

L'Islam en tant que système social en Afrique depuis le VII^e siècle

Zakari Dramani-Issifou

L'islam comme religion et donc élément de culture spirituelle et sociale constitue aujourd'hui l'un des aspects fondamentaux de la civilisation africaine à tel point que bien souvent, dans l'esprit d'un grand nombre d'habitants de ce continent, l'islam et l'Afrique ne font qu'un ! La religion musulmane et l'Afrique sont en effet de vieilles connaissances. Avant l'hégire, déjà, certains compagnons et convertis avaient, sur ordre du Prophète, trouvé refuge en Éthiopie, auprès du souverain d'Axum. Cette petite communauté de réfugiés, qui comptait des parents de Muḥammad et certains des premiers convertis mecquois à l'islam, fut reçue très généreusement par le souverain axumite. Huit ans à peine après la mort du Prophète, l'islam prenait fortement pied en Égypte ; la conquête du nord du continent s'achevait durant le siècle suivant.

L'islam était porté par un peuple — les Arabes — dépositaire, avant lui, de formes de vie culturelle variées, nées dans le désert et dans les villes et qu'avaient tenté d'influencer les Byzantins, les Persans, les chrétiens et les juifs. La propagande de l'islam s'effectuait dans une langue dans laquelle Dieu avait « transmis Sa parole » ; elle s'accompagnait, au-delà de la fierté linguistique¹, de la certitude d'avoir unifié une culture arabe. L'islam pouvait donc être porteur d'un triomphalisme culturel générateur de conflits avec d'autres cultures propres à d'autres types de sociétés. Les cultures et sociétés pré-islamiques dominées par l'islam au Proche-Orient se sont imposées par leur héritage écrit en particulier.

1. Il faut, pour bien mesurer les conséquences culturelles de cette sublimation de la langue arabe, se souvenir de l'immense effort accompli au III^e/IX^e siècle pour traduire en arabe tout ce qui comptait dans les cultures préislamiques. Cet effort n'est pas sans rappeler celui qu'ont effectué les chrétiens de langue latine trois ou quatre siècles plus tôt.

Il est inutile d'y revenir ici. Le cas des cultures et des sociétés africaines est plus délicat à traiter. Comme dans bien d'autres cas, la transmission orale de leurs savoirs, le caractère implicite de leur vie culturelle, ancienne et riche, font que les témoignages sur elles relèvent souvent de sources externes; en l'occurrence de l'historiographie arabe entachée de préjugés et de présupposés idéologiques qu'il faut détecter et expliciter. Sinon, une fois de plus, l'histoire de l'Afrique risque de passer pour une histoire sans originalité propre, d'apparaître pour de longues périodes comme une «histoire-objet», celle d'une terre qu'on conquiert, qu'on exploite, qu'on civilise. En effet, faute de posséder comme les Proche-Orientaux, les Éthiopiens, un livre garantissant une révélation divine, les Africains noirs et leur religion sont, au départ, classés parmi les peuples sans religion respectable, incapables d'accéder au statut de «protégés» de l'islam, donc peu susceptibles de posséder langues et cultures respectables².

L'islam, les peuples africains et leurs cultures

L'islam se réclame d'une unité profonde qui n'exclut pas théoriquement les diversités culturelles. Il affirme avec force l'unité du genre humain et reconnaît à tous les hommes une nature identique, créée par Dieu. Ils appartiennent tous à la «race» adamique à qui Dieu a octroyé dans la prééternité le «pacte primordial». A ce niveau de généralité théorique, l'unité profonde de l'islam ne pouvait poser de problèmes aux Africains. Il en a posé au contraire de très graves aux Égyptiens chrétiens, aux Éthiopiens, comme, en général, aux monothéistes chrétiens et juifs. La sourate dite «de la table servie³» établit une continuité historique après Abraham, entre Moïse, Jésus et Muḥammad, trois messagers d'un Dieu unique. Les humains, qui ont reçu le message des deux premiers prophètes, n'ont pas su y rester fidèles; la rigueur imposée par le troisième quant à l'observance des ordres divins s'explique à la fois par la tendance des hommes à l'infidélité et par le fait que la révélation muhammadienne est, historiquement, la dernière.

Sous l'unité, aisée à concevoir et à accepter, sauf pour les chrétiens et les juifs, apparaît un deuxième niveau de contact avec l'islam: celui de l'observance des signes d'appartenance à la communauté musulmane, et par conséquent d'une condamnation possible de formes de vie religieuse autres que celles qu'exige le Coran. Les obligations sont bien connues: elles se résument dans cinq «piliers» fondamentaux: la *shahāda* ou profession de foi s'exprimant dans l'expression «Il n'y a pas d'autre divinité qu'Allāh et

2. Cette question est d'importance pour avoir été l'un des problèmes les plus passionnément débattus au colloque arabo-africain organisé à Dakar du 9 au 14 avril 1984 par l'Institut culturel africain (ICA) et l'Organisation arabe pour l'éducation, la culture et les sciences (ALECSO, sigle anglais) sur le thème des «relations entre les langues africaines et la langue arabe». Les conclusions générales de ce colloque établissent qu'aucune langue africaine n'a subi de préjudice de quelque nature que ce soit dans ses rapports avec la langue arabe. Nous ne partageons pas du tout cette vision des choses.

3. Sourate V.

Muhammad est son prophète » ; la *ṣalāt* ou prière rituelle, cinq fois par jour ; le jeûne du *ramadān*, un mois par an ; la *zakāt* ou aumône légale, qui assure l'entretien des pauvres et des orphelins ; enfin, le *hadj̄j̄* ou le pèlerinage à La Mecque, une fois au cours de sa vie et à condition d'en avoir les moyens. L'unité dans la foi et dans la pratique religieuse, l'entraide fraternelle entre les croyants, tous « frères », l'hospitalité, la justice qui découlent de ce sens de la communauté ne posent pas non plus théoriquement de problèmes graves. L'idéal social des fidèles musulmans se veut adapté aux forces de la nature humaine en pratiquant l'entraide, l'hospitalité, la générosité, la fidélité aux engagements pris envers les membres de la communauté (*umma*) d'abord, mais envers toutes les autres communautés ensuite, et la modération des désirs. Au-delà, cet idéal offre, à travers le *dj̄hād*⁴ (la guerre sainte, par extension) et le sacrifice de la vie, l'occasion de se dépasser soi-même. Ainsi s'exprime la profonde unité qui caractérise l'islam et lui donne sa physionomie propre. Cet esprit de communauté rencontre, à l'évidence, des traditions africaines profondes d'organisation de la société. Les textes musulmans rejoignent le non-dit africain : dans le *hadīth* de Gabriel, al-Bukhārī rapportait que l'islam c'est aussi « donner à manger (aux affamés) et donner le salut de paix (*salām*) à ceux que l'on connaît comme à ceux que l'on ne connaît pas⁵ » ; ou bien encore : « Aucun de vous ne devient véritablement croyant s'il ne désire pour son frère (musulman) ce qu'il désire pour lui-même⁶. » Cependant, cette unité coexiste avec une réelle personnalisation de la responsabilité morale ; personne ne peut se voir imputer la faute d'un autre ; chacun doit répondre de ses propres actes. Ainsi, le sens de la communauté, le sentiment de faire partie d'un tout, s'unissent comme dialectiquement au souci de son propre destin et de ses propres obligations. Le croyant est conscient d'être en rapport personnel avec Dieu qui lui demandera des comptes.

Il faut dès lors remarquer que l'entrée dans l'islam est un acte individuel ; pour être responsable, il doit être libre : la contrainte morale et physique est interdite par le Coran. Mais cette entrée est irréversible : c'est une conversion « sociale », qui marque l'insertion dans une communauté d'un type nouveau et la rupture avec d'autres types de communautés socio-culturelles. Ici s'ouvre un débat fondamental pour les relations du monde musulman avec les sociétés et les cultures de l'Afrique. Les situations historiques sont certainement variées, dans le temps et dans l'espace. On ne pouvait, au départ, contraindre un Africain de religion différente à adhérer à l'islam ; cependant, son statut religieux — sans Livre — en faisait un dépendant de plein droit et sans aucune protection à l'égard de la communauté musulmane.

Nous avons ainsi glissé vers un troisième niveau de contacts, beaucoup plus dramatique : celui du droit. Près de trois siècles ont été nécessaires pour

4. *Dj̄hād* signifie effectivement « effort tendu vers un but déterminé ». Voir chapitre 2 du présent volume.

5. Al-Bukhārī, 1978, vol. 2, p. 37.

6. Al-Nawāwī, 1951, p. 21, 33, 36, 42 et 43.

que s'établissent, dans le monde musulman, des règles juridiques conformes au Coran et à l'enseignement du Prophète — *sunna*; ces règles devaient permettre de rassembler « l'ensemble des dits, des comportements, des façons de manger, de boire, de se vêtir, de s'acquitter de ses devoirs religieux, de traiter les croyants et les infidèles⁷ ». La loi — *shari'a* — rassemble les prescriptions coraniques⁸, complétées par les interdictions et précisions contenues dans le droit — *fiqh*. Quatre écoles ont interprété le droit selon des modalités variables et dans un esprit plus ou moins littéral, plus ou moins rigoriste. L'un des éléments intéressants du débat sur les relations de l'islam avec les sociétés africaines est que les écoles juridiques auxquelles les Africains ont eu affaire n'ont pas été les mêmes à l'ouest et à l'est du continent. L'ouest, du Maghreb à l'Afrique occidentale, a profondément et presque exclusivement été marqué par le malikisme. Plus formaliste, surtout après ses triomphes du V^e/XI^e siècle, que certaines autres écoles juridiques, le malikisme, uni au sunnisme, est porté à un fort degré d'intransigeance par les juristes [*fukahā'*], dont le rôle est capital, en particulier du V^e/XI^e au X^e/XVI^e siècle. A l'est, le chafisme, fortement implanté en Égypte et plus libéral, a concerné largement la Corne de l'Afrique et la côte orientale. Beaucoup de nuances et de différences, probablement, s'expliquent par là.

