

L'Islam est multiple. Il a différents visages suivant les époques ou les groupes qui le représentent ou le propagent. Il y a l'Islam des guerriers de la guerre sainte ou des futuhât (conquêtes); il y a l'Islam des commerçants et des missionnaires, comme celui des Ibadites dans l'Afrique de l'Ouest au Moyen-Age; il y a celui du fiqh, du soufisme, des confréries et, on pourrait ajouter pour notre

temps, l'islam à base de socialisme et de nationalisme. Sans doute, la doctrine reste immuable; seule la présentation varie suivant les régions et les époques. L'accent est mis tantôt sur une note tantôt sur une autre, au risque de gauchir le message central du Coran. D'où, les inévitables déviations qui peuvent infléchir la pratique religieuse suivant la déclivité des cultures.

L'islamisation fut généralement le résultat d'une lente acculturation du milieu sub-saharien par la civilisation arabo-berbère. Si le jihad fut pratiqué, il fut surtout le fait de potentats locaux en recherche d'esclaves. La guerre sainte de l'askiya Muhammad contre les Mossi est peut-être la seule connue qui ait eu pour but exclusif, semble-t-il, la conversion des païens par voie de conquête.

Dans ce processus d'acculturation, les commerçants maghrébins jouèrent les premiers rôles. A cette population fruste, qui ignorait l'écriture, ils en imposaient, par leur savoir, leurs relations et leurs richesses. Rapidement, ils devinrent, comme à Ghâna, les conseillers, les secrétaires, les chargés d'affaires des sultans locaux. Qu'ils soient Berbères ibadites ou Arabes malikites, ils étaient tous attachés à ce rigorisme juridique, qui avait été répandu par les fuqahâ de Kairouan au IXe siècle. Leur vie intriguait, suscitait l'intérêt, impressionnait les populations animistes. C'est par de tels modèles que l'islam s'est introduit dans l'Ouest de Bilâd al-Sûdân.

On sait moins de choses sur les commerçants missionnaires qui suivirent. Il est probable qu'ils mirent l'accent davantage sur les normes juridiques de la pratique religieuse que sur les aspects intérieurs, qui ne sont généralement perçus que par ceux qui ont un peu de culture religieuse et de réflexion personnelle.

Il faut attendre le XVIe siècle pour relever chez quelques-uns une forme moins légaliste de la religion. On signale alors quelques 'ulamâ' qui prirent des contacts avec les milieux soufis, lors de leur voyage vers les lieux saints. Muhammad al-Bakri, un soufi du Caire, paraît même avoir gardé des relations suivies avec des pèlerins de Tombouctou. Il est possible aussi qu'al-Maghili ait introduit une confrérie (la Qâdiriyya, pense-t-on) en Air, au cours du XVIe siècle. Mais nous ne sommes pas là en milieu soudanais. Il faudra attendre le XIXe siècle pour y voir fleurir des confréries. Durant tout le Moyen-Age, rien de tel, semble-t-il, ne se produisit : l'islam présenté aux Sûdân comme une Loi fut reçu et vécu par eux comme telle.

Aussi note-t-on très tôt l'apparition de faqih, hommes de religion spécialisés dans l'interprétation de la Loi. Souvent, surtout dans les premiers temps, ils sont étrangers; ils n'en constituent pas moins les références mêmes de toute pratique religieuse. Les Sûdân ne tardèrent pas à suivre leur exemple; ils apprennent le Coran avec application, note Ibn Battûta. Ils étudient aussi la Loi et n'hésitent pas à se rendre à l'étranger pour suivre les leçons de maîtres réputés. Le Kanem a même fondé une madrasa au Caire, vers 1240, pour ses étudiants. Les Sûdân ne veulent plus se contenter de marchands qui leur apprennent seulement la shahâda, comme se plaignait Yahyâ b. Ibrâhim à 'Imrân Al-Fasî, à Kairouan, au XIe siècle, lors de son retour de La Mekke. Avec le développement des cités et des relations, les commerçants missionnaires du début cédèrent progressivement le pas aux fuqahâ, qui devinrent peu à peu les propagandistes et les instructeurs attirés de l'islam dans leur propre ethnologie. Les exemples abondent à Tombouctou et à Djenné mais aussi à Walâta, à Kano, à Katsina, au Kanem-Bornou. Partout on trouve des hommes de religion : humbles faqih de village ou de quartier, prédicateurs ou imams dans les mosquées importantes, cadis dans les grands centres où affluent Arabes et Berbères, sans compter les 'ulamâ' de renom, qui délivrent un enseignement et donnent des consultations.

