

Étapes du développement de l'islam et de sa diffusion en Afrique

Mohammed El Fasi et Ivan Hrbek

Introduction

L'islam, comme le bouddhisme et le christianisme, est une religion à vocation missionnaire, puisque son fondateur a imposé à tous ses disciples et donc à la communauté tout entière le devoir de propager la vérité et de convertir les « infidèles ». Les musulmans désignent ce prosélytisme par le mot arabe *da'wa* qui signifie littéralement « appel, incitation, invitation », en l'occurrence à la vérité de la foi islamique.

L'obligation d'inviter les non-musulmans à accepter l'islam est mentionnée dans de nombreuses sourates du Coran: « Appelle les hommes dans le chemin de ton Seigneur par la sagesse et une belle exhortation; discute avec eux de la meilleure manière. » (XVI, 126) ou encore: « Dis à ceux auxquels le Livre a été donné et aux infidèles: "Êtes-vous soumis à Dieu?" S'ils sont soumis à Dieu, ils sont bien dirigés; s'ils se détournent, tu es seulement chargé de transmettre le message prophétique. » (III, 19). On pourrait trouver des invitations similaires dans maintes autres sourates du Coran.

Du vivant du prophète Muḥammad, l'islam était devenu la religion des Arabes; il appartient à ses successeurs immédiats, les premiers califes, de répandre la nouvelle religion au-delà des frontières de la péninsule arabique. Dès lors, les musulmans se trouvèrent confrontés à une situation tout à fait nouvelle pour eux. En effet si, dans leur majorité, les Arabes, avant qu'ils ne se convertissent à l'islam, étaient des adeptes de la religion traditionnelle africaine (en arabe *mushrikūn*, qui signifie polythéistes), leurs voisins les plus proches étaient, eux, chrétiens, juifs et zoroastriens, c'est-à-dire, du point de vue islamique,

des gens du Livre, *ahl al-Kitāb*. Cette expression désigne les peuples auxquels l'Écriture a été apportée et qui adhèrent à un système religieux monothéiste, c'est-à-dire à une religion révélée, même si elle est considérée comme imparfaite. Or les musulmans ne sont nullement tenus de convertir ces peuples ou de les exterminer, car l'islam, de par son idéologie, s'oppose à la conversion par la force. C'est l'existence et l'exemplarité de la vérité ultime incarnée dans la communauté musulmane qui doivent convertir les non-musulmans. Il est certain que pendant la grande période de la conquête arabe, il n'y eut aucune tentative pour convertir par la force les peuples du Livre.

Des générations de chercheurs ont prouvé sans ambiguïté que l'image du guerrier arabe brandissant l'épée d'une main et le Coran de l'autre appartenait au royaume des fantasmes; ce cliché demeure cependant vivace dans les écrits populaires consacrés à l'Islam et c'est lui qui a généralement cours dans les pays non musulmans. Cette erreur d'interprétation est due au fait que l'on croit communément que certaines des guerres de la conquête musulmane menées contre les territoires des adeptes d'autres religions visaient également à convertir leurs habitants¹. La théorie politique de l'Islam exige effectivement que ce soient les musulmans qui exercent le pouvoir, mais elle n'impose pas que tous les sujets d'un État musulman soient convertis à la vraie foi. Le but des conquêtes du premier siècle de l'hégire n'était pas de convertir les non-musulmans mais d'élargir la sphère de domination de l'Islam (*Dār al-islām*). Les musulmans étaient plus soucieux de soumettre les non-musulmans à l'État islamique — réalisation ultime, à leurs yeux, d'un plan divin pour l'humanité — que de les convertir sur-le-champ². Souhaitable du point de vue religieux, la conversion ne l'était pas nécessairement du point de vue politique.

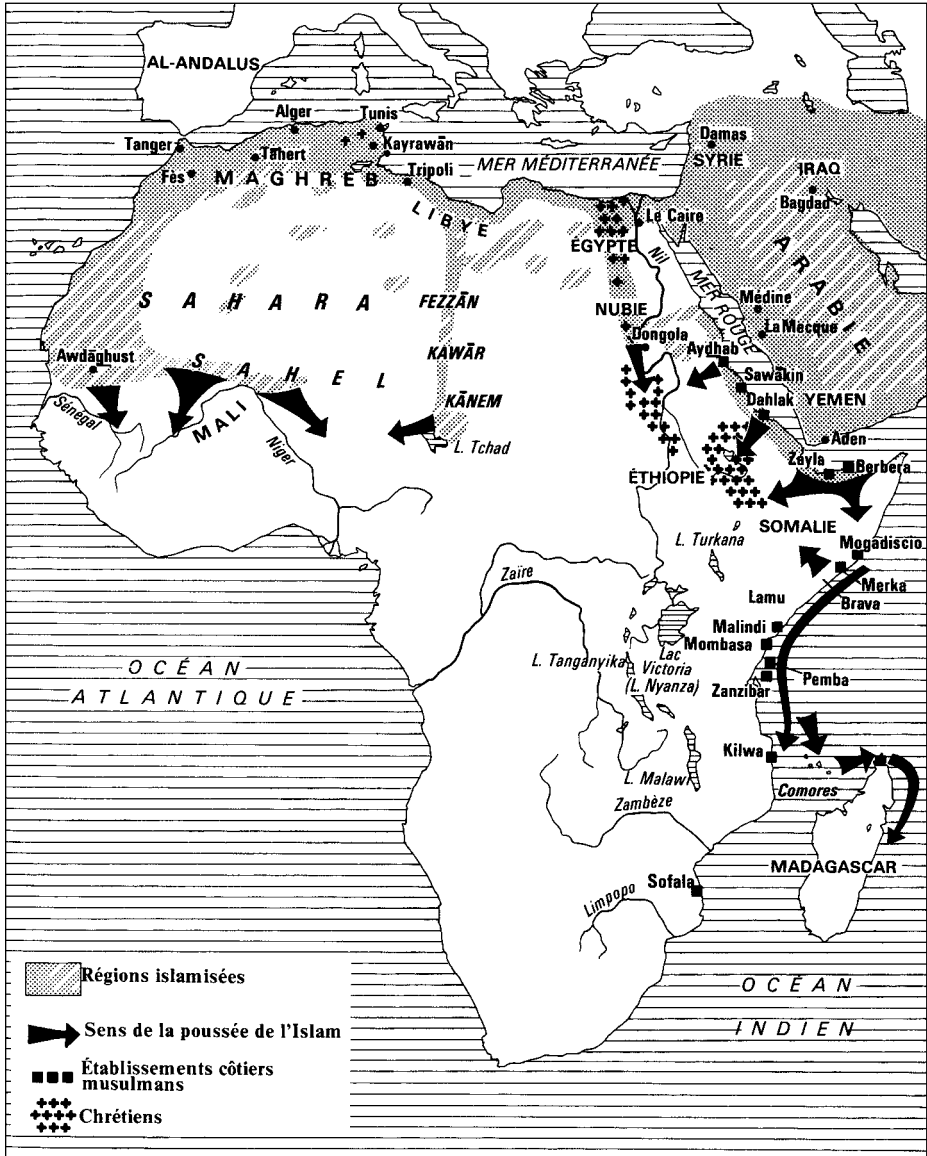
En effet, les peuples du Livre jouissaient d'une grande liberté religieuse à condition de payer la *djizya*, impôt de capitation dont étaient exemptés les musulmans. Cet impôt servait à financer les pensions que les guerriers arabes musulmans et leurs familles (qui bénéficiaient également d'un statut social privilégié) recevaient du Trésor central d'État (*diwān*). Les peuples conquis pouvaient difficilement ignorer les avantages de l'appartenance à la foi du vainqueur, aussi nombre d'entre eux se convertirent-ils à l'islam.

Durant le califat des Umayyades, les conversions se multiplièrent au point que les rentrées d'impôts diminuèrent de façon alarmante dans de nombreuses provinces; les autorités entreprirent alors de décourager les nouvelles conversions en décidant que les néophytes continueraient à payer l'impôt de capitation et la taxe foncière comme auparavant. Cette mesure fut provisoirement rapportée sous le règne du pieux calife Omar II (99/717-101/720) auquel on attribue le mot fameux « Dieu a envoyé Muḥammad pour révéler aux hommes la vérité et non pour collecter des impôts³ », mais par la suite on en revint, en règle générale, à une politique de discrimination envers les musulmans de fraîche date. Ce n'est que sous les Abbasides que les nouveaux convertis furent pleinement intégrés à la communauté islamique et que les Arabes cessèrent d'être une classe dominante privilégiée.

1. T. W. Arnold, 1913, p. 5.

2. I. Goldziher, 1925, p. 27.

3. Ibn Sa'd, 1904-1940, vol. 5, p. 283.



3.1. Les régions islamisées vers 500/1100.
 [Source: I. Hrbek.]

Il fallut attendre les II^e et III^e siècles de l'hégire pour que la majorité des populations du Proche-Orient adhèrent à l'islam; un long délai devait s'écouler entre la conquête militaire de cette région et la conversion de ses habitants. Les raisons qui poussaient à la conversion étaient nombreuses: fascination exercée par le message simple et direct de l'islam, désir d'échapper aux tributs et aux taxes ou encore volonté de s'identifier à la classe dominante et de participer pleinement à la nouvelle culture islamique.

Ce qui est certain, c'est que la conquête arabe a entraîné — pas immédiatement mais à long terme — l'islamisation de la majorité des populations du Proche-Orient et de l'Afrique du Nord. Les structures politiques, religieuses et socio-culturelles du pouvoir mis en place par les Arabes musulmans encourageaient les conversions à la religion du groupe politique dominant sans qu'il soit nécessaire pour cela de recourir à la force.

PREMIÈRE PARTIE

L'islamisation de l'Afrique du Nord

Mohammed El Fasi

L'Égypte

L'Égypte — alors province byzantine — fut la première région d'Afrique envahie par les Arabes. La conquête fut rapide car les garnisons byzantines étaient peu nombreuses et la population copte n'opposa aucune résistance, faisant au contraire bon accueil à ceux qui venaient la délivrer du joug byzantin⁴. En effet, outre la taxation très lourde et les autres formes d'exploitation auxquelles ils étaient soumis, les coptes étaient persécutés à cause de leur monophysisme par l'église orthodoxe officielle byzantine. Ces persécutions s'aggravèrent, à la veille de la conquête arabe, de mesures répressives dirigées contre la culture et le clergé coptes.

On est en droit de penser que cet affrontement des deux églises chrétiennes d'Égypte a facilité, dans une certaine mesure, la conversion rapide des Égyptiens à l'islam. Les interminables débats théologiques sur des questions abstraites et métaphysiques devaient paraître inintelligibles à la grande majorité des fidèles, incontestablement excédés et dépassés par ces discussions futiles. Nombreux furent donc les Coptes séduits par le message, simple et clair, de la nouvelle religion concernant le Dieu unique et son prophète. Cela explique en partie la rapide propagation de l'islam dans les premiers jours de l'occupation arabe⁵. Par la suite, il put arriver que les Coptes fussent persécutés.

4. Voir le chapitre 7 ci-après.

5. Même avant la fin de la conquête, les Coptes se convertirent à l'islam par milliers et il ne se passa pas d'année ensuite sans qu'on assistât à des conversions en masse. Jean de Nikiou, 1883, p. 560; Severus ibn al-Muḳaffa², 1904, p. 172-173.

tés par des dirigeants intolérants et donc obligés d'abjurer en grand nombre, mais ce fut l'exception plutôt que la règle. Paradoxalement, c'est sous les dirigeants fatimides et les Ayyubides — deux dynasties considérées comme les championnes de l'islam — que les sujets non musulmans connurent une liberté religieuse rarement atteinte auparavant ou par la suite ; cette tolérance, en rapprochant musulmans et chrétiens, aboutit au remplacement progressif de la langue copte par l'arabe comme langue véhiculaire. Au VI^e/XII^e siècle, seuls les membres les plus instruits du clergé connaissaient encore la langue copte, au point qu'il fallut traduire en arabe les textes liturgiques devenus inintelligibles pour la majorité du bas-clergé et la grande masse des fidèles. Les Coptes détenaient de nombreux postes dans l'appareil d'État, collectaient les impôts et occupaient des charges financières et administratives ; ils n'étaient d'ailleurs pas les seuls et de nombreux autres chrétiens, arméniens ou juifs occupaient des emplois similaires⁶.

L'islamisation et l'arabisation de l'Égypte furent également favorisées par l'arrivée continuelle d'Arabes bédouins de la péninsule et du Croissant fertile qui s'établissaient comme agriculteurs, se mêlant à la population indigène copte et accroissant par là même le nombre des musulmans arabophones. Les conversions furent également favorisées, à partir du V^e/XI^e siècle, par la corruption et la dégénérescence croissante du clergé copte, qui ignorait complètement les besoins spirituels et moraux de ses ouailles. Au VII^e/XIII^e siècle, des diocèses entiers passèrent à l'islam faute de prêtres, pendant l'interminable querelle entre candidats rivaux au patriarcat d'Alexandrie, qui interdisait toute nouvelle ordination⁷.

L'islamisation de l'Égypte est donc un processus assez complexe dans lequel intervinrent de nombreux facteurs : conversions religieuses sincères, recherche d'avantages fiscaux et sociaux, crainte des persécutions, décadence de l'Église copte, immigrations musulmanes. En tout cas, dès la période des Mamlūk, l'Égypte était devenue un pays à dominante musulmane où juifs et coptes se trouvaient en minorité.