Il faut enfin ajouter que le V^e/XI^e siècle a connu un double mouvement, dont la contradiction n'est qu'apparente. D'une part, le raidissement, à partir du moment où les Turcs dominent à Bagdad, d'un sunnisme enfin triomphant et disposé à uniformiser par la loi l'autorité de l'État et l'enseignement, ainsi que l'observance musulmane unitaire; d'autre part, la réapparition de courants mystiques — soufis — longtemps combattus, qui cherchent à exprimer le sentiment religieux dans l'ascèse et le refus du monde. Le Maghreb a d'abord assuré un accueil chaleureux à ces mystiques⁹. Au VI^e/XII^e siècle naquirent des couvents, des confréries, dont la première fut la *Ḳadiriyya* rattachée à Bagdad; au Maroc, celle de la *shādhiliyya* fut popularisée par al-Djazīlī au IX^e/XV^e siècle, qui joua un rôle politique et religieux. L'une et l'autre de ces deux tendances du V^e/XI^e siècle ont eu des répercussions profondes sur les relations de l'islam avec les sociétés africaines. La première, reprise en compte par le malikisme, a rendu plus intransigente la communauté musulmane en face des traditions culturelles africaines. L'autre a répandu, avec grand succès, le culte des saints hommes, porteurs d'une bénédiction [*baraka*] égale à celle que les *ḥādīdjī* rapportent du pèlerinage, au besoin guérisseurs et devins, et prêts, à ce titre, à islamiser certains aspects très anciens de la vie quotidienne des Africains. Aux yeux des gens simples, toujours prêts à croire aux miracles, les saints et les marabouts semblent plus accessibles que le dieu majestueux et lointain de l'islam. Chose plus

7. R. Blachère, 1966, p. 92.

8. Les conditions juridiques de la vie de l'individu musulman dans sa communauté sont définies par les *mu'āwalāt* coraniques. Il s'agit surtout des sourates II, IV et V et de près de 500 versets.

9. Selon H. Massé, 1966, p. 175: « En nul autre pays musulman peut-être le culte des saints n'a été poussé plus loin; l'on peut dire sans hésitation qu'il constitue l'unique religion des ruraux et surtout des femmes avec accompagnement de rites animistes et naturistes. »

importante encore, le culte des saints locaux élimine parfois l'obligation du pèlerinage à La Mecque et recouvre très souvent un culte précédent. Ainsi s'est développé, au Maghreb d'abord, puis surtout après le XI^e/XVII^e siècle en Afrique occidentale, le personnage du marabout¹⁰, figure sociale dominante de l'Islam occidental.

Ainsi, le développement de la loi musulmane, sa prise en charge par des spécialistes appuyés par l'État, l'essor du mouvement mystique concernent-ils beaucoup plus intimement la vie des sociétés africaines que la foi ou la simple observance. Sur ces terrains doctrinaux, la rencontre n'allait pas être aussi aisée que sur les précédents. Le danger était, ici, de confondre les normes de la vie sociale proche-orientale et la foi musulmane.

Une quatrième dimension risquait d'apparaître: celle du mimétisme culturel à l'égard du modèle arabe. Celle donc de la renonciation aux traditions culturelles africaines et du ralliement total aux valeurs du monde arabe, que celles-ci fussent considérées comme enviables et supérieures ou qu'elles fussent imposées. Cette fois, la confusion pouvait s'établir entre arabisation et islamisation.

On peut le mesurer, avant même d'entrer dans l'analyse de ce qu'a été l'implantation en Afrique de l'Islam comme système social; il s'agit d'une rencontre entre peuples, cultures et sociétés de traditions différentes, d'une rencontre dont les résultats dépendent de la capacité des uns et des autres de séparer ou non le simplement culturel du globalement religieux, en définitive de la perméabilité des sociétés et des cultures africaines, nullement passives, aux influences nouvelles venues d'Orient¹¹. Ce qui revient à dire aussi que toute approche de l'Islam en tant que système social passe par les phénomènes de l'islamisation et de la conquête, de la rencontre des peuples. La coexistence géographique rendait inévitable le dialogue entre musulmans de diverses origines et entre musulmans et non-musulmans, par la définition d'un espace islamique à l'intérieur duquel on en arrive à la problématique suivante: y a-t-il une unité ou pas, au sens monolithique du terme, ou unité avec diversité?

Une période de coexistence aisée: V^e/XI^e siècle

On prend trop souvent appui sur l'opiniâtre lutte menée par les Berbères contre certaines des formes de l'islamisation¹² pour dire qu'en Afrique

10. Le mot n'a pas le même sens au Maghreb et en Afrique noire. Dans le premier cas, il s'applique à la fois au saint personnage fondateur de confrérie et à son tombeau; en Afrique subsaharienne, il désigne tout personnage plus ou moins versé dans la connaissance du Coran et d'autres textes sacrés et qui se sert de ces connaissances pour jouer l'intercesseur entre le croyant et Dieu, tout en puisant dans le fond divinatoire traditionnel et dans la pratique des talismans. Aux yeux du public, il est savant au sens religieux du terme, magicien et guérisseur.

11. Beaucoup d'hypothèses et d'essais ont été construits sur ce thème. On a cherché à savoir s'il n'existait pas un Islam noir. C'est peut-être oublier la puissance unitaire de la religion en cause et insister plus sur les aspects sociologiques de son intégration au monde que sur l'aspect métaphysique et théologique des choses. Le point de vue très clair adopté dans ce volume — système social — semble mieux rendre compte, dans l'état actuel de la recherche, des conclusions que l'on peut aujourd'hui apporter.

12. Voir chapitre 3 ci-dessus.

noire, la conquête a été violente. En fait, les Arabes se sont souvent arrêtés, dans leur progression vers le sud, lorsqu'apparaisaient des résistances trop difficiles à vaincre dans des contextes historiques et politiques inconnus, mal connus ou difficilement maîtrisables : ainsi de leurs poussées, très limitées, vers la Nubie, vers le Fezzān et le Kawār, vers le Sūs et le Sahara occidental¹³. Dans ces régions, les dirigeants de l'empire ont appliqué la même politique qu'au nord des Pyrénées ou en Asie centrale : conscients des dangers que comporteraient des défaites militaires massives, ils se sont contentés d'expéditions de sondage confiées à des groupes restreints. Malgré le ton triomphaliste donné, après coup, au récit de certaines de ces poussées, elles n'ont pas été suivies de grands effets et leurs résultats sont le plus souvent des compromis, assurant sans danger la fourniture d'esclaves aux musulmans¹⁴ mais garantissant la paix aux populations du Sud. L'islamisation du nord du continent, en Égypte et au Maghreb, a pris des formes, sur le long terme, qui sont examinées dans d'autres chapitres de ce volume¹⁵.

En fait, la pénétration de l'Islam vers le monde noir revêt des aspects très complexes essentiellement non violents pendant cette première période, comme le montrent beaucoup de travaux récents¹⁶ : les Berbères du désert, dans la mesure où ils adhéraient à l'islam, les marchands ibadites ou sufrites, les représentants des intérêts fatimides ont joué des rôles différents, mais sans violence notable. Même sur les méthodes employées par les Almoravides à l'égard des peuples noirs à la fin de cette première époque, les opinions divergent. On a sans doute eu trop tendance à se fier à la littérature historique, tout entière d'origine arabe et arabo-berbère et fortement marquée du sceau de la victoire des croyants sur les infidèles, fussent-ils « gens du Livre », et à la mise en valeur de quelques héros, dont le plus populaire et le plus porteur de mythes demeure 'Uḡba ibn Nāfi^c.

Cette situation est à l'origine d'un débat sourd et subtil où les présupposés idéologiques de nature différente ne sont pas absents. Il oppose deux tendances dans l'explication, plutôt dans l'interprétation historique de la conversion de l'Afrique méditerranéenne à l'islam. D'une manière générale, les historiens orientaux et moyen-orientaux, arabes ou non, ceux des régions africaines culturellement influencées par le Moyen-Orient (Égypte, Soudan, Libye et Tunisie), et ceux du reste du Maghreb et qui sont de surcroît islamisants, acceptent mal ou rejettent sans nuances la thèse de

13. Voir chapitre 3 ci-dessus.

14. Environ 500 esclaves par an, livrés à Assouan par le roi de Nubie ; 360 — chiffre symbolique — livrés par le Fezzān et par le Kawār (Ibn 'Abd al-Ḥakam, 1947, p.63) : soit au total environ 1 300 à 1 500 esclaves par an.

15. Voir chapitres 3 ci-dessus, 7 et 9 ci-après.

16. Voir chapitre 3 ci-dessus et T. Lewicki, 1981 ; D. C. Conrad et H. J. Fisher, 1982, 1983. Ces auteurs ont essayé de démontrer que la geste almoravide n'avait pas eu la violence qu'on lui a attribuée jusqu'à maintenant. Voir Z. Dramani-Issifou, 1983*b* ; « Les relations historiques entre la langue arabe et les langues africaines », communication au colloque arabo-africain de Dakar (voir note 2 du présent chapitre). Dans cette communication, voir surtout les notes 11 et 26. Voir également A. R. Ba, 1984.

la conquête arabe comme préliminaire à la conversion des populations. A l'appui de leur point de vue, ils avancent l'argument selon lequel l'islam n'admet pas les conversions forcées. Les autres historiens africanistes, presque tous spécialistes comme les premiers des questions musulmanes et de l'expansion de l'islam, se partagent entre ceux qui appuient leurs analyses sur le phénomène de la conquête et ceux qui en acceptent le fait tout en le ramenant à ses justes proportions historiques, dans la perspective de la longue durée. Ces derniers se rencontrent parmi les Occidentaux, les Africains subsahariens et à un très faible degré chez les Maghrébins (Maroc surtout) berbérisants. Simple querelle d'écoles? Nous ne le pensons pas et croyons que ce débat est important pour la compréhension de l'ensemble des faits humains — sociaux et culturels — mettant en rapport les Arabes et les peuples de l'Afrique. En somme, nous pensons que la rencontre entre ces peuples a d'abord été une question plus politique et économique que religieuse.