Il est important de prendre conscience du fait que cette classe de la société constitue l'armature de la religion. Là où elle n'existe pas, l'islam n'a aucun enracinement durable et disparaît à la longue, ainsi qu'on l'a remarqué en certaines régions du Mâli après le XVe siècle; si elle s'amenuise, la pratique religieuse baisse, comme ce fut le cas au Kanem aux XIIIe et XVe siècles ou, aux XVIIe-XVIIIe siècles, en pays Songhay après la conquête marocaine; la disparition de la classe des 'ulamâ' entraîne souvent un retour de la religion ethnique. L'islam étant, en effet, une religion basée sur l'observance d'une Loi, ne peut se maintenir et se développer que dans la mesure où cette Loi trouve des théologiens-juristes pour la propager et l'enseigner.

L'Islam et la culture soudanaise.

Culture soudanaise : l'expression est bien imprécise ! Une étude plus poussée montrerait qu'il y a eu plusieurs cultures soudanaises de l'Atlantique au Nil, au cours de ces six ou sept siècles

d'histoire. Acceptons cependant cette dénomination générale en tant qu'elle recouvre une aire culturelle, où la religion est basée sur le culte des ancêtres et les forces de la nature et est centrée sur le village par opposition à l'Islam, qui est une religion écrite, exprimant une Loi à prétention universelle : nous sommes dans le Bilâd al-Sûdân à la rencontre de deux cultures religieuses à des niveaux différents d'élaboration.

Les questions à se poser sont les suivantes : Comment l'Islam a-t-il été reçu par la culture soudanaise ? Comment a-t-il été vécu ? L'enquête sociologique est évidemment impossible. On ne peut répondre à cette double question qu'à partir d'indices relevés dans les Chroniques.

Il ne faudrait pas croire que l'Islam a été reçu partout sans résistance. Nous avons montré dans un cas typique comment le Sonni 'Ali et surtout son fils se sont opposés aux vues des 'ulamâ' : il en résulta une violente persécution, dans laquelle se mêlaient autant de motifs politiques que religieux. Les exemples de défection ou de résistance, sans être très nombreux, ne manquent pas : ainsi, les XIV^e et XV^e siècles paraissent avoir été au Kanem une période de dépérissement islamique au profit de l'animisme; au pays hausa, il fallut, au début, la coercition du pouvoir pour faire observer les lois de la shari'a. Un peu partout, la religion traditionnelle a opposé une certaine résistance passive plus culturelle que religieuse. L'animisme avait une profonde et large emprise sur la population. Toutes sortes de pratiques subsistaient à côté de la profession extérieure de l'Islam. Ibn Battûta avait déjà remarqué chez les Manding de Niani cette permanence des coutumes qu'il qualifiait de païennes. Les Târikh mentionnent à plusieurs reprises des pratiques magiques, que la shari'a réprovoque formellement, ainsi que le rappelait avec véhémence al-Maghili aux gens de Gao, qui s'adonnaient à la divination.

La prédication islamique ne se fit pas sans résistance. Il ne pouvait en être autrement : les deux mondes étaient trop différents. L'Islam se présentait comme une Loi exemplaire qui entraînait inévitablement en concurrence avec la vie traditionnelle. Il en est résulté - là où il y a eu cohabitation - une acculturation réciproque, où l'on voit le milieu originel s'islamiser et l'Islam s'africaniser. En voici un exemple caractéristique. On a précédemment souligné l'interprétation animiste du pèlerinage à propos de Mansa Mûsâ et de l'askiya Muhammad. Cette interprétation qui nous vient de la tradition orale, et non de la chronique écrite, qui est de facture musulmane, reflète fidèlement la mentalité animiste. Un tel voyage vers un lieu aussi éloigné ne pouvait être perçu par un animiste que dans le cadre du monde préternaturel des esprits. Pourquoi l'entreprendre, sinon pour se concilier les esprits et s'approprier leurs forces ? N'est-ce pas ainsi que pensaient et agissaient les sorciers et leurs fidèles, à l'occasion des sacrifices ? Cette interprétation est celle qui vient tout naturellement à la pensée des Sûdân animistes, totalement étrangers à la conception islamique du pèlerinage.