Le Maghreb

Au moment de la poussée musulmane, la situation religieuse des pays du Maghreb occidental était beaucoup plus complexe que celle de l'Égypte. Les habitants romanisés des villes et des plaines du littoral étaient depuis longtemps convertis au christianisme, alors que les populations berbères de l'intérieur pratiquaient en majorité la religion traditionnelle africaine ; certains habitants des montagnes s'étaient convertis au judaïsme. Sous la domination romaine et byzantine, les Berbères christianisés manifestaient déjà des tendances schismatiques : donatistes et circumcellions, professant les mêmes théories simples et égalitaires, se révoltèrent à plusieurs reprises contre les autorités ecclésiastiques et refusèrent de payer l'impôt, prouvant

6. Voir G. Wiet, 1932, p. 199 ; C. Cahen, 1983, p. 87 et suiv.

7. Cette décadence est évoquée en détail par J. M. Wansleben, 1677, et par E. Renaudot, 1713.

ainsi une volonté d'indépendance et une aversion pour l'autorité de l'État, typiques des Berbères⁸.

L'histoire à rebondissements de la conquête arabe et de la résistance farouche des Berbères est évoquée en détail un peu plus loin dans ce volume; il n'est donc pas besoin d'y revenir ici⁹. Nous nous contenterons de décrire dans ce chapitre l'islamisation du Maghreb.

Les informations que nous possédons sur la diffusion de l'islam dans cette région sont peu abondantes; en outre, les débuts de l'islamisation ont été déformés dans les récits arabes ultérieurs par la légende de 'Uḫba, qui a fait de ce grand général un missionnaire pacifique. Il n'en est pas moins vrai qu'en fondant Ḳayrawān en 50/670, 'Uḫba ibn Nāfi' dotait l'Islam non seulement d'une base militaire mais également d'un centre important de rayonnement et de diffusion.

Même dans l'Ifrīqiya, c'est-à-dire l'actuelle Tunisie, qui faisait partie intégrante du califat dès le I^{er} siècle de l'hégire, et où la domination arabe allait s'avérer plus durable que dans le reste du Maghreb, le processus d'islamisation fut relativement lent. En de nombreuses régions, essentiellement dans le Sāḥil, les régions méridionales et la zone du Mzāb, les Africains chrétiens romanisés formaient toujours la majorité de la population deux siècles après la conquête. Dans certaines régions très isolées, mais aussi dans des villes comme Carthage et Tunis, on pouvait encore trouver, au cours des siècles qui suivirent, de petites enclaves chrétiennes: au Mzāb au V^e/XI^e siècle, à Ḳafṣa au VI^e/XII^e siècle et dans certains villages nafzāwa au VIII^e/XIV^e siècle¹⁰. La communauté chrétienne de la ville de Tozeur s'est ainsi maintenue jusqu'au XII^e/XVIII^e siècle¹¹. Au V^e/XI^e siècle, on comptait encore 47 évêchés pour l'ensemble du Maghreb et à Tunis, c'est au sein d'une petite communauté d'autochtones chrétiens, tout à fait distincte de celle des marchands chrétiens étrangers, que se recrutait au IX^e/XV^e siècle la garde personnelle des sultans hafside¹². Mais le fait même que ces enclaves chrétiennes aient suscité dans les siècles qui suivirent la curiosité des observateurs montre qu'elles étaient déjà au V^e/XI^e siècle un phénomène minoritaire au sein d'une majorité musulmane. Certains documents papaux contemporains déplorant le manque de prêtres attestent également du déclin du christianisme en Afrique du Nord à l'époque¹³. La survivance de ces communautés chrétiennes autochtones infirme donc la thèse de la conversion forcée; là comme ailleurs, ce sont les conditions sociales en général qui entraînent une modification progressive de l'appartenance religieuse. Les conversions furent incontestablement favorisées par l'activité missionnaire militante du clergé musulman et de pieux personnages venus de Ḳayrawān ainsi que d'autres centres islamiques.

8. Sur la situation pendant la période romaine et byzantine, voir Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. II, chapitre 19.

9. Voir chapitre 9 ci-après.

10. T. Lewicki, 1951-1952, p. 424 et suiv. Voir aussi A. Mahjoubi, 1966.

11. H. R. Idris, 1962, vol. 2, p. 761.

12. Jean Léon l'Africain, 1956, vol. 2, p. 67.

13. T. W. Arnold, 1913, p. 126-127.



3.2. Un élément de détail de minbar (en cèdre sculpté) de la mosquée de Kayrawān.
[Source : © Bernard Nantet, Paris.]

Comme dans d'autres régions, l'islamisation des villes fut plus rapide que celle des campagnes.

Nous ne disposons pas d'informations suffisantes pour indiquer précisément pourquoi et comment les différentes « tribus berbères » — et on en comptait plusieurs douzaines — se convertirent à l'islam. On peut néanmoins discerner certaines tendances générales caractéristiques des étapes successives de ce processus.

La première étape fut marquée par la soumission et la conversion de nombreuses « tribus berbères » qui avaient opposé une résistance farouche aux armées arabes. Les conversions obtenues en de telles circonstances avaient un caractère purement formel et ne concernaient probablement que les chefs et les anciens des différents clans qui reconnaissaient ainsi la souveraineté des vainqueurs. Mais dès que les armées arabes se retiraient ou étaient repoussées — selon un scénario fréquent au cours du I^{er} siècle de l'hégire — les Berbères revenaient à leurs politiques traditionnelles, se considérant libres de toute allégeance politique ou religieuse. C'est ce qui justifie la fameuse remarque d'Ibn Khaldūn constatant que les Berbères ont bien apostasié une douzaine de fois pendant les premiers soixante-dix ans de leur contact avec l'islam¹⁴. En 84/703, lorsque la dernière grande rébellion berbère animée par al-Kāhina fut sur le point d'être écrasée, cette femme intrépide envoya ses fils dans le camp musulman en leur ordonnant de se convertir à l'islam et de faire cause commune avec les Arabes. Il est difficile de savoir si cette décision lui fut inspirée par la conviction que toute résistance était désormais inutile ou par le désir de conserver à sa lignée la direction des Berbères djarāwa.

Ayant compris qu'ils ne parviendraient pas à asservir les Berbères par la force, les Arabes changèrent de tactique¹⁵ : le fameux gouverneur Mūsā ibn Nuṣayr entreprit de libérer certains jeunes prisonniers d'origine noble, à condition qu'ils se convertissent à l'islam, pour leur confier des postes de responsabilité dans l'armée¹⁶. Cette politique ne tarda pas à porter ses fruits, et de nombreux guerriers berbères s'enrôlèrent dans les armées arabes, à la suite de leurs chefs. Les Arabes furent aidés dans leurs efforts de conversion des Berbères par le succès de l'expédition d'Espagne, qui attira presque immédiatement dans leurs rangs un grand nombre de Berbères désireux de participer à la conquête et de recevoir leur part du butin. L'armée musulmane en Espagne était d'ailleurs composée, dans sa majeure partie, de Berbères fraîchement convertis, à l'image de Ṭāriḳ, son premier commandant en chef. Ainsi, très peu de temps après l'écrasement de leur dernier grand mouvement de résistance aux Arabes et à l'islam, c'est par milliers que les Berbères rejoignirent les rangs des armées de leurs ennemis d'hier et embrassèrent leur religion. Ces conversions n'affectaient toutefois qu'une minorité de la population, de vastes zones de l'Algérie et du Maroc actuels restant hors du

14. Ibn Khaldūn, 1925-1926 vol. I, p. 21.

15. Le gouverneur Hassān ibn al-Nuṣmān se serait exclamé : « Il est impossible de subjuguier l'Afrique ! »

16. Al-Maḳḳārī, 1840-1843 vol. 1, p. 65.

contrôle des Arabes. En fait, il fallut beaucoup de temps avant que l'islam pénètre dans les régions montagneuses.

Néanmoins, on peut dire qu'au cours des trois ou quatre premières décennies du VIII^e siècle de l'ère chrétienne, l'islam avait considérablement progressé parmi les populations urbaines, rurales et même nomades des plaines et des régions côtières. C'est précisément à cette époque que l'attitude caractéristique des Berbères vis-à-vis des Arabes et de l'islam commença à se dessiner: s'ils étaient disposés à accepter la religion de l'Islam et même la culture arabe, ce qu'ils firent d'ailleurs massivement, les Berbères rejetaient la domination politique d'une bureaucratie étrangère, représentant un souverain absent, qui brimait les nouveaux convertis et leur imposait de lourdes taxes comme s'ils étaient des infidèles. A cela venait s'ajouter le sentiment d'injustice ressenti par les guerriers berbères de l'armée d'Espagne qui se voyaient attribuer les terres les moins fertiles alors qu'ils avaient participé au moins autant que les Arabes à la conquête.

Tout était donc en place pour la prochaine étape: la lutte des Berbères contre la domination étrangère allait trouver son expression idéologique au sein du contexte islamique. En signe de protestation contre l'oppression que leur faisaient subir les Arabes orthodoxes, les populations berbères se convertirent en effet au kharidjisme, la plus ancienne secte politico-religieuse de l'Islam.

L'enseignement politique et religieux des kharidjites était à la fois démocratique, puritain et intégriste, autant de points sur lesquels il s'opposait radicalement à l'orthodoxie absolutiste du califat. Les principes égalitaires des kharidjites s'expriment par le mode de désignation de l'imam (le chef de la communauté musulmane): pour eux, il s'agit d'un poste électif et non héréditaire, accessible à tout musulman pieux, pourvu que sa morale et ses convictions soient irréprochables, qu'il soit arabe ou non, esclave ou homme libre¹⁷.

Après plusieurs tentatives de rébellion contre les Umayyades, les kharidjites des provinces orientales du califat — qui n'avaient pas tardé à se diviser en une multitude de sectes rivales — firent l'objet d'une répression sauvage. Certains survivants émigrèrent en Afrique du Nord pour fuir les persécutions et y prêcher leur doctrine. Ils trouvèrent un auditoire tout acquis chez les Berbères, dont beaucoup adoptèrent avec enthousiasme cet enseignement comme arme idéologique contre la domination arabe. Le principe d'égalité de tous les croyants correspondait à la fois aux structures sociales et aux idéaux des Berbères mais aussi aux aspirations de ceux d'entre eux qui acceptaient mal les lourds tributs et les mauvais traitements imposés par la bureaucratie arabe. Ils étaient également séduits par cet aspect de l'enseignement kharidjite selon lequel tous les musulmans étant égaux, le luxe et l'ostentation de la richesse sont répréhensibles; les vrais croyants doivent vivre sobrement

17. Cette doctrine s'oppose à la fois à celle des chiïtes qui estiment que seuls peuvent devenir imams les descendants de la fille du Prophète, Fâtima, et son époux 'Alî, et à celle des sunnites qui pensent que seuls les kurayshites (membres de la *ḡabīla* de Muḥammad) peuvent occuper ce poste.

et modestement, en pratiquant la charité et en respectant les strictes règles de l'honnêteté dans leur vie privée et professionnelle. Cet aspect puritain a sans doute exercé une profonde influence sur des populations d'agriculteurs semi-nomades, au mode de vie frugal, et que scandalisaient le luxe et l'immoralité des classes dirigeantes arabes. Nulle part dans le monde islamique le kharidjisme n'a trouvé un terrain aussi favorable que chez les Berbères, et Reinhard Dozy a eu raison de dire: «Le calvinisme islamique a fini par trouver son Écosse en Afrique du Nord¹⁸.»

Sous ses deux formes principales — ibadisme et sufrisme — le kharidjisme se répandit essentiellement parmi les populations berbères des régions désertiques qui s'étendent de la Tripolitaine, à l'est, au sud du Maroc, à l'ouest, en passant par le sud de l'Ifrikiya, influençant en particulier les Berbères de la grande famille *zanāta*¹⁹. Au milieu du II^e/VIII^e siècle, les kharidjites créèrent deux théocraties: l'imamat de Tāhert, qui recevait l'allégeance de tous les ibadites de la Tripolitaine au sud de l'Algérie, et la principauté sufrite, moins importante, de *Sidjilmāsa*. Ces deux États échappèrent au contrôle du gouvernement central abbaside et à celui des gouverneurs aghlabides semi-indépendants de l'Ifrikiya jusqu'à leur destruction au IV^e/X^e siècle par les Fatimides²⁰.

Il est évident que l'adoption massive de la doctrine kharidjite par les Berbères s'explique par leur opposition sociale et nationale à la domination des Arabes. Loin d'être dirigé contre l'islam, le succès du kharidjisme chez les Berbères témoigne au contraire de leur islamisation. Qui plus est, le prosélytisme actif de nombreux *mashāyikh* et savants ibadites allait en fait permettre à de nombreux Berbères de se familiariser avec la doctrine et les règles de l'islam, favorisant ainsi une adhésion en profondeur, et pas seulement superficielle, à la nouvelle religion.

La résistance berbère n'était pas non plus dirigée contre les Arabes musulmans en tant que tels, mais uniquement contre la classe dirigeante. Rejetant avec vigueur la violence ou l'arbitraire d'un gouvernement imposé de l'étranger, les Berbères étaient parfaitement disposés à se choisir librement comme chefs des musulmans non berbères comme le persan Ibn Rustum à Tāhert, Idrīs, descendant de 'Alī au Maroc, ou le fatimide 'Ubaydullāh chez les Berbères *kutāma*. Le choix de ces hommes devait toujours être dicté par leur activité à la tête de l'opposition antigouvernementale, ainsi que par leur prestige en tant que musulmans. Cela montre, encore une fois, que ces populations berbères étaient déjà gagnées à l'islam et qu'elles cherchaient à exprimer leur opposition dans un cadre islamique, que ce soit sous la forme du kharidjisme avec Ibn Rustum, de l'orthodoxie sunnite pour Idrīs ou du chiisme dans le cas de 'Ubaydullāh.

Il y eut également quelques tentatives pour fonder une religion exclusivement berbère s'opposant à l'islam; la plus fameuse et durable d'entre

18. R. Dozy, 1874, vol. 1, p. 150; voir également A. Bernard, 1932, p. 89.

19. T. Lewicki, 1957, et également le chapitre 13 ci-après.

20. Voir le chapitre 12 ci-après.

elles fut celle des Barghawāta, fraction des Maṣmūda qui peuplait la plaine du littoral atlantique du Maroc, entre Sale et Sāfi. Leur chef, Sāliḥ ibn Ṭarīf, se proclama prophète en 127/744-745 et rédigea un Coran en langue berbère ainsi qu'un code de lois rituelles et religieuses inspiré pour l'essentiel des coutumes locales. Si la religion barghawāta se situait ainsi en dehors de la mouvance de l'islam, son inspiration musulmane était manifeste et elle représentait l'un des essais les plus originaux de « berbérisation » de la confession apportée au Maghreb par l'Orient.