En fait, pendant ces premiers siècles, le monde musulman a des préoccupations très différentes au nord du Sahara d'une part, au sud de ce désert et en Afrique orientale, d'autre part.

Dans le premier cas, l'importance stratégique est immense, à la fois comme tremplin pour la poursuite de l'expansion, en direction de l'Espagne, des îles méditerranéennes et de l'Italie, et comme bastion à défendre contre tout retour offensif des chrétiens, toujours menaçants.

L'Égypte, dans cette double perspective, occupe une position d'importance mondiale que les Byzantins connaissent bien; il faut à tout prix la garder à la « Maison de l'islam » [*Dār al-islām*] et amener ses habitants, par les moyens les plus divers, à ne pas rompre l'accord obtenu d'eux au moment de l'installation des troupes arabes. Ici, l'organisation fortement structurée de la communauté islamique s'impose; les chrétiens et les juifs doivent s'y intégrer comme *dhimmī*.

Les Berbères ont occupé en quelques siècles des espaces immenses, de l'Atlantique au Nil; ils les parcourent et les contrôlent grâce au dromadaire. Ils y mènent des formes de vie très variées, allant de la sédentarité totale au nomadisme complet¹⁷. Au nord du continent, il leur est imposé de se plier, eux aussi, aux nécessités guerrières, donc politiques, du *Dār al-islām*; si l'orthodoxie s'efforce d'éradiquer les traces dangereuses — et du reste durables — de syncrétisme religieux, elle laisse aux Berbères une certaine forme d'originalité dans l'Islam et une certaine autonomie linguistique, et tolère longtemps des traditions qui ne touchent pas à l'essentiel de la vie musulmane. Un exemple frappant est donné à propos d'Ibn Tūmart par Ibn *Khaldūn*: « Il se plaisait à fréquenter les mosquées et, dans sa jeunesse, il reçut le surnom d'Asafu, c'est-à-dire de clarté, à cause du grand nombre de bougies qu'il avait l'habitude d'allumer¹⁸. » Ibn *Khaldūn* respectait ainsi une vieille tradition berbère des lumières à laquelle saint Augustin fait,

17. Voir chapitre 9 ci-après.

18. Ibn *Khaldūn*, 1925-1926, vol. II, p. 163.

lui aussi, allusion¹⁹. D'autres exemples, plus profonds, du maintien de ces pratiques, peuvent être cités. Dans certaines *ḵabīla* des Aurès (Awrās), de la grande Kabylie, du Nil et de l'Atlas, les Berbères conservèrent leur langue et leurs coutumes, source de leur originalité. Par exemple, l'existence du droit coutumier et de l'organisation judiciaire non coraniques sont des caractéristiques du droit berbère illustré par le serment collectif à mode de preuve, les règlements et tarifs de pénalités connus sous le nom de *lkānūn* (*kānūn*), la justice rendue par des juges-arbitres ou par des assemblées de villages. Ces coutumes n'entraient pas en conflit avec le droit coranique. Peut-être ont-elles constitué un élément de résistance aux progrès du sunnisme-malikisme uniformisateur à l'époque almoravide²⁰; on retrouve, en tout cas, l'écho de ces particularités dans l'organisation du monde almohade. Au prix de cette relative liberté²¹, les Berbères du Nord ont admis leur intégration et accordé leur concours militaire, même si celui-ci était parfois l'objet de marchandages entre princes rivaux, en particulier aux IV^e/X^e et V^e/XI^e siècles. Après les grands affrontements du II^e/VIII^e siècle, l'intégration territoriale et politique des Berbères du Nord est à peu près assurée; elle est vitale pour le monde musulman²².

Au sud des Atlas et du côté de l'Afrique orientale, aucun danger pressant n'impose des politiques comparables. La masse des Berbères nomades, à l'ouest, adhère plus ou moins rapidement à l'islam. Les sources arabes demeurent floues sur ce point. Même Ibn *Khaldūn* se contredit; il dit, d'une part, que les Lamtūna « embrassèrent l'islamisme quelque temps après la conquête de l'Espagne par les Arabes²³ » et ailleurs, qu'ils se convertirent « dans le troisième siècle de l'hégire²⁴ ». On retiendra, dans l'état actuel des recherches, avec T. Lewicki, que l'islamisation des Berbères en contact avec les Noirs débute durant les années 117/735-122/740. C'était un début, car dans la même décennie, des Berbères massūfa se montraient réfractaires à l'islam²⁵. Ici donc, nulle hâte, nulle pression vers l'intégration: au VIII^e/XIV^e siècle encore, Ibn Baṭṭūṭa note que, sur plus d'un point, les traditions sociales des Berbères du désert, très choquantes pour lui chez les musulmans, sont demeurées intactes: le droit musulman n'est pas strictement respecté, encore moins les règles du mariage et les principes arabes de la pudeur²⁶.

A fortiori, les musulmans se montrent-ils prudents lorsqu'ils abordent les régions du continent où se trouvent des peuples à forte cohérence

19. Pour la condamnation des repas funéraires dans le cimetière avec bougies, voir J.-P. Migne (dir. publ.), 1844-1864, vol. 33, p. 91.

20. L'école malikite considère *al-ʿamal* [usages coutumiers] comme un des principes juridiques. Le recours à la coutume est possible quand elle n'est pas en opposition avec l'islam: c'est alors grâce au malikisme que les coutumes berbères ont été reconnues en Afrique du Nord.

21. Voir chapitres 3 ci-dessus et 9 ci-après.

22. Voir chapitres 3 ci-dessus et 9 ci-après.

23. Ibn *Khaldūn*, 1925-1926, vol. II, p. 65.

24. *Ibid.*, p. 67.

25. Voir chapitres 3 ci-dessus et 11 ci-après.

26. J.-L. Moreau, 1982, p. 99.

culturelle et sociale — même si cette cohérence apparaît insolite à plus d'un auteur arabe — et où existent, contrairement à ce que l'on a longtemps pensé et écrit, des États anciens et aussi forts que ceux que l'on rencontre au même moment en Afrique du Nord ou en Europe occidentale. Le monde des Soninke, à l'ouest, celui des Zaghāwa ou des Kānembu au centre, celui des bantuphones à l'est, ont surpris les musulmans qui en ont, très vite, donné d'importantes descriptions ethnographiques. Ils n'ont pas cherché à les convertir, encore moins à leur faire abandonner leurs pratiques religieuses, culturelles et sociales avant le VI^e/XII^e siècle. Ils se sont contentés longtemps d'une coexistence marchande, avantageuse pour eux, de relations le plus souvent cordiales avec les princes et les marchands noirs. Cette politique, au demeurant, n'a pas été infructueuse, même du point de vue religieux. On commence à mieux connaître les formes de la conversion, au IV^e/X^e siècle probablement, de princes et de marchands dans la vallée du Sénégal²⁷. On connaît bien aussi le cas de Gao. L'historien Ibn al-Ṣaghīr écrit en 290/902-903 une chronique sur les imams rustumides de Tāhert. Il y mentionne qu'entre 159/776 et 166/783 existaient des relations commerciales entre Tāhert et Gao, dont le souverain se donnait pour musulman²⁸.

Au Kānem, le passage des souverains à l'islam a eu lieu, au cours du V^e/XI^e siècle probablement, avant même le changement de dynastie qui a amené Ḥummay (478/1085-490/1097 au pouvoir²⁹; peut-être ce dernier est-il simplement responsable de l'introduction du sunnisme, contemporaine, dans ce cas, de celle que réalisaient alors les Almoravides, plus à l'ouest. Il est vraisemblable que le commerce a, dans la région du Tchad, joué un rôle important dans la progression de l'islam vers le sud. D'une certaine manière, se convertir était un moyen de se protéger contre la vente esclavagiste, forte sur l'axe entre le lac Tchad et la Méditerranée, à en croire al-Ya'qūbī³⁰ dès le III^e/IX^e siècle. Voici un aspect de transformation sociale des sociétés africaines pour l'islam un peu imprévu, mais certainement important³¹. Il n'a probablement pas joué le même rôle, à ce moment, en Afrique orientale, tant avait dû être ralentie la vente des esclaves zandj, à la suite de la révolte qui porte leur nom et qui a ravagé l'Iraq au III^e/IX^e siècle³². Nous n'avons pas, pour le moment, d'informations aussi sûres sur cette période pour la côte orientale de l'Afrique et pour Madagascar que pour l'Afrique occidentale et australe, en dehors de descriptions intéressantes comme celle d'al-Mas'ūdī.

27. Voir chapitres 3 ci-dessus et 13 ci-après.

28. J. M. Cuoq, 1975, p.55-56; chapitre 3 ci-dessus; T. Lewicki, 1962, p.515; Z. Dramani-Issifou, 1982, p.162-164.

29. D. Lange, 1977, p.99.

30. J. M. Cuoq, 1975, p.48-49.

31. Le constat est, pour la région tchadienne, d'un grand intérêt historique, à en croire la persistance des mentions apportées par les sources, jusqu'à l'époque moderne, des ventes d'esclaves depuis les régions d'Afrique centrale.