Un autre cas significatif de l'interpénétration animiste de l'Islam est la transformation du texte du Coran en fétiche. Ne parlons pas de la pratique courante d'utiliser certains versets coraniques comme charmes magiques pour conjurer le mauvais sort ou capter les faveurs de la chance. Cette pratique est trop courante en Afrique ou en Asie pour la retenir comme caractéristique des Sûdân. Il s'agit ici d'une véritable "fétichisation" du Coran lui-même, qui est mis dans la case aux fétiches à la place ou à côté de ceux hérités des Ancêtres. Ainsi, à Kano, sous le règne de Muhammad Zaki (1582-1618), rapporte la Chronique, on constitua "un objet sacré appela Dirki" avec un Coran recouvert de peaux, que le peuple vénérât à l'exemple du Mûné. La fin de ce "Dirki" est semblable à celle du Muné brisé par Dûnama: quand, lors de la conquête peule en 1807, Muhammad Alwali détruisit le "Dirki", la population épouvantée s'écria : "Vous serez chassés d'ici. comme vous avez fait sortir le Coran du Dirki !".

A l'opposé de ces observations, s'impose à l'attention une islamisation croissante de la société traditionnelle. La Loi du Coran se présente, en effet, comme exemplaire et normative. Les Sûdân musulmans s'appliquent à s'y conformer avec d'autant plus de zèle qu'ils considèrent leur société comme en marge du monde arabe, de sa culture et de sa tradition : on ne veut pas être la lanterne rouge du Dar al-Islam. Rien d'étonnant en conséquence que les 'n'aie' se montrent malikites stricts, fidèles aux modèles reçus. Si une telle attitude peut-être une force, elle comporte aussi ce grave inconvénient d'éteindre ou de limiter toute créativité: la mémoire envahit alors tout le champ de la conscience; la science devient répétitive à force de 'conformité'; il n'y a plus qu'un simulacre de pensée, éblouissant par une érudition sans profondeur, comme l'est par exemple le Nayl d'Ahmad Bâbâ, qui est un dictionnaire de juristes malikites célèbres sans l'ombre d'une synthèse en préface ou en conclusion.

Avant d'examiner comment l'Islam est devenu à la longue l'idéologie du pouvoir, signalons ce fait hautement significatif de l'islamisation des généalogies royales. La tradition ou les chroniques rapportent que des souverains se sont donnés des ancêtres jusque dans la maison du Prophète ou dans

des familles plus ou moins mythiques du Yémen. Il était, semble-t-il, de bon ton d'avoir du sang étranger dans les veines et de s'en mettre du plus noble autant que possible !

Pourquoi cet engouement ? Il y a là plus qu'une question de mode. Chez tous les Africains, en effet, le lignage est une structure fondamentale de la société et de la culture. Au lignage sont liés et les relations vitales avec les Ancêtres et les droits sur la propriété du sol. C'est en vertu de son appartenance à telle lignée que l'individu - et le roi plus que tout autre - a des droits dans la société. L'abandon du lignage est un véritable suicide social, une néantisation de l'individu. Il n'y a pas de prestige ni de pouvoir pour des chefs sans affirmation de la noblesse du lignage, sans un apparemment - même fictif - aux familles dominantes de l'époque.

L'islamisation a provoqué dans la structure du lignage un élargissement du sens. L'accent est mis désormais moins sur la généalogie "du sang" que sur l'appartenance à l'umma. Du coup, le lignage revendique les liens les plus étroits avec ceux qui sont à l'origine de la communauté, c'est-à-dire avec la famille ou l'entourage du Prophète; elle lie ainsi les sultans à la descendance des premiers califes, qui sont le principe même de toute légitimation du pouvoir. La structure du lignage n'est pas abolie; l'islamisation loin de remettre en cause les droits hérités des Ancêtres, les consolide en leur attribuant un fondement plus ancien et plus noble dans les origines mêmes de l'Islam,

C'est à un recours au même processus que se livraient les souverains à la recherche d'une investiture par un descendant du Prophète. Comme probablement leur ascendance était trop connue pour être incurvée vers quelque noble et antique origine, ces souverains tournaient l'obstacle en se faisant agréer dans la "clientèle" du Prophète.

Cette acculturation de la société traditionnelle par l'Islam correspond à une mutation politique profonde du milieu soudanais sous l'influence du commerce, qui a bouleversé en quelque sorte l'ordre ancien. Ainsi, la vieille chefferie locale, sans disparaître complètement, s'est amenuisée dans le regroupement opéré par un chef plus puissant, monopolisant le commerce de toute une région et imposant sa loi aux plus faibles. Cet accaparement du commerce dans la main de quelques-uns est à l'origine de ces fédérations de chefferie constituées en "royaumes" sous la domination d'une monarchie autant guerrière que marchande.