Cette hérésie eut beaucoup de succès parmi les Berbères du Maroc. Sāliḥ se proclama chef d'un État indépendant du califat et ses successeurs continuèrent à exercer leur domination sur une grande partie du littoral atlantique jusqu'au ^{ve}/_{XI}^e siècle. Après avoir défendu avec succès leur religion et leur État contre toutes les attaques extérieures, ils furent finalement vaincus par les Almoravides dont le fondateur, 'Abdallāh ibn Yāsīn, périt en combattant ces hérétiques.

Dans d'autres régions du nord du Maroc, chez les Awrāba, Miknāsa, Ghomāra et autres, l'islam avait déjà bien progressé au ^{II}/_{VIII}^e siècle, mais il semble que le point de rupture traduisant une implantation plus durable se soit produit dans ces régions sous la dynastie idriside, fondée par un descendant de 'Alī²¹. Les Berbères l'avaient accueilli avec enthousiasme, car la croyance populaire en la *baraka* [pouvoir de bénédiction] héréditaire des descendants du Prophète était déjà bien enracinée, à l'est comme à l'ouest. Invité à prendre la tête de l'opposition anti-abbaside, Idrīs saisit cette occasion et, s'étant proclamé calife en 172/788, lança une offensive pour amener dans la mouvance de l'islam les Berbères qui n'étaient pas encore convertis. Cette politique allait être poursuivie par son fils, Idrīs II, si bien qu'au cours du siècle suivant, le nord du Maroc était largement islamisé, à l'exception du royaume hérétique de Barghawāta. Il convient de souligner à ce propos que, contrairement à l'opinion de certains érudits²², la dynastie idriside n'a jamais prêché la doctrine chiite. L'islamisation des Berbères sous les Idrisides fut également favorisée par l'afflux régulier d'immigrants arabes venus d'Andalousie et d'Ifriqiya dans la ville nouvellement fondée de Fès, qui allait jouer à l'ouest du Maghreb le même rôle que Ḳayrawān à l'est.

L'islamisation de l'ensemble du Maghreb était, en substance, achevée au ^{IV}/_X^e siècle; seules quelques régions et villes éparses abritaient encore de petites communautés chrétiennes et juives et dans les régions montagneuses éloignées, quelques « tribus berbères » se cramponnaient à leurs anciennes croyances alors que la Barghawāta « hérétique » était toujours indomptée. Mais pendant cette période, les conditions socio-politiques allaient connaître de nombreux changements qui eurent une influence profonde sur la situation religieuse.

Les Fatimides ont joué, dans cette évolution, un rôle aussi déterminant que paradoxal. En balayant les États de Tāhert et de Sidjilmāsa, et en domptant plusieurs tentatives de soulèvements kharidjites, ils portèrent un coup

21. Sur les débuts de cette dynastie, voir le chapitre 10 ci-après.

22. Par exemple, P. K. Hitti, 1956, p. 450-451.

mortel au kharidjisme berbère, mais ne parvinrent pas pour autant à gagner au chiisme les Berbères qui se tournèrent en masse vers le sunnisme et en particulier vers l'école juridico-religieuse malikite du *madhhab*. Les kharidjites survivants se retirèrent dans des régions isolées (Mzāb, Djabal Nafūsa, etc.) ou abandonnèrent progressivement leur doctrine pour se convertir au malikisme, déjà solidement implanté à Kayrawān, en Ifrīqiya et dans certaines régions du Maroc. Le kharidjisme avait d'ailleurs perdu sa raison d'être en tant qu'expression spécifique de l'opposition berbère à la domination étrangère. Il n'y avait plus d'emprise étrangère au Maghreb dès lors que les Fatimides, ayant transféré le centre de leur empire en Egypte, eurent abandonné le Maghreb au gouvernorat des Zirides berbères qui ne tardèrent pas à se proclamer indépendants et à faire serment d'allégeance au calife sunnite de Bagdad. Peu de temps après, la partie occidentale du Maghreb tomba sous la domination des Almoravides berbères qui balayèrent les derniers vestiges du kharidjisme, du chiisme et de l'hérésie barghawāta dans la région, établissant définitivement la domination de l'école malikite de l'islam sunnite.

DEUXIÈME PARTIE

La diffusion de l'Islam en Afrique au sud du Sahara

Ivan Hrbek

L'islamisation de l'Afrique du Nord ayant été le résultat de la grande conquête arabe, on croit souvent que la propagation de cette religion en Afrique tropicale s'est faite selon le même schéma, c'est-à-dire que les populations locales, d'abord conquises par les Arabes (ou Berbères), furent ensuite contraintes d'adopter l'islam. La conquête du Ghana par les Almoravides est souvent citée comme le plus remarquable exemple de ce type d'islamisation, mais des travaux récents ont montré — comme nous le verrons plus loin — que cette interprétation n'est étayée par aucune preuve concrète. Le rôle que joua la conquête menée par des envahisseurs musulmans venus de l'extérieur fut en fait négligeable, sauf au Soudan oriental où une importante colonisation arabe avait pris une part décisive dans la propagation de l'islam, mais même là, la conversion des populations locales intervint beaucoup plus tard. La conquête des sociétés africaines par des États locaux islamisés fut un facteur important au Tchad et en Ethiopie méridionale, bien que, fait paradoxal, l'extension finale de l'Empire chrétien amhara au XIX^e siècle ait exercé une action bien plus profonde et plus durable sur le rayonnement de l'islam que les opérations militaires des siècles précédents²³. Il n'en reste pas moins que le cours normal de la propagation de l'islam dans diverses régions d'Afrique au sud du Sahara prit un aspect très différent, comme on va le voir.

23. I. M. Lewis, 1974, p. 108-109.

Le Sahara

Les Berbères du Sahara occidental avaient pu entrer en contact avec l'islam par l'intermédiaire soit des guerriers arabes qui avaient envahi leur pays à partir du Sūs al-Aḳṣā, soit des marchands musulmans dont les caravanes venues de Sidjilmāsa ou d'autres villes du Sūs al-Aḳṣā avaient fait leur apparition sur les routes commerciales du Sahara occidental immédiatement après la conquête arabe du Maghreb. Ces contacts entraînèrent certainement la conversion de quelques Berbères qui servaient de guides et d'escorte aux caravanes. L'influence de la culture musulmane sur les populations locales a dû être plus forte et plus profonde dans les rares comptoirs commerciaux et les centres politiques situés dans les régions où les négociants s'étaient établis à titre permanent.

Le récit de l'expédition de 'Uḳba ibn Nāfi' dans le sud du Maroc est le plus ancien texte d'information dont nous disposons sur les contacts entre Arabes et Berbères sahariens. En 63/682, 'Uḳba ibn Nāfi' attaqua les Berbères au sud du Sūs al-Aḳṣā et se retira après avoir fait quelques prisonniers²⁴. Il semble que cette expédition se soit avancée jusqu'au Wādī Dar'a (Oued Dra). Bien que très embellie ensuite par la légende de 'Uḳba, elle semble n'avoir été qu'une sorte de reconnaissance analogue à celle que le même général avait menée en 47/666-667 au sud de Tripoli en direction du Fezzān et du Kawār²⁵ et il est fort peu probable qu'une incursion aussi brève ait pu entraîner l'islamisation des populations locales.

D'un caractère à peu près identique furent les campagnes de Mūsā ibn Nuṣayr, le gouverneur umayyade d'Ifrīkiya, qui, entre 87/705-706 et 90/708-709, avait conquis, pacifié et, dit-on, converti la plupart des Berbères marocains. Il pénétra lui aussi dans le Sūs al-Aḳṣā et arriva même à Sidjilmāsa et à la ville de Dar'a, aux confins du territoire massūfa²⁶. Mais la même source soutient que la conquête définitive du Sūs al-Aḳṣā et la conversion de ses habitants n'eurent lieu que plus tard, dans les années 730, à la suite de l'expédition d'Ḥabīb ibn Abī 'Ubayda²⁷.

L'armée repartit avec de nombreux prisonniers et beaucoup d'or. Parmi les prisonniers se trouvaient un nombre important de Massūfa, ce qui montre que ces Berbères refusaient l'Islam.

Les expéditions militaires arabes au Sahara occidental cessèrent après les grandes révoltes berbères des années 740 qui aboutirent à la décadence de la domination arabe et à une anarchie généralisée au Maghreb.

Il semble que les premiers des Berbères sahariens dont la conversion soit certaine aient été les Lamtūna, puisque Ibn Kḥaldūn a écrit qu'ils avaient

24. Ibn Kḥaldūn, 1925-1926, vol. I, p. 212; J. M. Cuoq, 1975, p. 330; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 326.

25. Ibn 'Abd al-Hakam, 1947, p. 63-65; J. M. Cuoq, 1975, p. 45-46; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), *op. cit.*, p. 12.

26. Al-Balādhurī, 1866, p. 230.

27. Al-Balādhurī, 1866, p. 231-232; Ibn 'Abd al-Hakam, 1947, p. 122-123; Ibn 'Idhārī, 1948-1951, vol. I, p. 51; J. M. Cuoq, 1951, p. 46.

accepté l'islam peu après la conquête de l'Espagne par les Arabes, c'est-à-dire dans la seconde décennie du II^e/VIII^e siècle. Al-Zuhrī (VI^e/XII^e siècle), de son côté, parle de la conversion des Lamtūna, Massūfa et Djuddāla sous le règne du calife umayyade Hishām ibn 'Abd al-Malik (106/724-125/743)²⁸. Leur conversion semble toutefois n'avoir été qu'un mince vernis au cours des siècles qui suivirent : toute l'histoire des débuts du mouvement almoravide atteste de façon éloquente le caractère superficiel de l'islamisation de ces trois peuples berbères.

Le Soudan occidental et central

L'islam s'était propagé à travers le désert jusqu'au Soudan occidental avant même que le Maghreb et le Sahara eux-mêmes fussent totalement convertis. Selon al-Zuhrī, les chefs de la ville commerçante de Tādmekka, les Berbères de Banū Tānmak, furent islamisés sept ans après que la population du Ghana eut été contrainte par les nouveaux convertis ghanéens²⁹. Il est fort possible, évidemment, que la « conversion » ait consisté, en l'occurrence, à imposer l'islam almoravide orthodoxe à un peuple qui professait déjà la foi kharidjite. Depuis le III^e/IX^e siècle, des commerçants ibadites venus d'Afrique du Nord fréquentaient Tādmekka ; la ville était devenue l'un des centres majeurs de leurs activités missionnaires parmi les populations soudanaises. Abū Yazīd, le célèbre chef de la révolte kharidjite anti-fatimide du IV^e/X^e siècle, est probablement né à Tādmekka³⁰.

Cela nous conduit à examiner le rôle que les kharidjites, et en particulier la secte ibadite, jouèrent dans la propagation de l'islam au Soudan. Les travaux récents de T. Lewicki sur les ibadites en Afrique du Nord, au Sahara et au Soudan ont jeté une lumière nouvelle sur les activités aussi bien commerciales que missionnaires de ces musulmans puritains. On est certain maintenant que des commerçants ibadites avaient pénétré au Soudan bien avant les sunnites orthodoxes et il est probable que le ralliement à l'islam de quelques-uns des premiers convertis soudanais ait été uniquement dû au prosélytisme des ibadites. La plupart des sources arabes classiques ne font pas mention de ces activités, étant donné l'hostilité de leurs auteurs, musulmans orthodoxes, envers les hérétiques³¹ ; ce n'est que sporadiquement, ou de façon indirecte, qu'elles font mention de la présence ibadite au Soudan³².

28. Al-Zuhrī, 1968, p. 126, 181 ; J. M. Cuoq, 1975, p. 121 ; T. Lewicki, 1970.

29. Al-Zuhrī, 1968, p. 181-182 ; T. Lewicki, 1981, p. 443.

30. Ibn Ḥammād, 1927, p. 18, 33-34 ; voir chapitre 12 ci-après.

31. Parmi les nombreuses victimes de la conquête almoravide de la ville d'Awdāghust, al-Bakrī (1913, p. 24 ; J. M. Cuoq, 1975, p. 91-92) ne mentionne avec regret que la mort d'un Arabe de Ḳayrawān, c'est-à-dire un musulman sunnite, et passe sous silence le massacre des Berbères zanāta en majorité ibadites.

32. Ibn Baṭṭūṭa (1969, p. 395) signale la présence d'un groupe d'ibadites blancs à Zaghari. Bien que le *Ta'rikh al-Sūdān* (1900, p. 61) présente Sonni 'Alī de Songhay comme kharidjite, il semble que ce terme prenne ici le sens général d'hérétique. Voir T. Hodgkin, 1975, p. 118, note 3.