32. Voir chapitres 1 ci-dessus et 26 ci-après.

Ainsi, sans guerres, sans prosélytisme violent, l'islam a-t-il marqué des points, en terre d'Afrique, avant le VI^e/XII^e siècle³³. Ces avancées sont sans rapport décisif avec le *Dār al-islām*; elles ne sont pas irréversibles; elles tiennent beaucoup plus compte des princes et des marchands que des cultivateurs. Du moins avant les grands efforts d'extension du *Dār al-islām* qui vont se développer à partir du V^e/XI^e siècle, certaines positions importantes sont-elles acquises. La coexistence a eu des résultats plus brillants qu'il n'y paraît, même si elle s'accompagne de compromis importants. Souvent, on se contente d'une conversion assez formelle du prince: l'anecdote relative à la conversion d'un roi de Mallal, plusieurs fois citée par les auteurs arabes, en dit long sur ce point³⁴; on apprendra plus tard avec quelque surprise que le *mansa* du Mali, lors du pèlerinage, a montré, au Caire, une bien superficielle connaissance des règles de vie musulmane³⁵. S'il en est ainsi des princes qui ne vont pas tarder à susciter la critique des pieux juristes pour leur « faux islam », qu'en est-il des commerçants « convertis » à l'occasion d'un échange rapide, fidèles associés mais probablement musulmans un peu superficiels? Quant au monde rural, il n'a pas été question de toucher à ses croyances et à ses pratiques: ce serait désorganiser toute la société et ses formes de production. On ne peut du reste exclure que, de même qu'un roi du Kongo devant le christianisme à la fin du XV^e siècle, les souverains qui se convertissaient à l'islam y aient trouvé un avantage très décisif: rompre avec les obligations nombreuses que comportait l'exercice du pouvoir en Afrique et dont des contrepouvoirs organisés contrôlaient l'exécution, et ne pas partager avec les dépendants les avantages de la nouvelle croyance. L'islam a pu, jusqu'à un certain point, tant que des contrepoids religieux forts ne sont pas apparus au sud du Sahara, exalter les anciens pouvoirs jusqu'à l'autorité monarchique: la question mériterait d'être sérieusement étudiée.

D'autres types de compromis, encore plus importants, apparaissent à travers les sources arabes. C'est un lieu commun souvent répété que l'or disparut lorsque les producteurs se convertirent à l'islam. Il s'agit là d'une éventualité aussi désastreuse pour le Nord, client, que pour les rois, intermédiaires. Les musulmans ne cherchèrent pas à convertir les producteurs d'or; ils étaient cependant nombreux³⁶. Au VIII^e/XIV^e siècle, on songe à donner une apparence légale à cette situation exorbitante: al-^cUmarī explique

33. L'ensemble des problèmes que posent d'une manière générale les relations entre les populations d'Afrique méditerranéenne, du Sahara et de l'Afrique soudanaise (chronologie, nature de ces relations, formation étatique, etc.) ont été soulevés et discutés à l'aide d'hypothèses pertinentes par bon nombre de chercheurs. Parmi les plus récents, on peut citer: T. Lewicki, 1976; J. Ki-Zerbo, 1978; J. Devisse, 1982; Z. Dramani-Issifou, 1982. Nous en avons sûrement omis beaucoup d'autres, mais nous attirons particulièrement l'attention du lecteur sur la qualité scientifique constructive des enquêtes de deux jeunes chercheurs sénégalais sur le Takrūr et sa problématique. Il s'agit de Y. Fall (1982), p. 199-216 et de A. R. Ba (1984), dans sa thèse sur le Takrūr.

34. J. M. Cuoq, 1975, p. 102 et 195-196. Voir aussi chapitre 3 ci-dessus.

35. Al-^cUmarī, dans: J. M. Cuoq, 1975, p. 273 et suiv.

36. Voir chapitre 14 ci-après.

que le *mansa* du Mali tolérait, dans son empire, l'« existence » de populations fidèles à la religion traditionnelle africaine, auxquelles il ne faisait pas payer la « taxe des infidèles », mais qu'il employait à extraire l'or dans les mines³⁷. On voit mal qu'il en ait été autrement jusqu'à une date rapprochée de nous. La raison fondamentale en est évidemment que la recherche et la production de l'or s'accompagnent de nombre d'opérations magiques et se relie à un réseau de croyances dont nous connaissons encore les traces³⁸.

Il n'en va pas autrement pour le fer et ceci est peut-être plus décisif encore que dans le cas de l'or. Dans beaucoup de zones, les récits relatifs au pouvoir associent étroitement les maîtres de la fonte et les forgerons à l'autorité royale. Le « forgeron » est un personnage relié, lui aussi, à la magie, à la puissance dangereuse des maîtres du fer; avec le temps, ce personnage est de plus en plus antithétique de celui du marabout; dès 1960, le savant soviétique D. A. Olderoqge avait souligné cette opposition et développé un raisonnement parallèle à celui qui précède³⁹.

Le marabout — ou plus simplement le porteur du droit musulman — doit éliminer l'influence du fondeur: c'est ce qu'a montré A. R. Ba dans sa thèse, *Le Takrūr des X^e et XI^e siècles*. L'islamisation en cours d'approfondissement, même si elle demeure urbaine et précaire, y aurait été accompagnée d'une rupture de l'alliance antérieure entre pouvoir royal et fondeurs. Ces derniers, d'abord écartés de toute influence politique et redoutés à cause de leur puissance magique et économique, se constituent peu à peu en un groupe isolé, progressivement frappé d'interdits, mais toujours craint. Ils ne sont pas rejetés de la vie économique, leur rôle étant essentiel. Au fur et à mesure naît autour d'eux la notion de caste; au XII^e/XVIII^e siècle, leur isolement religieux et social est très grand: le mépris qui les frappe est à la mesure de la peur qu'inspire leur puissance magique et leur réputation, venue de loin, d'hommes de pouvoir. Un tel exemple permet probablement de mesurer à quel point l'introduction du système social musulman est lente, longue, prudente en ses premières formes, quand elle rencontre des habitudes aussi enracinées; il permet peut-être de lire autrement le récit des affrontements entre Sumaoro, entouré de « mauvais forgerons païens », et Sunjata, qui est aussi maître du fer, mais ne cède plus aux pressions des adeptes de la religion traditionnelle africaine. D'où l'importance de la bataille théorique engagée autour de l'appartenance personnelle de Sunjata à l'Islam.

En définitive, les groupes de marchands musulmans installés au sud du désert ont accepté d'y vivre en communautés minoritaires, largement islamisées par les Africains mais nullement dominantes; elles ont admis, de la part des souverains autochtones, un traitement comparable à celui des minorités chrétiennes ou juives en terre d'Islam, redevances en moins probablement. Ainsi s'explique le succès des quartiers musulmans, proches des villes royales et souvent dotés de mosquées, mais d'où ne s'exerce aucune pression sur l'ensemble de la population.

37. Al-'Umarī, dans: J. M. Cuoq, 1975, p. 280-281.

38. J. Devisse, 1974.

39. D. A. Olderoqge, 1960, p. 17-18.

Les ibadites⁴⁰ ont, à l'évidence, joué un grand rôle pendant cette période. On peut être surpris de leur comportement si ouvert en face des *Sūdān* (Noirs), alors qu'ils manifestaient tant d'acrimonie à l'égard d'autres musulmans. Il faut sans doute voir là l'une des preuves de l'existence, pendant ces siècles, des relations entretenues par les Berbères sahariens avec les Noirs.

Les sources ibadites, récemment sorties de l'ombre où les avait tenues l'orthodoxie depuis des siècles⁴¹, rendent bien compte de l'ensemble de la situation. Elles apportent des exemples de réelle tolérance religieuse réciproque et d'une large compréhension — intolérable probablement du point de vue sunnite-malikite — envers les cultures africaines, imprégnées par la religion traditionnelle africaine et qualifiées de « païennes », et leurs pratiques sociales.

Les choses changent, partout, après le brillant IV^e/X^e siècle fatimide, si important pour l'Afrique, avec le triomphe, au V^e/XI^e siècle, de l'orthodoxie sunnite et l'apparition de phénomènes religieux beaucoup moins prêts à la tolérance, tels que le mouvement almoravide, au moins en ses aspects africains. Même en Afrique orientale, le VI^e/XII^e siècle va marquer un raidissement des comportements musulmans à l'égard des cultures et des sociétés africaines. S'ouvre ainsi une deuxième époque où l'Islam va, de plus en plus, s'efforcer d'uniformiser les modes de vie dans les terres qu'il contrôle.

Tensions sociales et culturelles liées au succès de l'Islam après le milieu du XI^e siècle

Les causes de tension

S'il fallait prendre au pied de la lettre le sens du *ḥadīth* qui dit que « les anges n'entrent pas dans une maison où il y a un chien », le contact Islam-peuples africains serait resté sans lendemain, tant les chiens, dans les sociétés africaines, sont un élément permanent de la vie domestique. Notons tout de même que l'Islam a lutté opiniâtement contre les formes excessives de la présence canine, en particulier contre la cynophagie.

Tout dépendait, en définitive, dans le domaine social, de la perméabilité des sociétés africaines à d'éventuels changements proposés ou imposés par l'Islam, puisque nul obstacle de principe n'existait à l'adoption de la croyance islamique en un dieu unique.

Les sociétés africaines noires dans lesquelles pénètre l'Islam sont rurales; elles ont des liens fonctionnels avec la terre et tous les éléments de leur environnement immédiat (le minéral, le végétal, l'air et l'eau). Dans ces cultures agraires, fondées sur l'oralité, on peut à la rigueur découvrir

40. Le fondateur de cette secte s'appelait 'Abdallāh ibn Abād; mais parce qu'on a adopté, depuis longtemps, la lecture Ibād (et ibadites), nous continuons de l'employer.