C'est ainsi que nous apparaissent les rois des Ghâna des Xe et XIe siècles, qui accaparaient les pépites d'or importantes ou encore les sultans de Gao, aux Xe-XIe siècles, qui détenaient le monopole du sel et le thésaurisaient dans les magasins royaux; il en était de même aux siècles suivants avec les rois de Mâli qui se réservaient l'exclusivité de l'exploitation des mines d'or et de cuivre. Chaque chef, petit ou grand, avait bien soin de contrôler les relations avec les étrangers au pays et de tirer quelque profit des caravanes qui transitaient sur son territoire.

Une autre conséquence s'est manifestée : c'est le recours à l'Islam comme idéologie du pouvoir. La religion musulmane constitue, en effet, un puissant moyen pour le regroupement des diverses ethnies sur un plan dépassant l'unité tribale, qui est basée essentiellement sur la parenté. En mettant l'accent sur les aspects juridiques de la religion, les 'ulamâ' ont peu à peu substitué la shari'a à la coutume et introduit l'Islam comme base du pouvoir. Cette évolution commença au Mâli avec Mansa Mûsâ, qui, en revenant de La Mekke, prit des mesures pour tenter d'aligner "ses Etats" sur le droit malikite. La tendance est encore plus affirmée chez les Songhay avec l'askiya Muhammad, dont le pouvoir capitula une fois devant l'autorité du cadî du Tombouctou. Même observation au Soudan Central, où le Bornou et les Etats hausa prennent des mesures de coercition pour assurer l'unité de foi et de pratique religieuse. Ce qui est exigé n'est pas une remise en cause des intentions ou, si l'on veut, de la conscience, mais une conformité du for externe à la Loi définie par les 'ulamâ'. La religion apparaît réellement comme une superstructure. Un des 'ulamâ' les plus typiques est sans doute al-Maghili, dont on n'a jamais fini d'inventorier la véhémence personnelle et la large influence de Gao à Kano et jusqu'à l'orée des temps modernes. Pour le succès de l'Islam en ces régions, où le paganisme restait encore puissant, il avait conscience de l'importance de 'ulamâ' vraiment savants et en même temps vertueux. Précurseur de l'Islam religion d'Etat, il demande aux princes de faire de la shari'a leur code et leur jurisprudence à l'exclusion de toutes coutumes contraires. Héritier des Almoravides, il aspire à l'établissement de royaumes islamiques théocratiques. On ne devait avoir aucun doute, prêchait-il aux princes, sur la légitimité de combattre les opposants à un si noble projet, surtout s'il s'agissait de renégats ou d'impies, comme Sonni 'Ali ou de païens qui consultent les idoles par des sacrifices.

Le pieux askiya Muhammad fut, sans doute, très impressionné et influencé par de tels discours. Il est probable que les conseils du faqih du Touat contribuèrent pour une bonne part à

l'écarter de la voie impie ouverte par son prédécesseur et à lui faire suivre la voie droite de l'Islam. L'évolution des sultans de l'Est, avec qui il traitait, n'allait-elle pas dans ce sens, sous l'influence d'ailleurs d'al-Maghili ?

Il est certain qu'une telle action des fuqahâ', petits ou grands, a renforcé l'opposition des musulmans aux religions traditionnelles et a assuré le triomphe de l'idéologie islamique dans le gouvernement. La leçon ne s'est pas perdue dans la suite des âges. Trois siècles plus tard, elle est répétée mot pour mot par le Shehu dan Fodio, qui se trouvait alors dans une situation assez semblable à celle de l'askiya Muhammad: les rois des Habé (païens) qu'il combattait n'étaient-ils pas en effet, par leurs compromissions avec le fétichisme ambiant, comme le Sonni 'Ali, justiciables de la guerre sainte à outrance ? Le Shehu était trop heureux de trouver dans l'Épître d'al-Maghili à l'askiya une si opportune justification pour sa politique. Serait-il exagéré de trouver entre les théocraties peules du Nord Nigeria du début du XIX^e siècle et le mouvement des Almoravides, au XI^e siècle, une chaîne ininterrompue dont un chaînon important serait al-Maghili ? Contrairement à toute attente, ces théocraties se réalisèrent non à Gao ou à Tombouctou, sans doute à cause de la désorganisation de l'empire des Songhay par les Marocains, ou à cause de la prédominance des Berbères du Sud du Sahara, mais dans le Nord Nigeria, peut-être parce que le mouvement fut assumé par des Peuls, porteurs de toute l'ardeur et de l'intransigeance du Bilâd al-Sûdân pour l'application du Coran dans la société et dans la vie de chacun.

Les aires d'islamisation.