En revanche, les écrits des auteurs ibadites d'Afrique du Nord abondent en détails sur le réseau commercial ibadite au Sahara et au Soudan depuis le II^e/VIII^e siècle. Plusieurs villes soudanaises telles que Ghana, Gao, Awdāghust, Tādmekka, Ghīyārū, Zāfunu et Kūgha témoignent de la présence d'établissements de marchands ibadites venus de Tāhert, de Wargla, du Sud tunisien et du Djabal Nafūsa. Les kharidjites de la secte sufrite ont régné sur Sidjilmāsa, l'un des principaux points terminaux septentrionaux du commerce caravanier jusqu'au IV^e/X^e siècle; la dynastie ibadite des Banū Khaṭṭāb à Zawīla (dans le Fezzān) a dominé l'extrémité nord de la grande route commerciale reliant la Libye au bassin du lac Tchad. L'image qui se dégage des récentes recherches nous montre l'ampleur de ces relations commerciales; bien qu'elles ne fassent pas souvent état des activités missionnaires de ces marchands, on peut supposer que leur présence, qui s'est étalée sur des siècles dans les centres soudanais les plus importants, a exercé une influence religieuse sur les populations locales. Les premiers convertis ont été évidemment leurs partenaires soudanais. En revanche, on ne retrouve aucune trace des dogmes de la foi ibadite dans la zone soudanaise. Ce n'est, semble-t-il, que dans l'architecture religieuse qu'on peut déceler une influence ibadite plus profonde: les formes des minarets qui subsistent dans de nombreuses régions du Soudan ont vu le jour dans le sud tunisien, alors que les *minbar* [chaires musulmanes] rectangulaires sont des copies de celles du Mzāb, qui fut le principal centre ibadite à partir du IV^e/X^e siècle³³.

Les premières influences ibadites dans le Sahara méridional et le Soudan occidental disparurent sous la pression des Almoravides qui prêchaient l'orthodoxie islamique et veillaient à ce que les musulmans soudanais adhèrent désormais au malikisme. A la même époque, c'est-à-dire au V^e/XI^e siècle, l'invasion de l'Afrique du Nord et des confins septentrionaux du Sahara par les nomades Banū Hilāl contribua au déclin des communautés ibadites et entraîna la perte définitive de leur prépondérance commerciale dans le commerce caravanier.

Deux épisodes curieux pourraient être perçus comme l'écho de l'ancienne influence ibadite dans la région subsaharienne. La légende hawsa de Daura rapporte l'histoire d'un certain Abuyazidu (ou Baydjidda), « fils du roi de Bagdad » et ancêtre légendaire des dynasties hawsa régnautes. Cette légende d'Abuyazidu semble avoir quelque lien avec Abū Yazīd, le célèbre chef de la révolte kharidjite anti-fatimide, tué en 335/947. Bien qu'il soit historiquement impossible d'affirmer que les deux personnages aient été une seule et même personne, on est néanmoins en droit de voir dans cette légende une survivance lointaine de la tradition ibadite au Soudan, d'autant que l'on sait que l'Abū Yazīd de l'histoire est né à Tādmekka (ou Gao) d'une mère soudanaise³⁴.

Al-Dardjīnī (VII^e/XIII^e siècle), auteur ibadite du Maghreb, raconte l'histoire de son arrière-grand-père qui, vers 575/1179-1180, voyageait au Soudan

33. Voir J. Schacht, 1954.

34. H. R. Palmer, 1928, vol. 3, p. 132 et suiv.; W. K. R. Hallam, 1966, et la critique de A. Smith, 1970.

et y convertit à l'islam le roi du Mali, non loin du Ghana. Cette anecdote rappelle le récit bien connu d'al-Bakrī sur la conversion à l'islam d'un roi du Mallal qui a dû avoir lieu avant qu'al-Bakrī n'ait rédigé son ouvrage, c'est-à-dire avant 460/1068. L'écart chronologique montre que nous sommes ici en présence d'un pieux mensonge d'al-Dardjīnī, qui attribue à son ancêtre le succès d'un missionnaire anonyme³⁵. Mais cela n'enlève rien à l'intérêt de l'anecdote, preuve des premières activités missionnaires des ibadites et de leur survivance au cours des siècles suivants.

Il est difficile d'évaluer l'efficacité et la profondeur de cette première vague d'islamisation. Compte tenu de ce que fut la situation de l'islam à une époque plus récente, on peut supposer que, d'une façon générale, ce premier islam contenait de nombreux éléments de diverses fois préislamiques connues dans le Maghreb depuis la fin de l'époque romaine (judaïsme, christianisme) ainsi que des survivances des religions berbères et africaines. Il n'est pas étonnant que les survivances de la religion traditionnelle africaine et le caractère « hybride » de ce premier islam au Sahara et au Soudan aient rempli d'horreur les réformateurs orthodoxes intransigeants (surtout malikites) du type Ibn Yāsīn. Il fallut plusieurs siècles pour que l'islam authentique prêché par une longue lignée de réformateurs et d'animateurs remportât quelque succès.

Aux ibadites revient incontestablement le mérite d'avoir été les premiers à initier les peuples soudanais à l'islam ; même s'il est impossible d'apprécier leur succès sur le plan numérique — et il semble qu'il fut assez faible — ce sont eux qui jetèrent les bases sur lesquelles les propagateurs de la foi islamique devaient construire plus tard des structures plus solides.

L'association de l'islam et du commerce dans l'Afrique subsaharienne est un fait bien connu. Les groupes les plus actifs sur le plan commercial tels que les Dioula, les Hawsa et les Dyakhanke furent parmi les premiers à se convertir lorsque leurs pays entrèrent en contact avec les musulmans, et cette conversion s'explique par des facteurs sociaux et économiques. Religion née au sein de la société marchande de La Mecque et prêchée par un prophète qui avait été lui-même pendant longtemps un commerçant, l'islam présentait (et présente) un ensemble de préceptes moraux et pratiques étroitement liés aux activités marchandes. Ce code moral aidait à sanctionner et à contrôler les rapports commerciaux et offrait aux membres des différents groupes ethniques une idéologie unificatrice qui jouait en faveur de la sécurité et du crédit, deux des conditions essentielles à l'existence de relations marchandes entre partenaires éloignés les uns des autres. Comme l'a si bien dit A.G. Hopkins : « L'islam contribuait à maintenir l'identité des membres d'un réseau ou d'une entreprise disséminés sur de longues distances et se trouvant souvent en pays étranger ; il permettait aux commerçants de se reconnaître et d'accélérer leurs transactions et il prévoyait des sanctions morales et rituelles obligeant au respect d'un code de conduite qui rendait possibles la confiance et le crédit³⁶. »

35. Voir J. Schacht, 1954, p.21-25; T. Lewicki, 1969, p.72-73; J. M. Cuoq, 1975, p.195-196; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publi.), 1981, p.368-369.

36. A. G. Hopkins, 1973, p.64.

Les musulmans de cette première époque tendaient à constituer de petites communautés dispersées le long des grandes routes commerciales quadrillant tout le Sahel et le Soudan. Dans certaines capitales comme Ghana ou Gao, marchands et musulmans (deux termes le plus souvent synonymes) vivaient dans des quartiers séparés et jouissaient souvent d'une certaine autonomie politique et judiciaire. Cette situation se perpétua jusqu'à une époque très récente, non seulement dans les centres commerciaux, mais aussi dans beaucoup de villages où les musulmans préféraient se tenir à l'écart de la majorité « païenne », sous la juridiction de leurs propres cheikhs *ḳāḍī*.

Dans leurs quartiers, ils construisirent des mosquées et ne tardèrent pas à se distinguer des autres habitants par certaines habitudes et coutumes associées à la pratique de leur religion telles les cinq prières quotidiennes, leur habillement et, chez certains musulmans dévôts, le refus absolu de l'alcool.

Ainsi l'islam apparut-il tout d'abord non comme une frontière mouvante de conversion des masses dans une zone continue, mais plutôt comme une série d'enclaves urbaines dans les centres de commerce et de pouvoir politique, tandis que les populations rurales étaient peu touchées³⁷. Ces établissements, le long des routes commerciales et dans les grands centres urbains, devaient constituer les bases de la propagation future de l'islam.

Tous les commerçants musulmans n'avaient certes pas le temps ou le désir de faire du prosélytisme auprès des populations locales. Mais, dans leur sillage et avec la croissance des communautés musulmanes dans de nombreuses régions du Soudan, arrivaient des clercs pour qui les activités religieuses importaient généralement plus que les activités commerciales. Ils commencèrent par exercer au sein des communautés établies diverses fonctions cléricales auxquelles s'ajoutèrent par la suite des pratiques de guérison, de divination, la fabrication et la vente de charmes et d'amulettes. C'est ainsi qu'ils gagnèrent prestige et respect parmi les non-musulmans, dont les croyances religieuses n'étaient pas exclusives et qui recherchaient souvent l'aide de ces clercs dans leurs tentatives de manipulation du surnaturel. Cet aspect de leurs activités orienté vers la magie et la superstition constituait aux yeux des non-musulmans des pays du Soudan l'attrait majeur de l'islam. L'interprétation des rêves, la guérison par la foi, la divination de l'avenir, la croyance dans le pouvoir de la prière — pour la pluie notamment — leur paraissaient d'un très grand intérêt³⁸.

Dès son apparition en Afrique occidentale, l'islam eut à lutter contre des coutumes et pratiques non musulmanes. Pour la plupart des convertis, l'adhésion à cette nouvelle religion n'a jamais signifié l'abandon total de toutes les pratiques non islamiques associées à leur religion traditionnelle. En fait, beaucoup, au début, acceptèrent l'islam parce que les premiers chefs musulmans interprétaient de façon libérale ce qui constitue la profession de

37. P. D. Curtin, 1975, p. 48.

38. H. J. Fisher, 1977, p. 316. Mais il importait moins à certains religieux de répandre l'islam parmi les non-convertis que de prétendre au monopole de certains pouvoirs ésotériques pour leur propre groupe. Voir Y. Person, 1968-1975, vol. 1, p. 133.

l'islam, et se montraient donc très tolérants à l'égard de certaines pratiques non islamiques.

Le second groupe social, après les marchands, à se convertir à l'islam fut celui des chefs et des courtisans. Alors que l'adoption de cette confession par les commerçants soudanais, grâce aux contacts avec leurs homologues d'Afrique du Nord, se fit progressivement et discrètement pendant des années sans éveiller la curiosité des auteurs musulmans auxquels nous nous référons, la conversion d'un chef, en revanche, attira toujours leur attention et ne manqua pas d'être signalée comme une victoire de l'islam. Nous sommes donc bien mieux renseignés sur l'islamisation des familles royales et de leurs cours; de plus, les dates indiquées nous permettent de situer le processus dans un cadre chronologique relativement sûr.

On estime en général que le premier chef du Soudan occidental à se convertir à l'islam fut Wār Dyābī du Takrūr, de la région du bas Sénégal. Il le fit avant même l'ascension des Almoravides dans les années 420/1030. Selon al-Bakrī, il entreprit de propager la nouvelle religion dans le pays voisin de Sillā³⁹ et son fils Labī se joignit en 448/1056 à Yahyā ibn 'Umar pour combattre les Djuddāla rebelles. Bien qu'on donne aujourd'hui aux populations d'expression fulbe dans la région du bas Sénégal le nom de Toucouleur (nom qu'elles-mêmes n'utilisent pas), qui est une déformation de Takrūr, leur présence dans ce pays dès le V^e/XI^e siècle n'est pas certaine. Il est plus probable que l'ancien Takrūr (ou Tekrūr) était peuplé par les Soninke⁴⁰. Dans les siècles qui suivirent, le nom de Takrūr finit par désigner généralement, en Afrique du Nord et en Égypte, tous les pays musulmans du Soudan occidental et central. On ignore encore si cet usage tient à ce que le Takrūr fut le premier pays islamisé d'Afrique occidentale ou au fait qu'au VIII^e/XIV^e siècle les populations du Takrūr, qui parlaient déjà le fulbe à cette époque, avaient commencé à donner naissance à une classe de religieux musulmans (les Torodbe) qui devait jouer un rôle primordial dans l'islamisation de l'ensemble du Soudan occidental⁴¹.

À une époque plus ancienne encore, avant l'ère des Almoravides, eut lieu à Gao (Kāw-Kāw), vers 400/1009-1010, la conversion à l'islam d'un chef local, celle du quinzième chef dyā (zā) Kosoy⁴². Al-Bakrī ne relate pas les circonstances de cette conversion mais raconte que, lorsqu'un nouveau chef était installé à Gao, on lui remettait une épée, un bouclier et un exemplaire du Coran, que lui avait fait parvenir un calife en tant qu'insignes du pouvoir. Il ajoute que le roi professait la religion islamique, ne donnant jamais le pouvoir suprême à un autre qu'à un musulman⁴³.

39. Al-Bakrī, 1913, p. 172; J. M. Cuoq, 1975, p. 96; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 77.

40. Wār Dyābī est un nom propre soninke; voir C. Monteil, 1929, p. 8. L'immigration de populations de langue fulbe dans le pays du bas Sénégal ne commença que plus tard.

41. Voir U. al-Naqar, 1969.

42. *Tā'rikh al-Sūdān*, 1900, p. 5.

43. Al-Bakrī, 1913, p. 183; J. M. Cuoq, 1975, p. 108-109.

Mais le cérémonial de cour à Gao nous décrit que cet al-Bakrī était manifestement d'essence non musulmane. Ce système, où l'islam était la religion royale officielle alors que la masse de la population était non musulmane et où le cérémonial de cour conservait un caractère surtout traditionnel, subsista longtemps dans de nombreux États soudanais, témoignant de l'équilibre très subtil qui n'a cessé d'exister entre l'islam et la structure religieuse autochtone.

A cette même période remonte aussi la conversion, que nous avons déjà évoquée, du roi du Mallal, une des plus anciennes chefferies du Malinke. Selon al-Bakrī, ce roi fut gagné à l'islam par un résident musulman dont les prières apportèrent au pays des pluies longtemps attendues. La famille royale et la cour devinrent des musulmans convaincus, mais le reste de la population resta fidèle à la religion traditionnelle⁴⁴. Ce roi proclama publiquement son allégeance à la nouvelle religion et reçut le nom *al-Muslimāni*; le roi d'Alūkan, en revanche, avait dû dissimuler sa foi islamique à ses sujets.