41. T. Lewicki, travaux divers (voir bibliographie), et voir chapitre 11 ci-après.

quelques analogies avec certains des aspects socio-culturels du monde arabe pré-islamique. Cela ne veut pas dire que les structures sociales du monde islamique ressemblent à celles de l'Afrique. Dans les sociétés africaines, la famille nucléaire — homme, femme, enfants — est inconnue en tant qu'élément autonome; la famille élargie, groupant les descendants d'un ancêtre commun soudés entre eux par des liens du sang et du sol, est l'élément de base, uni par une grande solidarité économique. L'histoire du bourgeoisement de ces groupes sociaux de base jusqu'aux limites de la segmentation, celle des formes de leur association en groupes plus larges reconnaissant un ancêtre commun — plus ou moins fictif — ou exploitant un territoire commun, n'a pas à être retracée ici. L'important est que ces communautés, quelle que soit leur taille, considèrent que leurs liens — même fictifs — sont religieux et qu'y participe la totalité des ancêtres, des vivants et des enfants à venir, dans une chaîne continue de générations, en liaison sacrée avec le sol, la brousse, la forêt et les eaux qui apportent la nourriture et auxquels il faut rendre des cultes. Ces structures socio-religieuses sont indissociables sans détruire tout leur équilibre de vie; elles se sentent solidaires grâce à une longue conscience historique d'un passé commun et par la lenteur des mutations qu'elles intègrent. A côté d'elles, d'autres sociétés plus complexes existent: celles où les conditions géo-économiques favorables ont permis d'accumuler des réserves autorisant l'entretien de catégories sociales spécialisées dans des tâches distinctes; les unes sont d'ordre socio-économique et assurent une croissante division du travail; d'autres sont socio-religieuses: elles maintiennent, par l'activité des magiciens, des devins, des guérisseurs et des intercesseurs entre visible et invisible, une cohésion de la société que menacerait, sans elles, la division du travail; d'autres encore représentent une organisation politique plus élaborée que dans les sociétés agraires pures. Dans tous les cas, cependant, l'homme africain conçoit toujours sa vision du monde comme un gigantesque affrontement de forces à conjurer ou à exploiter. Et selon la juste expression de Joseph Ki-Zerbo, « dans cet océan de flux dynamiques en conflit [l'homme] s'est fait poisson pour nager⁴² ». Sur deux trames différenciées, l'une plus urbaine, l'autre toujours rurale, les sociétés africaines se sont très diversement réalisées, selon qu'on était en savane ou en forêt, sédentaire ou nomade, agriculteur ou éleveur, chasseur-cueilleur ou membre d'une communauté urbaine. Très souvent, cependant, l'unité de la perception religieuse des rapports sociaux l'emporte sur les différences de réalisations matérielles; très souvent, le rôle de la mère et de la femme dans la transmission des biens demeure considérable. Les formes de vie demeurent très éloignées du clan et de la famille patrilinéaire des Arabes, avec lesquels le droit islamique est en concordance presque parfaite.

C'est bien sur ce terrain qu'apparaissent des tensions et des conflits, lorsque se fait pressante, surtout en Afrique occidentale, la pression des juristes musulmans qui aimeraient amener les Africains à suivre plus totalement un « modèle de société » supposé islamique par ces juristes, alors qu'il est peut-

42. J. Ki-Zerbo, 1978, p. 177.

être d'abord surtout proche-oriental. Cependant, les formes prises par ces tensions ont été très différentes selon les régions et les moments, en fonction aussi des types de rapports de force de tout ordre, et d'abord numérique, entre musulmans et non-musulmans, entre musulmans venus de l'Est et du Nord et musulmans africains. C'est donc d'une histoire riche et complexe qu'il s'agit, lorsqu'on essaie de mesurer la manière dont l'islam a, ou non, transformé les sociétés d'Afrique noire.

Lorsque les choses se passent dans une ville, il est loisible, probablement au IV^e/XV^e siècle comme aujourd'hui au Rwanda⁴³ d'abandonner toute référence aux anciennes solidarités rurales, de changer de nom, de se fondre dans une nouvelle communauté islamique qui satisfait à tous vos besoins, d'y fonder, le moment venu, une nouvelle famille sur des bases idéologiques nouvelles. Le changement de nom permet un passage élégant et simple, du point de vue social, de la communauté d'origine à la communauté musulmane⁴⁴. En Afrique sahélienne, ce passage semble avoir été aisé, mais il ne marque justement pas une rupture totale : un nom musulman fortement africanisé — Muḥammad devient parfois Mamadu, 'Alī devient Aliyu⁴⁵ — s'ajoute aux anciens noms africains : ceux-ci ne s'islamisent selon des codes très précis que sur le long terme. Il y a là une fusion lente, qu'il s'agisse des rois, des marchands ou de ruraux, encore après le VI^e/XII^e siècle. Il n'en va pas de même dans d'autres régions du continent où les ruptures onomastiques ont été massives et dramatiques⁴⁶. Bien entendu, les musulmans eux-mêmes sont divisés sur le comportement qu'il faut adopter en face des traditions socio-culturelles africaines. Les juristes venus du Nord, imbus de leur science et fiers de la société qu'ils représentent, ont tendance à voir dans les actes « non conformes » des sociétés noires les preuves de leur appartenance à un monde étranger à l'Islam et qu'il faut combattre ; les musulmans noirs, nés dans ces sociétés et cherchant à y vivre, parfois très minoritaires, tolérés et conviviaux, sont bien davantage portés à admettre que les pratiques des cultes africains ne constituent pas un obstacle réel à l'adhésion à l'islam ; ils peuvent aller très loin dans cette tolérance et leurs coreligionnaires venus du Nord les accusent volontiers de laxisme, de complicité, voire de trahison de l'islam. Ce sont cependant les seconds, non les premiers, qui ont assuré, on va le voir, les succès les plus durables de l'islam du VI^e/XII^e au X^e/XVI^e siècle.

L'intransigeance juridique, en effet, tend les situations à l'extrême lorsqu'il s'agit de modifier les règles matrilineaires de succession pour imposer les habitudes patrilineaires coraniques. Aucune étude complète ne montre encore les étapes de ce conflit, né certainement dès le V^e/XI^e siècle et dont on trouve la trace la plus célèbre dans la consultation d'al-Maghīlī dont

43. J. Kagabo, 1982.

44. En Somalie, ce changement a été total.

45. Ben Achour, 1985. Ce phénomène n'est pas particulier aux Africains noirs. Chez les Berbères, Muḥammad devient Ḥammū, Moḥa, Mūh, etc. ; Fāṭima devient Tāmū, Ṭīma, etc.

46. Exemples strictement comparables dans le cas de la conversion chrétienne, par exemple après 1930 au Rwanda-Burundi.

il sera question plus loin: l'auteur déclare que ceux qui, refusant la législation musulmane, procèdent à une transmission matrilineaire de l'héritage, ne sont pas musulmans⁴⁷. La pression, dans ce domaine, s'est d'abord exercée visiblement au niveau des détenteurs du pouvoir: les généalogies révèlent l'hésitation entre les deux modes de transmission⁴⁸.

C'est probablement au niveau de la conception de la propriété des biens que l'irréductibilité d'une société à l'autre s'est révélée la plus forte. Al-Bakrī montre bien, lorsqu'il parle des « décisions bizarres » de 'Abdallāh ibn Yāsīn⁴⁹ la répugnance d'un possédant individuel et individualiste devant les formes « socialisantes » d'égalité et de redistribution des biens que prétend imposer l'Almoravide. *A fortiori*, la communauté africaine des terres, du travail et des récoltes n'est-elle guère compréhensible pour des musulmans accoutumés à l'aventure de la richesse individuelle, familiale et urbaine. Une fois encore, la consultation d'al-Maghīlī pose, en termes difficiles, le problème de la propriété des biens et sa réponse est, une fois encore, radicale⁵⁰.

Plus bénignes en apparence, mais pas davantage suivies d'effets, sont les protestations contre les « mœurs africaines »: la trop grande liberté de comportement des femmes, l'absence du voile⁵¹, la nudité du corps des adolescents; les auteurs arabes ne peuvent que porter témoignage⁵² ou condamnation⁵³ des « scandales » qui ont offensé leur vue.

A tous ces niveaux de base de leurs organisations respectives et peu conciliables, les sociétés arabo-musulmanes et africaines, musulmanes ou non, n'ont pas trouvé, entre le VI^e/XII^e et le X^e/XVI^e siècle, de conciliation. Et elles ont sans doute parfois eu tendance à voir dans ces formes opposées de la vie sociale le signe d'une incompatibilité entre islam et religion traditionnelle africaine.

Le rôle joué par les souverains africains

Amis de l'islam ou musulmans dès le IV^e/X^e siècle au Takrūr, dès le VI^e/XII^e siècle au Mali par exemple, ils se sont, en général, assez facilement montrés satisfaits d'une division de l'espace et du travail qui leur assurait, dans les villes islamisées en tout ou en partie, les cadres d'administration dont ils avaient besoin, alors que le monde rural constituait une réserve inépuisable de main-d'œuvre agricole et servile qu'il n'était pas urgent de convertir. La pratique islamique paraît s'accommoder de cette situation: ne reconnaît-elle pas un territoire privilégié — *Dār al-islām* — à côté de celui qu'habitent des infidèles et des « païens » [*Dār al-kufr*, *Dār al-ḥarb*]? Se contentant de la conversion des princes, gage, à long terme, de la conver-

47. J. M. Cuoq, 1975, p. 424.

48. J. M. Cuoq, 1975, p. 344, par exemple.

49. Al-Bakrī, 1913, p. 319 et suiv.; voir chapitre 13 ci-après.

50. J. M. Cuoq, 1975, p. 410 et suiv.

51. Le port du voile n'est pas une obligation dans l'Islam, et le voile tel qu'il est compris dans certains pays musulmans n'est pas orthodoxe.