La diffusion de l'Islam ne fut pas uniforme dans les pays du Bilâd al-Sûdân. Chaque ethnie a ses caractéristiques : certaines sont plus ouvertes, d'autres, comme celles des Mossi et des Bambara sont fortement organisées et réfractaires à toute intrusion. Beaucoup sont isolées dans une brousse peu accueillante à l'étranger, tandis que quelques unes sont en relations anciennes et plus ou moins continues avec leurs voisins berbères, sanhaja ou touareg.

Les centres d'islamisation ont également varié au cours des temps par suite des déplacements des routes commerciales. Aux Xe-XI^e siècles, l'Islam passait surtout par Awdaghust et le Moyen-Sénégal (Takrûr, Silla); aux XIV^e-XV^e siècles, il s'est déplacé vers l'Est, entre Walâtâ et Tombouctou avec irradiation vers le Mâsina. Dans le Soudan central, Kanem paraît avoir été à l'origine de l'islamisation, mais c'est du Bornou et des Manding que les Etats hausa reçurent les premières influences islamiques.

Schématiquement, on peut établir trois aires d'islamisation entre le Nil et la côte atlantique au Sud du Sahara.

On relève tout d'abord les grands centres commerciaux ou les capitales d'empire comme Ghâna, Niani, Gao ou Walâta, Djenné, Tombouctou, Kano, Katsina. Parmi ces villes, il faut mettre au premier rang celles où réside un corps de 'ulamâ' comme Walâta (au moins jusqu'au début du XV^e siècle), Djenné et Tombouctou, qui forment les centres les plus actifs et les plus en vogue. Les capitales comme Niani ou Gao ont bien leurs 'ulamâ', mais le sultan et sa cour occupent le devant de la scène et les relèguent à un rang où leur efficacité est réduite.

On peut distinguer ensuite la périphérie des centres commerciaux, c'est-à-dire toute cette clientèle qui vit du commerce et des échanges avec la ville : artisans, petits commerçants, intermédiaires, ici ou là, quelques paysans. Par leurs rapports avec les commerçants musulmans, l'Islam a pénétré jusqu'à eux comme par osmose et s'y est établi en juxtaposition à la religion traditionnelle.

Enfin, il y a tout le milieu de la brousse qui est plus ou moins en bordure des différentes vagues d'islamisation : atteint superficiellement en certains endroits, il se montre réfractaire en d'autres, comme nous l'avons déjà indiqué. Ainsi, on a vu les Mossi refuser l'Islam que leur proposait l'askiya Muhammad, non pour des raisons théologiques mais pour des motifs d'ordre culturel : la fidélité aux ancêtres était, selon eux, incompatible avec l'allégeance à un souverain étranger à leur race. Sans doute en fut-il de même pour d'autres comme les Bambara ou certaines fractions peules, qui résistèrent à l'abandon de leur religion ancestrale aussi longtemps que celle-ci servit leur intégration sociale et culturelle.

Il est très frappant de relever une situation très contrastée entre le déclin de l'Islam au pays manding et sa progression, à la même époque, dans l'empire des Songhay et les régions situées au Sud de l'Air. Le repli de l'Islam dans le royaume des mansa peut s'expliquer en partie par des raisons économiques mais surtout par le manque de structures intellectuelles pour contrecarrer la religion traditionnelle. Nous avons noté au cours de ces pages la rareté de 'ulamâ' d'origine manding dans la capitale des mansa. La ville de Gao n'était guère mieux lotie. Peut-être l'était-elle même moins, si l'on croit Léon l'Africain, qui nous dit que l'ignorance de ses habitants était proverbiale. Mais l'empire des askiya a eu cette chance de posséder à Tombouctou un corps de 'ulamâ' qui, bien que Berbères du Sud pour la plupart, ont réussi à imposer leur foi malgré les permanences et les résurgences inévitables de la religion du terroir. Si tous n'étaient pas de grands lettrés, ces 'ulamâ' étaient au moins sous la mouvance de vrais savants locaux, quine le cédaient en rien à ceux de Marrakesh, leurs plus proches voisins.

Longue marche de l'Islam dans cette Afrique des savanes au cours de ces six à sept siècles d'histoire ! Quand on observe cette période avec un peu de recul, l'impression générale qui se dégage est que la propagation de l'Islam ne suscita pas un bouleversement de fond en comble. Les résultats apparaissent bien limités, généralement plus superficiels que profonds. Malgré l'islamisation de plusieurs siècles, l'Afrique soudanaise est restée elle-même : elle n'a perdu ni ses langues, ni ses coutumes et son genre de vie. L'apport qui lui est venu du dehors s'est juxtaposé au vieux fonds culturel hérité des Ancêtres, qui est l'âme même de l'Afrique.

Joseph CUOQ