Le premier établissement de l'islam au Soudan central date du V^e/XI^e siècle avec la conversion du *mai* de Kānem⁴⁵. Dans le *maḥram* [octroi de privilège] de Ḥummay Ḍjilmi (vers 472/1080-490/1097), on lit que « le premier pays du Soudan où pénétra l'islam a été le pays de Bornu. Cette pénétration se réalisa par l'intermédiaire de Muḥammad ibn Mānī, qui avait vécu cinq ans à Bornu au temps du roi Bulu [...] et quatorze ans au temps du roi Umme (Hummay). Alors, il rallia Bornu à l'islam par la grâce du roi Umme [...]. Mai Umme et Muḥammad ibn Mānī propagèrent l'islam au-dehors pour qu'il dure jusqu'au jour du Jugement dernier⁴⁶ ». Il est intéressant de noter que, déjà sous le règne de quelques-uns des prédécesseurs de Hummay (depuis le début du V^e/XI^e siècle), vivaient à la cour des religieux musulmans qui initiaient les chefs eux-mêmes aux préceptes islamiques et étudiaient avec eux des passages du Coran, mais aucun des *mai* ne professa publiquement l'islam. C'est pourquoi al-Bakrī, écrivant une génération avant Ḥummay, considère encore Kānem comme un royaume de « nègres idolâtres », bien qu'exposés aux influences musulmanes, comme l'atteste la présence de quelques réfugiés umayyades qui « conservent encore leur manière de s'habiller et leurs coutumes arabes »⁴⁷. Le fils et successeur de Ḥummay, Dūnama (490/1097-545/1150), fit deux pèlerinages à La Mecque et périt noyé au cours du second⁴⁸.

La première percée de l'islam au Soudan central et occidental semble réellement avoir eu lieu au V^e/XI^e siècle: du bas Sénégal aux rives du lac Tchad, il fut propagé par plusieurs souverains et chefs, acquérant ainsi une reconnaissance officielle dans le cadre de sociétés africaines. Ce siècle vit aussi la conversion du plus célèbre, en même temps que du plus puissant, des États soudanais, celui du Ghana.

44. Voir note 35.

45. Voir D. Lange, 1978.

46. H. R. Palmer, 1928, vol. 3, p. 3; également réimprimé dans H. R. Palmer, 1936, p. 14 et suiv.

47. Al-Bakrī, 1913, p. 11; J. M. Cuoq, 1975, p. 82. Voir chapitre 15 ci-après.

48. *Dīwān des sultans du Kānem-Bornu*; H. R. Palmer, 1936, p. 85-86.

On a longtemps cru que l'islamisation du Ghana était due à la conquête almoravide en 469/1076. Les récents travaux d'auteurs tels que D. C. Conrad, H. J. Fisher, L. O. Sanneh et M. Hiskett⁴⁹ ont sérieusement mis en doute cette hypothèse et on a de plus en plus tendance à estimer que cette conquête n'a jamais eu lieu et que les deux puissances ont toujours entretenu des relations amicales. Une source autorisée a pu écrire il y a peu de temps : « Il semble plus vraisemblable que les Soninke du Ghana aient été en bons termes avec les Almoravides du désert, qu'ils soient devenus leurs alliés plutôt que leurs ennemis et que ce soit par des moyens pacifiques que ces derniers les persuadèrent d'adopter l'islam sunnite comme religion de l'empire du Ghana⁵⁰. » Selon diverses sources arabes, notamment al-Bakrī, la capitale comptait, pendant la période pré-almoravide, une importante communauté musulmane comprenant non seulement des marchands, mais aussi des courtisans et des ministres. Les dirigeants du Ghana étaient donc depuis longtemps déjà exposés à l'influence islamique ; il est également probable que l'islam apparut d'abord au Ghana sous la forme kharidjite. Il se peut donc que la « conversion » de la population du Ghana à l'islam par les Lamtūna en 469/1075 (pendant la conquête almoravide évoquée par al-Zuhrī)⁵¹ ait simplement consisté à imposer l'islam malikite orthodoxe à une communauté ibadite, comme cela avait déjà été le cas pour les habitants d'Awdāghust. Le plus grand succès de l'intervention almoravide fut sans aucun doute d'avoir obtenu la conversion du souverain et de sa cour⁵².

On a également cessé d'attribuer à la conquête almoravide, qui s'accompagna d'une islamisation forcée, l'exode massif des populations soninke hostiles à l'islam, qui auraient préféré abandonner leurs foyers ancestraux plutôt que leurs croyances religieuses traditionnelles⁵³. Certes il y a bien eu émigration, mais comme il n'y a eu ni conquête ni islamisation par la contrainte, les causes doivent en être recherchées ailleurs.

Ce serait évidemment une erreur d'ignorer l'influence profonde des Almoravides ainsi que les changements que leur intervention provoqua au Soudan. Mais ces changements furent d'un ordre tout différent de ceux que supposent les tenants de la migration. Les Soninke du Ghana se dispersèrent effectivement, mais ce fut la suite d'un processus engagé des années plus tôt ; les marchands soninke islamisés (les Wanḡāra — ou Wangara — des sources arabes) tissèrent peu à peu un vaste réseau commercial dans le Sahel et au sud de celui-ci, jusqu'en bordure de la forêt tropicale. Loin d'être hostiles à la religion islamique, ils contribuèrent largement, au contraire, à la propager dans les régions non musulmanes du Soudan, où ni Arabes ni Berbères ne pénétrèrent jamais. Les Soninke qui émigrèrent de Dyā (Dia) sur le Niger jusqu'au nouveau centre de Dyakhaba sur le Bafing prirent plus tard

49. D. C. Conrad et H. J. Fisher, 1982, 1983 ; L. O. Sanneh, 1976 ; M. Hiskett, 1984.

50. M. Hiskett, 1984, p. 23.

51. Al-Zuhrī, 1968, p. 180 et suiv. ; J. M. Cuoq, 1975, p. 119.

52. M. Hiskett, 1984, p. 26.

53. Cette opinion est à la base de la théorie selon laquelle les ancêtres des peuples akan de l'actuelle République du Ghana (« akan » étant supposé être une déformation de « Ghana ») étaient venus de l'ancien Ghana après la conquête almoravide.

le nom de Dyakhanke. Ils adoptèrent la langue malinke et fondèrent une communauté très unie menant de pair activités religieuses et commerciales⁵⁴. D'autres commerçants d'origine soninke, mais souvent de langue malinke, créèrent de nouveaux réseaux commerciaux: les Dioula principalement vers le sud, les Marka dans la boucle du Niger, et les Yarse dans les États voltaïques. Leur histoire et le rôle qu'ils jouèrent dans la propagation de l'islam appartiennent, pour l'essentiel, aux siècles ultérieurs, mais ce fut dans la période qui suivit immédiatement l'intervention almoravide au Ghana que ce processus s'amorça.

Il est certain qu'après l'intermède almoravide, les activités islamiques au sud du Sahara se firent plus intenses. On attribue parfois l'islamisation du *mai* Hummay de Kānem à l'influence almoravide, mais cela semble improbable. D'autres souverains soudanais, comme nous l'avons vu, s'étaient convertis à l'islam avant l'ascension des Almoravides. Il semble qu'au cours du ^v^e/^{XI}^e siècle, la dynamique d'un développement antérieur dans de nombreux États soudanais soit entrée dans une phase où le ralliement à l'islam offrait certains avantages aux classes dirigeantes et à un groupe de plus en plus nombreux de commerçants locaux. Ces avantages se précisèrent encore plus aux siècles suivants, au cours de la période qui vit l'essor des grands empires soudanais: celui du Mali et des Songhay.

Les raisons d'État qui furent à l'origine de la relative islamisation des empires non musulmans étaient à la fois internes et externes. Les motivations extérieures étaient d'ordre commercial puisque la fonction de ces empires du point de vue économique était de contrôler et d'exploiter le commerce du Soudan avec l'Afrique du Nord. Il était de l'intérêt de la classe dirigeante de présenter, par l'organisation de sa cour et ses pèlerinages, une image islamisée qui lui permettrait d'établir et de renforcer de bonnes relations avec ses clients et partenaires nord-africains⁵⁵. Sur le plan intérieur, l'un des grands problèmes des souverains était de s'assurer l'allégeance des ethnies et clans polythéistes qu'ils avaient soumis et dont les cultes ancestraux et agraires différaient radicalement de ceux de la dynastie régnante. L'adoption de la religion islamique, religion au caractère universel, apparut comme une solution possible: ils s'efforcèrent donc de l'implanter au moins parmi les chefs d'autres lignées et d'autres clans afin de faire naître entre eux un nouveau lien religieux. L'extension de leurs empires rendait plus malaisée une administration efficace de leurs territoires et l'aide de scribes musulmans et autres personnes instruites leur était indispensable pour la correspondance et la conduite des affaires de l'État. Les religieux musulmans ont dû exercer une grande influence dans les cours royales, ouvrant ainsi la voie à la conversion ultérieure du souverain et de sa famille.

Cela ne signifie pas que les rois aient été des musulmans particulièrement sincères ou pieux. Il leur fallait tenir compte des coutumes locales et des croyances traditionnelles de la majorité de leurs sujets non musulmans, qui voyaient en eux une incarnation ou un intermédiaire de puissances surnaturelles. Aucun des chefs n'avait le pouvoir politique d'imposer l'islam ou la loi

54. Sur les Dyakhanke, voir L. O. Sanneh, 1979; p. D. Curtin, 1971.

55. C. Coquery-Vidrovitch, 1969, notamment p. 73.

L'AFRIQUE DU VII^e AU XI^e SIÈCLE



3.3. Les régions islamisées vers 900/1500.
[Source : I. Hrbek.]

islamique sans courir le risque d'ébranler le loyalisme des non-musulmans. On comprend mieux ainsi la persistance des cérémonies et rites polythéistes à la cour des rois musulmans, tels les *mana* du Mali ou les *askiya* du royaume des Songhay, hommes qui avaient accompli le pèlerinage et passaient aux yeux de tous pour de pieux musulmans.

Quant à l'empire du Mali, la conversion de ses souverains à l'islam eut lieu à la fin du VII^e/XIII^e siècle, sous les descendants de Sunjata. Ibn Baṭṭūta et Ibn Khaldūn affirment que ce héros fondateur de l'empire s'était converti à l'islam⁵⁶, mais la tradition orale malinke insiste avec force sur son caractère de magicien « païen » et nie sa conversion. Toutefois, son fils et successeur, Mansa Uli, accomplit le pèlerinage pendant le règne du sultan mamlūk Baybars (658/1260-676/1277).

Sous son règne, le Mali s'étendit dans le Sahel et s'assura le contrôle des villes commerçantes de Walāta, Tombouctou et Gao, entrant ainsi en contact plus direct avec les peuples islamisés qu'au cours des siècles précédents⁵⁷. C'est depuis cette époque que le pèlerinage royal devint une tradition permanente chez les *mansa*. L'empire prit sa forme islamique au VIII^e/XIV^e siècle sous Mansa Mūsā (vers 712/1312-738/1337) et sous son frère Mansa Sulayman (vers 738/1337-761/1360), qui encouragèrent la construction de mosquées et le développement du savoir islamique. Un témoin oculaire, Ibn Baṭṭūta, a loué le zèle que mettaient les musulmans maliens à apprendre par cœur le Coran et à assister aux prières publiques. De la lecture de son récit se dégage l'impression générale que le Mali du milieu du VIII^e/XIV^e siècle était un pays où l'islam avait déjà pris racine et dont les habitants observaient les principaux préceptes islamiques. Il ne fait mention d'aucune pratique religieuse « païenne » et, mis à part la nudité des femmes, ne remarque rien qui fût interdit par la loi islamique⁵⁸.

La sécurité générale qui régna à la grande époque de l'Empire malien favorisa l'expansion du commerce au Soudan occidental. Les commerçants musulmans exploitaient plusieurs réseaux commerciaux qui s'étendaient sur tout le territoire de l'empire et s'aventurèrent même au-delà de ses frontières. Les conversions de Malinke se multipliaient, de même que celles d'autres groupes ethniques, comme les Fulbe de la vallée du Sénégal et du Masina. L'apparition et l'accroissement d'un clergé local constituent un événement important : ce clergé se concentra dans les principaux centres politiques et commerciaux, à Niani et à Gao, mais surtout à Jenné et à Tombouctou. Il ne fait aucun doute que, jusqu'au IX^e/XV^e siècle du moins, la plupart des érudits musulmans de Tombouctou étaient d'origine soudanaise ; beaucoup avaient étudié à Fès et leur science islamique et leur ferveur religieuse étaient si grandes qu'elles suscitaient l'admiration des visiteurs étrangers⁵⁹.

56. Ibn Baṭṭūta, 1969, vol. IV, p.420; Ibn Khaldūn, 1925-1956, vol. II, p.110; J. M. Cuoq, 1975, p.310, 344.

57. Voir J. L. Triaud, 1968.

58. Ibn Baṭṭūta, 1969, p.423-442; il a rencontré une nudité analogue aux îles Maldives sans mettre en doute la sincérité de la foi islamique de leurs habitants.

59. Voir *Ta'rikh al Sūdān*, 1900, p.78-84.

A Tombouctou, les postes principaux (*kādi*, *imām* et *khaṭīb*) étaient tous occupés par des Noirs musulmans venus de l'intérieur de l'Empire malien. Une situation analogue régnait à Jenné et à Dyagha (Dyā), dont Ibn Baṭṭūṭa louait les habitants « musulmans confirmés, se distinguant par leur piété et leur quête de savoir⁶⁰ ». La naissance d'une classe de savants et de clercs musulmans érudits d'origine soudanaise fut un événement important de l'histoire de l'islam dans l'Afrique au sud du Sahara. Elle signifia en effet que l'islam serait dès lors propagé par des autochtones connaissant les langues, coutumes et croyances locales; cette connaissance allait faciliter leurs activités missionnaires et leur assurer plus de succès que n'en avaient obtenu en des temps plus anciens leurs coreligionnaires nord-africains. Aux yeux des Africains, l'islam cessait d'être la religion de Blancs étrangers et, professé par les Africains eux-mêmes, devenait une religion africaine.