52. Ibn Baṭṭūṭa, dans: J. M. Cuoq, 1975, p. 311.

53. Al-Maghīlī, dans J. M. Cuoq, 1975, p. 431.

sion des masses, l'Islam a probablement adopté une attitude « pastorale » que l'on retrouve tout aussi bien dans l'Europe chrétienne des mêmes périodes⁵⁴.

Les souverains africains, même musulmans, n'ont pas été, c'est le moins qu'on puisse dire, des convertisseurs actifs. Pourtant, ce ne sont pas les tentatives d'intégration politique et sociale sur le modèle islamique qui ont manqué chez eux et chez leurs conseillers musulmans de l'Afrique subsaharienne. On va parfois jusqu'à les accuser de mimétisme culturel. On pense, par exemple, au *mansa* Kankū Mūsā revenant d'Orient avec l'architecte al-Sāhīlī, à l'*askiya* Muḥammad I^{er} ou au dynaste de Kano, Muḥammad Rumfa, tous deux faisant appel aux services du pieux juriconsulte tlemcénien al-Maghīlī ou à ceux de l'Égyptien al-Suyūfī, à l'empereur Mansa Sulaymān du Mali (742/1341-761/1360), ami du sultan marinide Abū 'Inān, qui attira chez lui des savants et des juriconsultes malikites. Beaucoup d'auteurs ont tendance à partager le sévère jugement d'al-Idrīsī : « Les érudits et les hommes supérieurs n'existent pratiquement pas chez eux, et leurs rois acquièrent tout ce qu'ils savent du gouvernement et de la justice par l'enseignement qu'ils reçoivent de certains visiteurs érudits du Nord⁵⁵. » C'est probablement oublier deux choses essentielles. La première est que ce jugement ne fait pas la part des choses et qu'il conforte l'idée, si dangereuse, que rien de ce qui est important n'est venu de l'Afrique elle-même, mais toujours de l'extérieur. D'autre part, et c'est plus grave encore, penser comme al-Idrīsī c'est oublier que les sociétés africaines avaient inventé, bien avant leur contact avec l'Islam, des formes d'organisation politique, que nous connaissons aujourd'hui de mieux en mieux, mais que musulmans et chrétiens ont ignorées pendant des siècles. Les formes d'exercice du pouvoir, fortement intégrées à la religiosité africaine, ne pouvaient être abandonnées sans que toute la société y consentît par une adhésion totale à l'islam : déjà évoquée, l'anecdote, que racontent différemment al-Bakrī et al-Dardjīnī, a trait à la conversion d'un roi du Mallal, au V^e/XI^e siècle⁵⁶. Celui-ci adopte l'islam, dans des conditions très dramatiques, après une longue sécheresse, pour obtenir du dieu des musulmans la pluie nécessaire à la vie de son peuple : ce faisant, il agit conformément au modèle africain du pouvoir. Le prix de la conversion était lourd : destruction de tous les instruments du culte ancestral, chasse aux magiciens, traditions séculaires ruinées. La réponse du peuple est inattendue : « Nous sommes tes serviteurs, ne change pas notre religion ! » On est dès lors en droit de se demander si les souverains noirs n'ont pas pris, dans la société musulmane, avec la croyance en un dieu unique, ce qui était commode et efficace pour l'administration de leur empire et si ces tentatives de « modernisation » ne constituent pas une succession de recherches d'équilibre entre les « pesanteurs » des traditions africaines préislamiques et les « exigences de la nouvelle religion ».

54. S'il ne faut pas abuser des comparaisons historiques, il est tout de même intéressant de noter que les méthodes de pénétration et d'installation du christianisme et de l'islam dans les sociétés « païennes » présentent parfois d'importantes analogies ; la violence chrétienne était cependant incomparablement plus grande, par exemple contre les Slaves et les Scandinaves.

55. B. Lewis, 1982, p. 61.

56. J. M. Cuoq, 1975, p. 102 et 195-196.

On peut, à l'aide de quelques exemples concrets, s'interroger sur la portée réelle de la politique royale d'intégration islamique.

Le VIII^e/XIV^e siècle est souvent considéré dans l'historiographie africaine au sud du Sahara comme étant celui de l'apogée de l'Empire malien, caractérisé par un développement économique remarquable, un rayonnement politique international fait de relations diplomatiques avec le Maroc et l'Égypte, mais surtout par une implantation décisive de l'islam. Un triomphe donc de la religion musulmane que souligne avec force Jean-Luc Moreau quand il écrit: « Avec l'empire du Mali, l'islam aura franchi au Soudan occidental une étape de plus: il aura été, au moins partiellement, à l'origine d'une société nouvelle⁵⁷. » Joseph Ki-Zerbo présente le *mansa* Mūsā comme un « musulman fervent [qui] relança l'expansion de l'islam⁵⁸ ».

Sans nier la sincérité de la foi islamique du *mansa* Mūsā-le-Pèlerin, sans nier non plus une certaine présence — dans les villes essentiellement — de l'islam, nous pensons que ces deux auteurs, qui ne sont d'ailleurs pas les seuls, ont été abusés à la fois par la masse relativement importante des documents sur le Mali du VIII^e/XIV^e siècle⁵⁹ et par l'euphorie panégyriste des sources arabes et soudano-berbères du XI^e/XVII^e siècle. D'ailleurs, Joseph Ki-Zerbo reconnaît lui-même que « la masse des paysans (qui forment l'écrasante majorité des populations du Mali) demeurait animiste, ce que le *mansa* tolérait sous réserve d'obéissance et du tribut⁶⁰ ». De plus, nous ne voyons pas comment le *mansa* Mūsā aurait réussi à relancer « l'expansion de l'islam », n'ayant, comme d'ailleurs aucun autre souverain malien, entrepris de guerre sainte (*djihād*).

Franchissons un siècle et demi: la fin du IX^e/XV^e et le X^e/XVI^e siècle fournissent d'autres exemples de la volonté manifestée par certains juristes musulmans de transformer profondément les habitudes africaines, et de l'indécision royale face à ces pressions.

L'*askiya* Muḥammad, qui s'est rendu maître d'un pouvoir par un coup d'État, a poussé très loin la tentative d'intégration politique et sociale conforme à l'éthique coranique. Pour légitimer son coup d'État, il se sert de tous les moyens que peut lui offrir la religion musulmane. S'appuyant sur le « parti musulman » des lettrés de Tombouctou, il fait son pèlerinage à La Mecque à la fin du IX^e/XV^e siècle. Il obtient délégation de pouvoir spirituel sur le Soudan, avec le titre de calife. A l'intérieur, il s'entoure presque exclusivement de conseillers musulmans. Devant la difficulté à résoudre les problèmes sociaux que lui posait une partie de l'héritage reçu de Sonni 'Alī le Grand, il demande quatre consultations à trois juristes de premier ordre: 'Abdullāh al-Ansamānī de Takedda, al-Suyūṭī et al-Maghīlī. Ce dernier fait, semble-t-il, le plus gros effort. Il rédige, sur la demande de l'*askiya*, une sorte de manuel du parfait prince musulman, *Réponses aux questions de l'émir*

57. J.-L. Moreau, 1982, p. 103.

58. J. Ki-Zerbo, 1978, p. 136.

59. Ibn Baṭṭūṭā, al-'Umarī, Ibn Khaldūn, etc.

60. J. Ki-Zerbo, 1978, p. 136.

al-Ḥādīdjī ‘*Abdullāh ibn Abū Bakr*⁶¹. A la demande d’un autre souverain noir, le Tlemcénien écrira aussi un ouvrage dans le même style, *Les obligations des princes [Risālat al-Mūlūk]*, destiné au roi de Kano, Muḥammad Rumfa (867/1463-904/1499).

L’*askiya* Muḥammad, soucieux d’être conforme au modèle califal, adopte les insignes orientaux du pouvoir: un sceau, une épée, un Coran; il fixe au vendredi le jour des audiences, entreprend des guerres saintes — sans succès du reste — contre les « infidèles ». Il ne peut, cependant, pas davantage que les empereurs maliens qui l’ont précédé, se soustraire aux traditions africaines qui lui enjoignent de conserver des attributs ancestraux hérités du temps des Shi: tambour, feu sacré, un protocole précis régissant la tenue, la coiffure, la parure, le recueil du crachat du souverain, l’existence dans la haute administration du *hori farima*, c’est-à-dire le grand prêtre du culte des ancêtres et des génies.

En définitive, il n’applique pas les conseils de très grande rigueur donnés par al-Maghīlī contre les « faux musulmans » dont, à en croire le juriste, l’*askiya* était entouré. Les leçons d’al-Maghīlī sont restées lettre morte en Afrique occidentale jusqu’au moment où ‘Uthmān Dan Fodio s’en est fait une doctrine et une arme contre les princes devenus inutiles à l’expansion de l’islam.

Au Bornu, héritier du Kānem, les souverains (*mai*), véritables dieux vivants, s’entourent cependant de lettrés musulmans, d’imams. Ceux-ci essaient, sous le règne de ‘Alī ibn Dūnama (877/1472-910/1504), de conformer la morale des notables aux prescriptions du Coran. Le « sultan » s’y plie, mais les notables refusent d’obtempérer. De même, la justice des *kādī* reste confinée dans les villes et ne supplante pas le droit des groupes africains. Les pays hawsa convertis à l’islam au VIII^e/XIV^e siècle par les missionnaires peul et manden, les souverains et les zéloteurs, connaissent les mêmes difficultés à faire adopter la religion musulmane par les populations rurales, voire urbaines. Au Katsina, après le passage d’al-Maghīlī pour tenter de purifier l’islam tiède des Hawsa, « des bois sacrés des animistes furent rasés et à leur place, des mosquées furent construites ». Le genre de vie du Proche-Orient s’impose dans la société musulmane: harem et voile pour les femmes, utilisation des eunuques, système fiscal inspiré du Coran, etc. Mais tous ces changements ne durent pas. Au bout du compte, l’apparente inaction des rois couvre vraisemblablement la conscience qu’ils ont eue que la contrainte sociale aboutirait au rejet de l’Islam.