L'influence de cette nouvelle classe de religieux africains se fit sentir jusqu'au Soudan central. Jusqu'au VIII^e/XIV^e siècle, la région qui s'étendait du lac Tchad au cours moyen du Niger et, en particulier, le pays des Hawsa, avait constitué pour la diffusion de l'islam une sorte de bras mort, à peine effleuré par les activités missionnaires. Puis, sous le règne du *sarki* Yaji de Kano, « les Wangarawa vinrent de Melle porteurs de la religion musulmane⁶¹ ». Selon la chronologie de Palmer, Yaji régna de 750/1349 à 787/1385 mais la *Chronique des Wangarawa* du XI^e/XVII^e siècle, récemment découverte, affirme que ces missionnaires arrivèrent à Kano sous le règne de Muḥammad Rumfa (867/1463-904/1499), après avoir quitté leur pays d'origine en 835/1431-1432⁶². Les difficultés chronologiques des débuts de l'histoire hawsa sont bien connues et il n'est pas surprenant que les spécialistes ne soient pas d'accord sur la date de l'introduction de l'islam dans le pays des Hawsa. Malgré les arguments avancés par l'éditeur de la *Chronique des Wangarawa*, il semble plus probable que l'arrivée de ces musulmans a eu lieu dès le VIII^e/XIV^e siècle sous Yaji et non sous Rumfa, un siècle plus tard. Dans la *Chronique de Kano*, Yaji est dépeint comme un musulman rigoureux, contraignant ses sujets à la prière, et beaucoup de *sarakuna* qui régnèrent entre le moment de sa mort et l'accession au pouvoir de Rumfa, outre qu'ils portent des noms islamiques, sont dépeints comme des musulmans⁶³. Sous le prédécesseur immédiat de Rumfa, des Fulbe (Fulani) musulmans vinrent de Melle « apportant avec eux des ouvrages sur la divinité et l'étymologie », alors que les musulmans hawsa n'avaient auparavant que des livres sur la loi et la tradition⁶⁴.

Il se peut, évidemment, que le pays des Hawsa ait reçu plusieurs vagues de musulmans waṅḡara à différentes époques et que ces premiers représentants

60. Ibn Baṭṭūṭa, 1969. vol. IV, p. 395.

61. *Kano chronicle*, dans: H. R. Palmer, 1928, vol. 3, p. 104.

62. M. A. al-Hajj, 1968.

63. La principale faiblesse de la *Chronique des Wangarawa* réside dans le fait qu'elle confond l'arrivée des Wangarawa avec celle du réformateur al-Māghilī, qui se produisit à la fin du IX^e/XV^e siècle.

64. *Kano chronicle*, dans: H. R. Palmer, 1928, vol. 3, p. 111.

aient réussi à répandre l'islam, en particulier parmi les commerçants, tandis que le groupe mentionné dans les chroniques prêchait la religion nouvelle aux classes dirigeantes⁶⁵.

C'est dans la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle qu'une forte tradition islamique commença à s'instaurer. Trois chefs importants, peut-être contemporains, Muḥammad Rabbo à Zaria, Muḥammad Korau à Katsina et Muḥammad Rumfa à Kano, donnèrent un caractère nouveau au développement hawsa en introduisant ou en renforçant l'islam dans la région. On ne sait rien de Muḥammad Rabbo, si ce n'est qu'il fut le premier *sarki* musulman de Zaria. Ibrāhīm Sūra, qui prit ensuite le pouvoir à Katsina, a laissé le souvenir d'un maître impitoyable qui jetait en prison ceux qui refusaient de prier, alors que son fils 'Alī était appelé *murābit*, homme de *ribāt*. Nombre de ces chefs tombèrent sous l'influence du grand réformateur musulman al-Maghīlī qui, à la demande de Rumfa, rédigea un guide, *Les devoirs des princes*, à l'usage des souverains musulmans⁶⁶. Il existe aussi des récits sur l'arrivée à Kano à cette époque de *shurafā'* [descendants du Prophète] dont la présence entraîna un renforcement de la foi et l'élimination de certaines survivances « païennes ». L'islam était alors encore empreint de nombreuses coutumes et pratiques locales et certains dirigeants demandèrent conseil non seulement à al-Maghīlī, mais aussi au célèbre érudit égyptien al-Suyūṭī⁶⁷.

En dépit de ces tentatives pour renforcer son emprise, l'islam était loin de faire l'unanimité. Il devint la religion de petites communautés de commerçants et de clercs professionnels; l'influence qu'il eut sur les cours fut superficielle, tandis que la masse des populations restait fidèle à ses croyances traditionnelles. Peu à peu, cependant, les concepts et les attitudes islamiques gagnèrent du terrain, créant une situation d'islam « hybride ». La prompte acceptation de ce type d'islam par les commerçants hawsa, qui formaient la classe commerciale musulmane la plus industrielle après celle des Dioula, favorisa la poursuite de la propagation de l'islam dans ces régions du Soudan. En ouvrant des routes commerciales vers les pays producteurs de kola, dans l'arrière-pays de la Gold Coast (actuel Ghana) (où ils rencontrèrent des Dioula faisant mouvement en direction de l'est), ils apportèrent l'islam jusqu'aux lisières de la forêt.

Au X^e/XVI^e siècle, la position de l'islam se trouva encore consolidée par la politique d'Askiya Muḥammad de Songhay, ainsi que par le départ des *mai* du Kānem pour l'empire du Bornu et le long règne d'Idrīs Alaōma. On suppose que l'intervention de ce chef à Mandara en faveur de l'un de ses protégés ouvrit la voie à l'introduction de l'islam dans ce pays, et c'est peut-être à cette époque que les Tubu adoptèrent cette religion. Le Bagirmi, de création récente, devint à la même époque un État musulman, et un peu

65. Voir S. A. Balogun, 1980, p. 213-214.

66. Sur al-Māghīlī, voir A. A. Batrān, 1973.

67. Dans sa lettre à Ibrāhīm Sūra, al-Suyūṭī écrivait: « On m'a informé que certains membres de la population de Gobir atteints par la maladie sacrifient un ou une esclave, croyant ainsi se racheter de la mort. » Voir T. Hodgkin, 1975, p. 119.

plus tard, s'inspirant de cet exemple, 'Abd al-Karīm put souder le Wadaī en un État qui était, du moins de nom, musulman.

A l'autre extrémité de la zone soudanaise, en Sénégal, cette période fut également marquée par une offensive islamique. Au début du X^e/XVI^e siècle, les populations gambiennes étaient déjà considérées comme musulmanes dans leur grande majorité⁶⁸. Dans la seconde partie de ce siècle, l'expansion de l'islam devint, avec la progression des Toucouleur dans le Fouta Toro, encore plus marquée. Presque partout sur la côte, les religieux musulmans (appelés *bixirim* par les Portugais) se déplaçaient en propageant la foi islamique, interdisant la consommation de viande de porc et distribuant des amulettes. Trois *ribāṭ* sur les rives de la Gambie étaient spécialisés dans la formation de religieux que l'on envoyait ensuite prêcher l'islam dans tous les pays environnants⁶⁹.

La progression de l'islam connut aussi, évidemment, quelques revers. Les Mosi (Mossi) de la boucle du Niger avaient longtemps résisté à la poussée de l'islam, bien qu'ils fussent entrés en contact avec lui dès le VIII^e/XIV^e siècle, quand ils avaient attaqué et pillé Tombouctou et même Walāta⁷⁰. A la fin du siècle suivant, Askīya Muḥammad lança contre eux la guerre sainte parce qu'ils avaient repoussé la sommation qu'il leur avait faite de se rallier à l'islam. Mais même la défaite de son armée ne persuada pas le roi mosi d'abandonner sa religion traditionnelle et la majorité de ses sujets suivit son exemple. Ce ne fut qu'après le XI^e/XVII^e siècle que des marchands musulmans (Yarse) commencèrent à pénétrer dans les royaumes mosi et c'est seulement au XIII^e/XIX^e siècle que certains Mosi se convertirent.

Les Bambara qui vivaient sur le territoire de l'ancien empire du Mali formaient un autre îlot de religion traditionnelle. Et la culture islamique du Mali était elle-même en régression depuis la fin du déclin de l'empire. Ayant perdu leurs possessions extérieures, coupés du commerce saharien, les Malinke vivaient en petites chefferies (*kafu*) sans administration centrale et sans vie urbaine. Abandonné par la classe politique, l'islam n'était plus représenté que par la communauté commerçante (Dioula) ou par les religieux (*moriba*)⁷¹.

Au X^e/XVI^e siècle, l'islam était, malgré tout, assez bien implanté tout le long de la ceinture soudanaise, de l'Atlantique au lac Tchad et au-delà. Les classes dirigeantes de tous les grands États et de la majorité des petits étaient musulmanes, du moins de nom. Dans toutes les villes et dans de nombreux villages vivaient des communautés de musulmans africains, d'origines ethniques diverses, dont certains n'étaient musulmans que de nom, mais parmi lesquels on trouvait souvent des hommes érudits et pieux, à l'esprit ouvert et en contact avec le vaste monde situé au nord du Sahara. Bien que les masses paysannes n'eussent été que peu touchées par cette religion universelle,

68. D. Pacheco Pereira, 1956, p. 69-73.

69. M. F. de B. Santarem, 1842, p. 29.

70. Toutefois, on peut se demander, à la lumière de travaux récents, si ces Mosi étaient les mêmes que ceux du bassin voltaïque. Voir Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. IV, chapitre 9.

71. Y. Person, 1981, p. 614 et 641.

l'islam devenait après tant de siècles de présence, un phénomène familier, l'un des éléments de la scène culturelle de l'Afrique occidentale.

La Nubie et le Soudan nilotique

L'islamisation de la Nubie et du Soudan nilotique a été et demeure, en fait, un processus permanent. Si la Nubie est entrée en contact avec l'islam au moment de la conquête arabe de l'Égypte, au début du I^{er}/VII^e siècle, la progression de l'islam s'y est néanmoins heurtée à l'existence d'États chrétiens et à l'attachement des Nubiens à leur foi. Les musulmans d'Égypte tentèrent, en 31/651-652, de conquérir la Nubie et s'aventurèrent même jusqu'à Dongola, mais ils furent contraints à demander une trêve en raison de la résistance farouche des Nubiens. Le traité conclu, connu sous le nom de *baḳt*⁷², était un pacte de non-agression qui autorisait l'État nubien d'al-Maḳurra à conserver son statut d'État indépendant. Il accordait aux sujets de chaque partie le droit de circuler et de commercer librement sur le territoire de l'autre partie et stipulait que la vie des musulmans de Nubie devait être protégée⁷³. Ce traité resta en vigueur pendant six siècles, faisant preuve d'une longévité rare pour un accord international. Il montre que les musulmans renonçaient à l'idée d'occuper la Nubie; l'essentiel pour eux était de mettre fin aux raids des Nubiens et de transformer le pays en zone d'influence. Des tentatives furent faites de temps à autre pour convertir les chefs (par exemple, au début du règne des Fatimides en Égypte); mais les gouvernements musulmans d'Égypte ont eu pour politique générale de laisser le royaume chrétien en paix.

Les relations amicales qui s'instaurèrent entre dirigeants égyptiens et monarques nubiens ouvrirent les portes à la pénétration des commerçants musulmans. Des marchands arabes étaient installés depuis longtemps dans la capitale d'al-Maḳurra, où, selon une habitude commune à l'ensemble de la zone soudanaise, ils possédaient leur propre quartier. Ces marchands ne semblent pas avoir été de zélés propagateurs de la religion musulmane; ils n'en ont pas moins introduit les premiers rudiments de cette foi nouvelle dans une région jusque-là entièrement chrétienne.

L'islamisation (ainsi que l'arabisation) de la Nubie fut l'œuvre de tout autres agents. Dès le II^e/VIII^e siècle, des groupes de nomades arabes commencèrent à se déplacer de Haute-Égypte vers la Nubie, en choisissant principalement la région située entre la vallée du Nil et le littoral de la mer Rouge. Au IV^e/X^e siècle, ils s'étaient déjà implantés dans l'extrême nord de la Nubie et, à la même époque, certains Nubiens installés au nord de la deuxième cataracte s'étaient convertis à l'islam.

Le littoral de la mer Rouge était une autre voie de pénétration de l'Islam, quoique moins importante que le couloir du Nil. Les marchands arabes avaient commencé à s'installer dans des villes côtières comme 'Aydḥāb,

72. Au sujet du *baḳt*, voir chapitre 8 ci-après.

73. Seules les clauses ayant une incidence directe sur l'expansion de l'islam sont mentionnées ici.

Bādī et Sawākin dès le II^e/VIII^e siècle. L'arrière-pays était occupé par une *ḡabīla* belliqueuse de nomades, les Bēdja, qui, pendant longtemps, ont harcelé la Haute-Egypte par des incursions répétées. Les gouvernements musulmans tentèrent de les pacifier par des traités semblables à celui qu'ils avaient conclu avec les Nubiens; mais comme les Bēdja n'avaient aucune organisation politique centralisée, ces traités ne concernaient qu'une partie de leurs groupes. Les chefs bēdja autorisèrent cependant l'établissement de marchands musulmans sur leur territoire, ouvrant ainsi la région à l'influence de l'Islam.

Cette influence fut renforcée par l'immigration en pays bēdja de groupes de nomades arabes qui s'allièrent par mariage aux familles dirigeantes des Bēdja; leurs enfants devinrent chefs de certains groupes bēdja. Ce scénario se répéta maintes fois et c'est ainsi qu'à la longue, les musulmans imposèrent leur influence. Le même phénomène se produisit en Nubie, où l'on vit apparaître de puissantes familles musulmanes. L'ouverture, entre le IV^e/X^e et le VII^e/XIII^e siècle, de routes commerciales qui reliaient la vallée du Nil aux ports de la mer Rouge en passant par le territoire bēdja favorisa l'islamisation des populations autochtones. Les groupes bēdja installés le plus au nord (Hadāriba et 'Ababda) furent progressivement arabisés et allèrent même jusqu'à s'inventer des ascendances arabes; mais leurs croyances ancestrales affleuraient sous le vernis islamique. D'autres groupes ont été moins touchés par l'influence des Arabes musulmans; mais ils finirent eux aussi par accepter l'islam, ou tout au moins certains de ses préceptes. On peut dire qu'au VII^e/XIII^e siècle, la majorité des Bēdja étaient formellement convertis, c'est-à-dire qu'ils se considéraient comme musulmans et étaient reconnus comme tels par leurs coreligionnaires; mais ils conservaient de nombreuses pratiques et croyances traditionnelles.

Entre-temps, la Nubie du Nord accueillit un flot ininterrompu d'immigrants arabes; tant que le royaume d'al-Maḡurra resta indépendant, c'est-à-dire jusqu'à la fin du VI^e/XII^e siècle, cette immigration se limita surtout à une lente infiltration de petits groupes de Bédouins. S'immisçant dans les querelles internes de la famille royale, les Mamlūk transformèrent les rois nubiens en vassaux ou en marionnettes. En 715/1315, ils choisirent comme roi de Nubie un prince qui s'était déjà converti à l'islam; cet événement sonnait le glas du christianisme en Nubie. Placée entre les mains d'un musulman, la Nubie cessa d'être une *dār al-ḡarb* pour devenir une *dār al-islām* et arrêta de payer la *djizya* [impôt de capitation] aux dirigeants musulmans de l'Égypte⁷⁴. Désormais, le *bakt* n'avait plus de raison d'être.

La désintégration du royaume septentrional de Nubie, à laquelle la première pénétration arabe avait beaucoup contribué, facilita la grande percée des Arabes jusqu'aux riches pâturages situés au-delà du désert de Nubie. Ces Bédouins se disaient certes musulmans, mais il n'y a aucune raison de croire que leur islam était un tant soit peu moins superficiel que celui des autres nomades. On peut difficilement les considérer comme des prosélytes

74. Ibn Khaldūn, 1867, vol. 5, p.922-923.

fanatiques de leur foi. En revanche, la fin de la dynastie chrétienne et, par conséquent, du christianisme en tant que religion d'État a dû beaucoup faciliter la conversion à l'islam des populations sédentaires de la vallée du Nil. D'autres facteurs ont favorisé le déclin du christianisme en Nubie, notamment l'isolement croissant et la détérioration de la situation des chrétiens en Égypte, d'où venaient la plupart des membres du haut-clergé. Le christianisme ne fut pas balayé d'un coup, mais survécut pendant longtemps avant de succomber à ses propres faiblesses. L'islam occupa au fur et à mesure le terrain abandonné. Dans l'État méridional de 'Alwa, le christianisme résista jusqu'au X^e/XVI^e siècle avant de céder à l'influence conjuguée des « tribus arabes » et des Fundj.

A l'époque, les nomades arabes avaient déjà pénétré dans la *Djazīra* (Gezira), entre le Nil Bleu et le Nil Blanc, et dans la Butana, entre l'Atbara et le Nil Bleu. Là, ils s'installèrent dans la région métropolitaine de 'Alwa et à Sennār, et poussèrent vers le sud jusqu'à l'île d'Aba sur le Nil Blanc. Ils pénétrèrent de la même façon dans le Kordofān et dans le sud du Dārfūr.

Dans le sillage de ces nomades venaient les prédicateurs. Ils étaient nés en vieille terre d'Islam ou y avaient étudié, et étaient les premiers à apporter à ce pays quelques notions de la loi canonique, la *sharī'a*. Le plus ancien de ces pieux missionnaires fut un Yéménite, *Ghulām Allāh ibn 'Ayd*, qui arriva dans la région de Dongola pendant la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle; il trouva les musulmans plongés dans l'ignorance, faute d'instructeurs⁷⁵. Au cours des siècles suivants, les missionnaires des ordres soufis commencèrent à s'installer au Soudan et contribuèrent à propager l'islam. Ils réussirent à convertir les Fundj, peuple à la peau foncée originaire du haut Nil Bleu. Sous le règne des rois fundj, l'islam fut encouragé et de nombreux érudits et hommes pieux vinrent s'installer dans le royaume. A partir du X^e/XVI^e siècle, la frontière méridionale de l'Islam se stabilisa le long du 13^e parallèle. Le processus d'islamisation s'est accompagné d'un processus d'arabisation qui a laissé son empreinte sur une grande partie du pays⁷⁶.

La Corne de l'Afrique

L'islam a pénétré en Ethiopie le long de deux grands axes commerciaux qui relient les îles Dahlak et Zaylā^c à l'intérieur du pays. Les îles Dahlak sont devenues musulmanes au début du II^e/VIII^e siècle; à la même époque, des musulmans pour la plupart étrangers au continent, d'origine arabe ou autre, commencèrent à s'installer en divers points du littoral de la mer Rouge. A partir de ces centres, l'islam s'est diffusé parmi les populations locales essentiellement nomades de la côte, mais son influence resta limitée jusqu'au IV^e/X^e siècle.

Les nombreuses inscriptions arabes trouvées dans les îles Dahlak témoignent de la richesse et de l'importance de la communauté musulmane, qui

75. Y. F. Hasan, 1966, p. 154-155.

76. Sur l'expansion de l'islam au Soudan nilotique, voir J. S. Trimmingham, 1949.

en est venue plus tard à former un véritable sultanat⁷⁷; pourtant, ces îles ne semblent pas avoir joué un rôle important dans la pénétration de l'islam en Éthiopie. Le principal obstacle fut l'implantation solide de l'église chrétienne dans le nord du pays, parmi les populations parlant le tigré et l'amharique. Les chefs ont certainement bien accueilli les marchands musulmans installés sur la côte (Dahlak ayant été, pendant longtemps, le seul débouché commercial du royaume éthiopien), mais ils leur ont interdit de propager leur foi. Il n'empêche que, dès le III^e/IX^e siècle, on voit apparaître des communautés musulmanes dans les principaux centres et le long des grands axes commerciaux. Le commerce en Éthiopie, notamment l'envoi de caravanes vers des contrées lointaines, était, dès cette époque, monopolisé par les musulmans, car la société chrétienne avait toujours considéré avec mépris les activités commerciales et artisanales⁷⁸. Les vestiges d'anciennes communautés musulmanes ont été retrouvés dans la province entièrement chrétienne du Tigré⁷⁹; selon toute vraisemblance, les marchands pouvaient circuler librement et étaient autorisés à s'installer avec leurs familles et leurs domestiques dans le royaume chrétien⁸⁰.

Les îles Dahlak furent probablement le point de pénétration des communautés musulmanes dans le nord de l'Éthiopie, mais c'est de Zaylā^c, important port du golfe d'Aden, que dut partir le mouvement de pénétration dans le sud, c'est-à-dire dans la province du Shoa. Zaylā^c a été, à cet égard, plus importante que Dahlak, car c'est dans cette partie méridionale de l'Éthiopie que l'islam était appelé à jouer un rôle déterminant.

La situation dans l'arrière-pays de Zaylā^c était très différente de celle qui existait dans le nord: c'était une région frontière entre chrétiens et musulmans, où ils entrèrent en lutte pour gagner à leur foi l'immense masse de la population indigène, polythéiste. Cette rivalité religieuse se doubla d'une lutte pour la domination politique et économique qui devait se poursuivre pendant plusieurs siècles.

Au cours des II^e/VIII^e et III^e/IX^e siècles, l'islam s'implanta solidement sur les bords du golfe d'Aden; par la suite, son importance politique et religieuse ne cessa de croître dans l'ensemble de la région, notamment dans l'intérieur du pays. Les conditions qui ont favorisé l'extension de l'influence musulmane étaient en partie internes (déclin du royaume chrétien) et en partie externes (expansion du pouvoir fatimide dans la région de la mer Rouge, accompagnée d'un essor du commerce). Les marchands musulmans furent de plus en plus nombreux à pénétrer dans le sud du pays pour fonder de petites communautés et des unités politiques. Ils préparèrent ainsi le terrain à la venue de prédicateurs musulmans qui se chargèrent de convertir la population locale à l'islam.

Les premières cités commerçantes et principautés musulmanes du golfe d'Aden commencèrent à se déployer le long du plateau du Harar à la fin du

77. Au sujet de ces inscriptions, voir B. Malmusi, 1895; G. Oman, 1974a, 1974b.

78. Voir M. Abir, 1970, p. 123.

79. M. Schneider, 1967.

80. Voir al-Mas'ūdī, 1861-1877, vol. 3, p. 34, sur les familles musulmanes de l'Ḥabasha, tributaires des populations locales.

IV^e/X^e siècle. Au début du siècle suivant, l'expansion de l'islam avait abouti à la fondation de sultanats musulmans parmi les populations de langues sémitiques et kushitiques de la région. D'après une chronique locale arabe, le premier prince du sultanat de Shoa aurait commencé à gouverner dès la fin du III^e/IX^e siècle ; en fait, la fondation de cet État ne remonte probablement qu'au début du VI^e/XII^e siècle environ⁸¹. La dynastie régnante affirmait descendre d'une famille bien connue de La Mecque, les Maḵhūmī. Il y avait aussi dans la région d'autres principautés d'origine arabe qui ne descendaient pas des Maḵhūmī.

L'un des royaumes musulmans les plus importants fut celui d'Ifāt, dont les rois prétendaient aussi descendre de la famille du prophète Muḥammad par Abū Ṭālib ; son plus grand sultan, 'Umar Walasma^c, annexa le sultanat de Shoa en 684/1285.

Des sources arabes et éthiopiennes signalent l'existence d'au moins trois royaumes musulmans, en plus de celui d'Ifāt : Dawāro, à l'ouest de la région de Harar, Sharka dans la région d'Arusi, et Bālī, au sud de Dawāro. Plus tard, on trouve mentionnés d'autres États comme ceux de Hadyā, Arababnī et Darah. Celui de Hadyā allait devenir célèbre à partir du VII^e/XIII^e siècle pour son marché d'esclaves⁸². Pendant longtemps, l'État d'Ifāt a dominé grâce à la position stratégique qu'il occupait sur l'important axe commercial qui mène de Zaylā^c aux provinces d'Amhara et de Lasta ainsi qu'à d'autres principautés musulmanes.

Malgré l'annexion progressive, à partir du VII^e/XIII^e siècle, des principautés et États musulmans du sud par les empereurs salomonides, le commerce caravanier du plateau resta dans une large mesure entre les mains des musulmans.

Exception faite des marchands et courtisans, il est difficile d'évaluer l'étendue et la profondeur de l'islamisation de la population locale au cours de ces premiers siècles. La chronique du sultanat de Shoa ne signale de conversions importantes dans l'intérieur du pays qu'au début du VI^e/XII^e siècle, notamment dans la région du contrefort oriental du plateau de Shoa. Dans la région de Harar, des inscriptions arabes datant du VII^e/XIII^e siècle témoignent de l'existence de communautés musulmanes bien développées, ce qui confirme l'importance de Harar comme centre de diffusion de l'islam dans la région⁸³. Au cours de l'offensive chrétienne vers le sud, l'islam perdit certes de l'influence et des adeptes, mais il continua à être professé par de nombreux groupes ethniques qui ne furent pas directement touchés par cette poussée, comme les Afar et les Somali. Lorsqu'au X^e/XVI^e siècle Aḥmad Grañ lança son *djihād* contre l'Éthiopie chrétienne, il put enrôler dans son armée des Afar et des Somali des plaines ainsi que divers peuples de langues sémitiques et kushitiques du plateau, qui étaient déjà depuis longtemps sous influence islamique. Même si cette tentative de fonder un

81. E. Cerulli, 1941, p. 5–14. Voir chapitre 20 ci-après.

82. Al-'Umarī, 1927, p. 20 et suiv.

83. Révérend père Azais et R. Chambord, 1931, vol. 1, p. 125-129.

empire éthiopien se solda finalement par un échec, les franges orientales et méridionales de l'Éthiopie restèrent fermement acquises à l'islam⁸⁴.

Il est possible de reconstituer les premières étapes de l'expansion de l'islam en Éthiopie au moyen de documents écrits, mais on ne peut en faire autant pour les débuts de l'islamisation des Somali. Nous possédons certes les données recueillies par des géographes arabes sur des villes côtières comme *Zaylā*⁵, *Berberā*, *Mogadiscio*, *Brava* et *Marka*, et même quelques inscriptions datées provenant de ces lieux ; mais en ce qui concerne l'expansion de l'islam à l'intérieur du pays où vivait la grande masse des Somali, on ne peut s'en faire qu'une idée approximative à partir de récits historiques. Il ne fait pas de doute que les groupes somali installés sur la côte du golfe d'Aden entrèrent très tôt en contact avec des musulmans. Les premiers à immigrer dans les villes côtières furent, semble-t-il, des marchands arabes et persans qui épousèrent des femmes autochtones et finirent par se fondre dans la population somali. Ils apportèrent avec eux la religion de l'islam et influencèrent les Somali vivant dans ces établissements et dans l'arrière-pays immédiat, qui se convertirent progressivement. Mais il fallut attendre quelques siècles pour que l'influence de ces musulmans revête un caractère plus permanent. Des traditions somali rapportent que le cheikh *Darod Ismā'il*, arrivant d'Arabie, s'installa parmi les *Dir*, la plus ancienne famille somali, épousa une *Dir*, et devint par la suite l'ancêtre d'un immense clan qui porte son nom, les *Darod*. Il est impossible de dater cet événement avec certitude, mais on s'accorde en général pour le situer entre le IV^e/X^e et le V^e/XI^e siècle. Il existe une tradition analogue sur l'arrivée, environ deux siècles plus tard, d'un autre Arabe, le cheikh *Ishāḳ*, éponyme des Somali *isaq*, qui s'installa à l'ouest des *Darod*⁸⁵. Même si la figure de ces patriarches relève plutôt de la légende, les traditions citées témoignent en fait d'une période d'islamisation intense parmi les Somali du nord, ainsi que de la montée et de l'expansion des clans *Darod* et *Isaq* vers cette époque. L'apparition de grandes familles claniques unies par les liens de l'islam libéra des forces dynamiques internes, déclenchant une migration générale de ces groupes vers l'intérieur de la Corne, selon un axe orienté vers le sud. Au cours de ces mouvements, les clans déjà islamisés durent certainement chercher à convertir les groupes parlant somali qui n'avaient pas encore été touchés par l'islam. Mais il est impossible d'évaluer avec certitude la durée de ce processus.