C’est en dehors de leur contrôle, « à la base », que s’effectuent en définitive les progrès les plus réels de l’islam pendant ces siècles. Commerçants africains, wangara puis dioula et « missionnaires » musulmans de tous types ont porté dans les campagnes et les villes, jusqu’à l’orée de la forêt, le message du Prophète. Cette expansion lente n’a pas bousculé, pour cause, les habitudes des sociétés à l’intérieur desquelles naissaient de petits noyaux musulmans. Elles ont, par exemple, continué de produire des biens culturels

61. Z. Dramani-Issifou, 1982, p.34-40. Texte d’al-Maghīlī dans: J. M. Cuoq, 1975, p.398-432.

conformes à leurs traditions: la découverte, si remarquable ces dernières années, d'un art de la statuaire de terre cuite en plein Mali « musulman » en porte témoignage⁶².

Les résultats

Ils sont, dans l'état actuel des recherches, très difficiles à apprécier, déconcertants de contradictions apparentes.

L'Islam a certainement apporté au sud du Sahara, dès le IV^e/X^e siècle, l'écriture et des techniques de pesage⁶³. Dans quelle mesure l'une et les autres ont-elles bouleversé des habitudes antérieures? Quelles étaient celles-ci, en matière de conservation des traces du passé, de comptage, de connaissance mathématique?

On peut dire, à bon droit, que la littérature en langue arabe au sud du Sahara paraît avoir ignoré les cultures africaines et leurs langues. Encore conviendra-t-il, pour en décider, de connaître pour le mesurer le contenu des bibliothèques, en cours d'étude, en Mauritanie, au Mali, au Burkina Faso, au Niger, au Tchad et au Soudan. Et aussi l'étude scientifique de l'évolution de certaines langues africaines au contact de la langue arabe. Il est probablement exact de dire que les lettrés « en arabe » ont ignoré, parce qu'elles étaient « païennes » et plus simplement encore parce qu'ils n'avaient pas conscience de leur existence, les cultures africaines anciennes; en cela, ils se sont montrés aussi peu perspicaces que la plupart des missionnaires chrétiens quelques siècles plus tard. Il est probablement injuste de voir dans cette ignorance un mépris préétabli pour les sociétés et les cultures africaines.

On peut constater que ces lettrés, au nord du Sahara, le plus souvent étrangers à la région jusqu'au IX^e/XV^e siècle — il n'en va probablement pas de même en Afrique orientale —, ont transporté avec eux leurs préoccupations. Celles-ci n'avaient peut-être plus, après le VII^e/XIII^e siècle, l'éclat de la grande époque de floraison culturelle arabo-musulmane, encore que le Maroc du VII^e/XIII^e siècle, par exemple, soit illustré par de grands penseurs; peut-être beaucoup de branches du savoir s'assèchent-elles alors dans le monde musulman, même si certaines demeurent vigoureuses. Peut-être a-t-on trop recopié les auteurs passés, peut-être le formalisme juridique l'a-t-il emporté sur la pensée vivante. Il faudra, là encore, pour décider valablement de ce qu'il convient de conclure, attendre le dépouillement de milliers de manuscrits, non étudiés pour le moment, même lorsqu'ils sont inventoriés; connaître par exemple le trésor que recèle la Bibliothèque *Ḳarāwiyyīn* de Fès et la Bibliothèque royale de Rabat, où se trouvent tant de manuscrits venus de Tombouctou et d'œuvres concernant l'Afrique.

Pour le moment, on peut estimer qu'il était normal, au départ, que

62. Sur cet art, voir B. de Grunne, 1980. On verra aussi: *La rime et la raison*, 1984, et Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. IV, illustrations des pages 187, 188, 190 à 193.

63. J. Devisse, D. Robert-Chaleix *et al*, 1983, p. 407-419.

ces lettrés malinke, peul, soninke, berbères ou négro-berbères tels que les Mouri-magha Kankoï de Jenné, les Baghayogho, les Kāti, les ibn Dansai al-Fūlānī, les Aḥmed Bābā, les ibn al-Mukhtār Gombele de Tombouctou, etc., attachés à la lettre et à l'esprit de l'islam, pensent en arabe, écrivent en arabe, commentent les livres venus de la tradition islamique. Cet islamocentrisme a sans doute donné aux universités de Tombouctou une allure moins éclatante que ne le souhaitent aujourd'hui les Africains noirs, qui n'y retrouvent guère, pour ce que l'on en connaît actuellement, la trace de leur passé culturel⁶⁴. Ceci ne permet de dire qu'une chose : les lettrés musulmans appartenaient à un monde assez clos, encore minoritaire face à une foule de fidèles de la religion traditionnelle africaine qu'ils estimaient devoir convertir et, peut-être, conduire à d'autres genres de vie ; ceci ne les prédisposait pas à devenir les historiens éclairés du passé africain ni même les témoins sympathiques de la vie des sociétés autochtones qu'ils qualifiaient de « païennes ».

C'est sans doute sur ce terrain que la recherche est le moins avancée et la sérénité du chercheur le plus difficile à respecter.

Islamisation-arabisation

C'est probablement au Kānem et en Afrique orientale que, pour la première fois, apparut l'ultime phase de transformation des sociétés africaines : celle qui « arabise » leurs origines et leur passé ; l'Afrique occidentale n'a pas tardé à suivre la même voie.

Lorsque, au VII^e/XIII^e siècle, les généalogistes de la dynastie kānembu cherchent à reconstituer les nobles origines des princes régnants, ils n'hésitent pas devant une innovation capitale : c'est en Orient et même dans les traditions bibliques qu'ils vont puiser⁶⁵. Ainsi est lancée une idée qui va connaître un succès foudroyant et modifier profondément les rapports culturels entre sociétés africaines et monde musulman. Il n'est bon prince que venu d'Orient ; il n'est d'origine noble qu'orientale, de passé avouable qu'en relation avec le Prophète, sa famille ou ses proches. La réécriture de l'histoire africaine commence une première fois — elle a été suivie de bien d'autres ! — et la « nouvelle histoire » va frapper de caducité et même de ridicule les origines cosmiques ou animales que se donnent parfois à elles-mêmes les sociétés africaines.

La littérature généalogique va fleurir, après le VIII^e/XIV^e siècle, en Afrique orientale, où elle est devenue l'une des armes des luttes idéologiques entre tendances musulmanes opposées et entre maisons régnantes jusqu'en plein XIII^e/XIX^e siècle⁶⁶. Il reste beaucoup à faire pour clarifier cette littérature. En Afrique occidentale, la transformation des récits d'origine relatifs aux Manden est spectaculaire⁶⁷ ; celle des origines des fondateurs du Wagadu

64. Z. Dramani-Issifou, 1982, p. 196-203.

65. D. Lange, 1977.

66. M. Rozenstroch, 1984.

67. A. Condé, 1974.

ne l'est pas moins. Peu à peu, tout groupe islamisé de quelque importance se découvre un ancêtre venu d'Arabie. Se trouve ainsi considérablement renforcé un schéma d'origine biblique, qui veut que le peuplement de l'Afrique ait été réalisé depuis le Moyen-Orient, avec toutes les conséquences diffusionnistes de ce schéma; et aussi l'habitude de découvrir des origines « blanches » — en l'occurrence arabes et persanes — à tout ce qui a quelque valeur en Afrique, quitte à dévaloriser totalement les cultures africaines les plus anciennement attestées. L'éclipse de l'histoire africaine commence là; elle a été considérablement aggravée, par la suite, par les Européens.

Aucune famille, aucun groupe dominant n'échappent, finalement, à cette logique de « l'arabisation »⁶⁸. Les Yarse du Burkina Faso au XIX^e siècle se réclament à leur tour d'origines arabes, à un moment où leur suprématie commerciale, vieille de deux siècles, et la place privilégiée que leur a valu un véritable compromis historique passé avec les Mosi de Ouagadougou leur paraissent compromis⁶⁹. Même les lointains Betsileo du centre de Madagascar, qui n'ont aucune tradition musulmane, fascinés par le « modèle civilisateur » musulman, ont recherché des origines arabes pour leurs princes; ils ne sont du reste pas les seuls à l'avoir fait à Madagascar⁷⁰.

En définitive, il n'y a rien d'étonnant dans le fait que l'Islam ait inspiré une telle confiance et un tel engouement. Il conviendrait de faire l'étude de ce phénomène sans passion, tant il a d'importance et tant il est caractéristique, pendant plusieurs siècles, d'une « tentation orientale » des sociétés africaines islamisées.