Les Somali vivant sur la côte de l'océan Indien connurent l'Islam par le biais des villes du littoral (*Mogadiscio*, *Brava* et *Marka*), à l'instar de leurs compatriotes du Nord. Dès la première moitié du IV^e/X^e siècle, un grand nombre de marchands musulmans, arabes et autres, s'étaient établis dans ces villes. Ils furent suivis par de nombreux autres immigrants, qui arrivèrent par vagues successives d'Arabie, de Perse et même d'Inde. A terme, leur assimilation donna naissance à une culture et à une société métissées, reflets des deux composantes, somali et arabe. L'évolution ne fut pas partout

84. Sur l'islamisation de l'Éthiopie, voir J. S. Trimingham, 1952.

85. E. Cerulli, 1957-1964, vol. I, p. 60-61.

uniforme, mais elle avait pour principal dénominateur commun l'islam. Ces villes côtières, qui étaient surtout des comptoirs, devaient avoir des contacts réguliers avec les Somali de l'arrière-pays. Il est impossible de dire si ces derniers jouèrent, dans la diffusion de l'islam en cette région, un rôle aussi déterminant que celui qu'exercèrent dans le Nord leurs compatriotes profondément islamisés.

L'un des traits caractéristiques de l'islamisation des Somali est qu'elle ne s'accompagna pas d'arabisation. Les Somali sont certes fiers des traditions qui les font descendre de nobles familles arabes, et leur langue contient de nombreux emprunts à l'arabe, mais ils n'ont jamais perdu leur identité ethnique, contrairement à ce qui est arrivé en Afrique du Nord ou dans le Soudan nilotique. Cela s'explique peut-être par le fait que les Arabes n'ont jamais immigré en masse dans la Corne de l'Afrique, mais y sont plutôt venus en tant qu'individus, marchands ou prédicateurs, qui furent rapidement absorbés dans la société somali⁸⁶.

La côte de l'Afrique orientale et les îles

La question de l'arrivée et de l'installation des Arabes et des Persans musulmans sur la côte de l'Afrique orientale ainsi qu'aux Comores et à Madagascar est examinée en détail dans d'autres chapitres de ce volume⁸⁷. Nous nous en tiendrons ici à l'expansion de l'islam. De ce point de vue, la région offre, à l'époque qui nous intéresse, un tableau très différent de ce que nous venons de voir dans les autres parties de l'Afrique tropicale. L'islam, qui a progressivement conquis, dans la ceinture soudanaise ou parmi les Somali, des populations entières et plus ou moins influencé la vie des groupes ethniques africains, n'a pas eu la même incidence chez les bantuphones et les autres peuples d'Afrique orientale. Il s'y est certes épanoui, mais seulement comme religion d'immigrants venus d'outre-mer et vivant en cercle fermé dans des établissements côtiers ou insulaires. L'archéologie, étayée par des sources arabes, fournit suffisamment de preuves sur le caractère islamique de nombreuses villes côtières s'étalant de Lamu au Mozambique; mais elle confirme en même temps que l'islam n'a pas pénétré à l'intérieur du pays, et que ni les Bantu ni aucun autre groupe ethnique n'ont été touchés par cette religion avant le XIII^e/XIX^e siècle. L'islam n'eut de succès qu'auprès des populations du littoral qui étaient en contact immédiat avec les immigrants arabes et/ou persans installés dans les villes. On rapporte que même des villages situés à proximité des établissements musulmans étaient habités par des « incroyants » (*kāfir*), victimes des razzias des marchands d'esclaves⁸⁸.

La société des villes côtières était assurément musulmane, mais non arabe. Les immigrants, jamais très nombreux, épousaient des femmes africaines et se fondaient dans la population locale. Leurs descendants, de sang

86. De nombreuses familles d'origine arabe furent progressivement somalisées; le clan des Mukī, au sein duquel le chef des *ḫādi* de Mogadiscio a toujours été choisi, a ainsi troqué son patronyme contre un nom somali: Rer Faḫīh. Voir J. S. Trimingham, 1962, p. 215.

87. Voir chapitres 21 et 25 ci-après.

88. Voir Ibn Baṭṭūta, 1969, vol. II, p. 193.

mêlé, abandonnaient rapidement l'arabe pour le kiswahili, qui devint un sabir pour toutes les communautés musulmanes de la côte. Pendant longtemps, cependant, l'élément musulman se réduisit en Afrique orientale à une très petite minorité, dont les regards étaient tournés plutôt vers l'océan que vers l'Afrique elle-même.

Une seule exception à ce tableau : la pénétration de marchands musulmans, pour la plupart swahili, dans l'arrière-pays du Mozambique actuel et dans le Zimbabwe. La découverte au Zimbabwe de céramiques chinoises et persanes datant des VII^e/XIII^e et VIII^e/XIV^e siècles témoigne de l'existence de relations commerciales avec les établissements côtiers, notamment avec Kilwa et ses avant-postes méridionaux comme Sofala. Plus tard, à partir du IX^e/XV^e siècle, qui marque la fin du monopole de Kilwa-Sofala sur le commerce de l'or, les marchands basés à Angoche et Mozambique se lancèrent dans un commerce florissant avec l'empire en expansion du Mutapa. Les sources portugaises du X^e/XVI^e siècle fourmillent de récits sur la présence de milliers de marchands « maures » très actifs dans l'empire, et dont la concurrence était ressentie avec amertume par les Portugais. L'importance des marchands musulmans dans l'empire est également attestée par le fait que la deuxième femme du *mweni mutapa* était ministre des affaires musulmanes. La plupart de ces commerçants étaient des Africains noirs, immigrants swahili venus des vieux centres côtiers du nord ou autochtones qui s'étaient ralliés à la culture du commerce international qui caractérisait les sociétés urbaines musulmanes.

Les musulmans du littoral qui ont pénétré en Afrique du Sud-Est n'ont laissé aucune empreinte reconnaissable chez les peuples de la région. En fait, l'islam n'a pas réussi à s'imposer comme religion parmi les Africains de l'intérieur, malgré plusieurs siècles de voisinage. L'idée traditionnelle selon laquelle l'islam se serait répandu dans le sillage des commerçants musulmans ne semble pas s'appliquer à cette région pour des raisons qui n'ont pas encore été élucidées.

Les musulmans de la côte ont fait preuve d'un plus grand prosélytisme dans les Comores. Les *Shīrāzī*, auxquels la *Chronique de Kilwa* attribue l'islamisation de la ville, se seraient aussi installés à Anjouan, fait généralement confirmé par la tradition locale. La chronologie de ces événements est assez floue mais, selon toute vraisemblance, les premiers musulmans arrivèrent aux environs du VII^e/XIII^e siècle ; comme partout ailleurs, ils se mélangèrent à la population locale africaine et malgache et donnèrent naissance à un peuple appelé Antalaotra (« peuple de la mer »), dont la langue est un dialecte kiswahili enrichi de nombreux emprunts au malgache. Selon des études récentes, l'islamisation des Comores a été parachevée au IX^e/XV^e siècle⁸⁹.

L'étude de l'islam à Madagascar a considérablement progressé au cours des dernières décennies ; pourtant, elle a soulevé plus de questions qu'elle n'en a résolues. Il ne fait aucun doute que des peuples islamisés, d'origine arabe ou plus probablement swahili, ont commencé à s'installer à partir

89. Voir C. Robineau, 1967.

du IV^e/X^e siècle sur la côte nord-ouest et dans les petites îles avoisinantes, comme en témoignent l'archéologie, les traditions orales et les premiers récits des Portugais. La culture des premiers immigrants présente de nombreuses analogies avec celle que l'on rencontre sur la côte est de l'Afrique, entre Lamu et Kilwa. Sur la côte nord-est s'épanouit, entre le V^e/XI^e et le VIII^e/XIV^e siècles, une variante de l'ancienne culture swahili du nord-ouest. Les habitants islamisés de ces établissements commerçaient avec l'Afrique orientale, le golfe Persique, le sud de l'Arabie et la côte orientale de l'Inde, exportant en particulier des récipients en chloritoschiste. A partir du nord-est, les populations islamisées se déployèrent le long de la côte orientale jusqu'à Fort-Dauphin. Les flux et reflux de l'immigration musulmane étaient, semble-t-il, conditionnés par l'évolution du réseau commercial de l'océan Indien, notamment en Afrique orientale.

Certains groupes malgaches du Nord, mais aussi et surtout du Sud-Est, revendiquent traditionnellement une ascendance arabe. Les plus importants de ces groupes sont les communautés zafirami, les Onjatsy et les Antemoro. Les « immigrants » arabes se mêlèrent progressivement à la population malgache et ne laissèrent comme seule trace de leur civilisation que l'écriture arabe (*sorabe*), de vagues réminiscences du Coran et quelques pratiques socio-religieuses, notamment dans les domaines de la géomancie et de la magie. Les scribes (*katibo*) et les devins (*ombiasy*), seuls capables d'écrire et de déchiffrer le *sorabe*, étaient vénérés — la vénération de la chose écrite est un trait typiquement musulman —, mais il n'y a nulle trace d'institution islamique ou de mosquée. Il serait donc difficile de considérer ces groupes comme musulmans.

En revanche, les musulmans du Nord, qui étaient en contact permanent avec le monde musulman extérieur et constamment renforcés par l'afflux de nouveaux immigrants, ont conservé leur religion et l'ont même exportée chez certains de leurs voisins malgaches. Le caractère profondément islamique de ces établissements fut confirmé au X^e/XVI^e siècle par les premiers visiteurs portugais, qui remarquèrent de nombreuses mosquées et citèrent les cheikhs et les *ḳādī* comme représentants de l'autorité politique et religieuse. De même qu'aux Comores, les habitants de ces cités-États étaient connus sous le nom d'Antalaotra, terme qui est encore utilisé de nos jours pour désigner un groupe d'habitants islamisés de Madagascar.

En conclusion, il convient de souligner que l'islam n'a pas joué à Madagascar le même rôle que dans d'autres parties de l'Afrique tropicale, où il devint avec le temps la religion de groupes ethniques entiers et marqua profondément les sociétés africaines. Il n'a jamais imposé sa culture à la culture malgache; au contraire, dans les régions reculées de l'île, c'est plutôt le phénomène inverse qui s'est produit, à savoir l'absorption de populations islamisées par le milieu culturel local⁹⁰.

90. Les problèmes de l'Islam et de son influence à Madagascar sont abordés dans P. Vérin (dir. publ.), 1967 et dans le chapitre 25 ci-après. Voir également Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. IV, chapitre 24.

Conclusion

Entre le I^{er}/VII et le X^e/XVI^e siècle, l'islam s'est implanté dans de vastes régions d'Afrique. Sa diffusion n'a pas été un processus uniforme et linéaire car les méthodes, les moyens et les agents ont varié selon les régions. On peut néanmoins dégager les caractéristiques suivantes :

La conquête arabe de l'Égypte et de l'Afrique du Nord. Bien qu'il n'y eût pas conversion forcée des autochtones coptes et berbères, cette conquête n'en créa pas moins les conditions économiques et sociales qui, à terme, amenèrent la majorité de la population locale à embrasser l'islam.

Les activités commerciales des musulmans, c'est-à-dire d'abord les échanges avec des contrées lointaines, puis dans la région elle-même, ont favorisé l'islamisation d'une bonne partie de l'Afrique tropicale. Les premiers agents de l'islam furent des marchands d'origine arabe (venant d'Arabie pour la plupart, à l'est), persane (dans la même région) et berbère (à l'ouest). A partir du V^e/XI^e siècle, la relève fut assurée par des Africains convertis (Soninke, Malinke, Fulbe, Kānembu, Hawsa, etc.).

Les prédicateurs furent les premiers à introduire l'islam parmi les Somali alors que, dans d'autres régions, ils ont contribué à approfondir la foi de peuples déjà convertis (Afrique occidentale et Soudan oriental) et à répandre l'islam dans le sillage des marchands.

Au Soudan nilotique, l'islam a pénétré avec les nomades arabes et, en Somalie, ce sont les migrations de certains groupes vers le sud qui ont contribué à répandre la nouvelle foi parmi d'autres groupes.

En Afrique du Nord, en Nubie et en Éthiopie, les immigrants musulmans se sont heurtés à une religion monothéiste rivale, le christianisme. Dans ces régions, la résistance des chrétiens à l'islam a varié selon la situation politique et sociale locale. Au Maghreb, où les chrétiens ne représentaient qu'une minorité (essentiellement d'origine étrangère ou métissée), l'islamisation a été plus complète et le christianisme a disparu au V^e/XI^e siècle. En Égypte, le processus a été plus lent et ne s'est accéléré que sous les Fatimides; l'islamisation n'a jamais été totale, puisque 10 % environ des Égyptiens appartiennent encore à l'Église copte.

En Nubie chrétienne, en revanche, l'influence de l'islam est restée minime jusqu'à la fin du VII^e/XIII^e siècle; mais, au cours des deux siècles suivants, le christianisme a été progressivement supplanté par l'islam. Il n'y a que dans les montagnes éthiopiennes que les chrétiens ont pu résister. Ni la pénétration pacifique des marchands musulmans ni les campagnes militaires des États islamiques implantés au sud du plateau n'ont ébranlé la fidélité des Éthiopiens à la foi de leurs pères. Bien qu'il soit sorti vainqueur de cette lutte séculaire, le christianisme éthiopien demeure un avant-poste isolé dans l'océan de l'islam.