Ce « snobisme généalogique » garantit l'ancienneté et la qualité de l'islam pratiqué par ceux qui se réclament d'ancêtres arabes; il garantit aussi les « droits historiques » d'aristocraties en cours d'installation. Il a fini par prendre tant d'importance, en particulier dans la région entre Tchad et Nil, qu'il est devenu le processus normal d'arabisation-islamisation de nombreux groupes. Les Maba en fournissent un bon exemple. Le développement de l'islam s'était poursuivi au Kānem lorsqu'arrivèrent les Bulala, qui contribuèrent à étendre son influence vers l'Est, au contact d'autres peuples, dont les Maba. Ceux-ci, jusqu'aux IX^e/XV^e et X^e/XVI^e siècles, avaient vécu en dehors de toute influence islamique. L'arrivée, vraie ou légendaire, chez eux d'un Arabe se prétendant d'origine abbaside, Djāmē, à la fin du X^e/XVI^e siècle, change le cours de l'histoire. Djāmē épouse une fille d'un clan maba. Son entrée dans le groupe maba facilite les choses. Au fur et à mesure que la nouvelle religion gagne du terrain, certains clans maba revendiquent une origine arabo-musulmane. Les contacts qui avaient existé entre les Arabes et les autochtones à la veille de la pénétration musulmane ne revêtaient aucun caractère religieux ni culturel. Ces contacts reposaient essentiellement sur la traite des Noirs, le commerce de l'or et de l'ivoire. Les *ḡabīla* [« tribus »] arabes traitaient alors les Maba d'*ambāy* [primitifs], tandis que les autochtones

68. D. Hamani, 1985.

69. A. Kouanda, 1984.

70. E. de Flacourt, 1966.

gratifiaient leurs hôtes d'*aramgo* [sauvages, barbares]. Jusque-là, ni langues ni concepts religieux ne les unissaient. Bientôt, les Arabes se mêlent aux grandes familles maba ; ils deviennent semi-sédentaires et adoptent plus ou moins les traditions islamiques des Maba. La réciprocité des influences joue. Les Maba apprennent la langue des Arabes, pensant ainsi comprendre le Coran sans difficulté. La religion ordonne l'observance des rites islamiques, mais aussi la connaissance de la langue du Coran. A mesure que l'enseignement de l'Islam se développe, les Maba « cherchent non seulement à imiter le modèle arabe que l'Islam propose, mais même à s'identifier aux Arabes. Dans chaque clan, le chef installé et soutenu par le pouvoir se cherche une origine dans le monde arabo-musulman : on remonte dans la plupart des cas jusqu'à la famille du Prophète ou plus modestement à l'un de ses quatre compagnons directs ». Plus encore, écrit Issa *Khayar*, « adopter la religion des Arabes, les mœurs des Arabes, la langue des Arabes, se lier aux autres peuples arabes ou musulmans, telle fut la tendance irrésistible de toute la société maba⁷¹ ».

L'islamisation et l'arabisation conjointes ont des répercussions très importantes sur l'ensemble de la société maba. Les Maba tentent inconsciemment de réécrire leur histoire en fabriquant des généalogies fictives qu'accompagne un changement total des noms.

De tels changements de nom, plus ou moins collectifs, expliquent la difficulté que rencontrent aujourd'hui les historiens à remonter le fil du temps. L'exemple des Maba est, du point de vue qui nous intéresse, globalement remarquable. Chez eux, chez les Waddaïens en général, le système des valeurs culturelles qui leur sont propres sert de substrat et cohabite avec l'éthique islamique. Mais l'Islam, grâce au dynamisme culturel que lui confère un système d'enseignement écrit et oral, tend à surpasser, voire à bouleverser ces valeurs socio-culturelles traditionnelles devenus latentes.

Ce dernier maillon de la chaîne des transformations qu'apporte l'Islam dans la vie des sociétés africaines est probablement le plus lourd de conséquences. Il conduit à une « déculturation » totale des sociétés qu'il atteint en entier, crée un « arabisme noir » qui a l'allure d'un contresens historique et appauvrit culturellement la communauté musulmane. Nombre de sociétés africaines n'ont pas réagi comme les Maba. Elles ont mesuré les traumatismes qu'entraînaient les choix proposés ou imposés. Leur réaction est allée parfois jusqu'au refus de l'Islam. Les plus concernées par ce problème sont au total certainement celles qui, tenues à l'écart des transformations apportées par l'Islam, en ont été les victimes à travers un certain mépris pour leurs croyances et à travers une idéologie qui les réduisait en une source inépuisable de l'esclavage, dont profitaient essentiellement les propagateurs de l'Islam et des États noirs compromis dans la traite. Dans bien des cas, donc, la méfiance s'est éveillée et elle a conduit un certain nombre de sociétés africaines au refus et à l'affrontement ouverts.

71. I. H. Khayar, 1976, p.43-44.

Le dialogue interrompu : fin du X^e/XVI^e et le début du XI/XVII^e siècle

La fin du X^e/XVI^e et le début du XI^e/XVII^e siècle constituent une étape importante dans l'histoire ouest-africaine. On a pu parler à juste titre de cette époque comme d'un tournant. Nous préférons la notion de parenthèse qui termine une longue période extrêmement riche marquée par la naissance et le développement des principaux États noirs subsahariens, par la confrontation de deux conceptions du monde, celle de la religion traditionnelle du continent et celle de l'islam. Elle est aussi le point de départ d'une autre période plus courte certes, mais faite de troubles graves et d'incertitudes, au cours de laquelle la religion musulmane semble marquer un temps d'arrêt dans son expansion ou recule franchement dans beaucoup de régions. L'impression majeure qui s'en dégage est celle d'un retour aux sources pour la plupart des peuples africains qui ont eu des contacts avec l'islam. Cette parenthèse était historiquement nécessaire quand on analyse le rôle moteur qu'a joué cette religion dans les rapports socio-économiques africains, rôle qui était d'autant plus dangereux en apparence que l'islam était moins directement implanté : des sociétés agraires sédentaires ont été dominées par des oligarchies africaines avec son aval ; des régions du continent ont été constituées en réserves d'esclaves sous son couvert.

C'est dans l'Empire songhay, sous la direction de Sonni 'Alī (868/1464-897/1492) que se manifeste avec le plus de vigueur cette réaction anti-musulmane, non pas dirigée contre des personnes, mais plutôt contre l'influence de l'idéologie qu'elles professent, jugée incompatible avec les valeurs traditionnelles africaines. Un certain nombre de conditions favorisent la mise en œuvre de ce qu'il faudrait bien appeler une contre-offensive.

Dans le dernier quart du VIII^e/XIV^e siècle et au cours des premières années du siècle suivant se produit l'affaiblissement puis la quasi-disparition du pouvoir central du Mali, lequel était source de cohésion politique entre les différents peuples qui composaient l'empire. Encouragés par les exactions de certains gouverneurs maliens, États satellites, régions, campagnes et centres urbains se sont affranchis d'autant plus facilement de l'autorité centrale qu'ils étaient plus éloignés de la capitale. Les populations urbaines cosmopolites, riches, bien organisées et structurées par l'islam, prirent des allures de républiques marchandes autonomes, voire indépendantes. Ce fut le cas de Jenné, Walāta et Tom-bouctou, entre autres. Dans le nouvel Empire songhay, héritier, par la conquête, des provinces orientales maliennes, les relations entre Sonni 'Alī et ces villes, Tombouctou surtout, prennent rapidement un caractère conflictuel grave. Les raisons économiques et stratégiques sont au nombre des causes du conflit. Mais ce qui paraît déterminant, c'est la raison d'État s'enracinant dans la primauté de l'autorité impériale. Sonni 'Alī, l'empereur magicien, élevé dans l'esprit de la toute-puissance du monarque africain — ne le surnommait-on pas Dāli, c'est-à-dire le Très Haut ? — ne peut supporter de voir sa puissance surnaturelle, reconnue par la grande masse de ses sujets adeptes de la religion traditionnelle africaine, mise en cause par les

lettrés musulmans de Tombouctou, de surcroît étrangers⁷². Les Berbères, les métis négro-berbères et les Peul formaient en effet l'écrasante majorité de la population de cette ville. La cité est donc sévèrement châtiée en la personne de ses savants, au grand dam des doctes auteurs des *Tārīkh*⁷³. Le règne de Sonni 'Alī est marqué par la mise au pas de Tombouctou, par la suprématie de Gao⁷⁴ en un sens, par la revanche de la religion traditionnelle africaine sur l'islam. Le coup d'État de 898/1493, organisé par l'*askiya* Muḥammad, et la volonté de ce dernier de rendre irréversible « l'option islamique » ne s'expliquent que dans ce contexte.

À l'exception de deux intermèdes — les règnes des *askiya* Muḥammad I^{er} (898/1493-934/1528) et Dāwūd (956/1549-990/1582) — caractérisés par un relatif regain d'intérêt pour l'islam chez ces seuls souverains, la fin du X^e/XVI^e siècle est marquée surtout par la conquête marocaine. L'éclatement du cadre politique, la désorganisation du tissu social aboutissent à un déclin définitif des cités songhay. Les résistances de près de dix ans menées contre l'occupant marocain déplacent les populations vers le sud, dans le Dendi principalement. Elles s'y organisent en petits États indépendants à structures socio-religieuses puisées dans les traditions ancestrales en ne conservant de l'islam que les noms.

Un opuscule d'Aḥmed Bābā (963/1556-1038/1628), connu généralement sous le nom de *Mi'radj al-Suhūd* et qui fut écrit entre 1001/1593 et 1025/1616, permet d'apprécier l'étendue des bouleversements sociaux provoqués par la conquête marocaine et par l'intensification de l'esclavage au tournant des X^e-XI^e/XVI^e-XVII^e siècles. Appelé par les marchands du Tūwāt à donner son avis (*fatwā*, *fatāwā*) sur les conditions d'asservissement et de vente de certaines populations de l'Empire songhay, Aḥmed Bābā en profite pour broser un tableau social et religieux de la majeure partie du Soudan nigérien au début du XI^e/XVII^e siècle. Dans ce tableau, qui se veut conforme à l'éthique islamique, l'auteur, dans un souci de défense des populations victimes des captures anarchiques, montre que l'essentiel des activités économiques de l'époque repose sur la traite des Noirs à travers le Sahara. Il met l'accent sur le degré et les variations de l'islamisation des peuples de cette région où le recul de la religion musulmane est net.

Plus significatif encore de ce recul sont, dans le vide politique, le désarroi social et religieux créé par la disparition de l'État songhay et les désordres de l'occupation marocaine, et la naissance d'un royaume « animiste » se réclamant ostensiblement des valeurs africaines. Il s'agit du royaume banmana (bambara) de Ségou dans le courant du XI^e/XVII^e siècle. C'est à la fois la destruction du « pouvoir impérial musulman » qui est en cause, mais aussi le tissu urbain de l'empire qui régresse et la révélation au grand jour des formes de refus de l'islam entretenues dans les milieux ruraux depuis le VII^e/XIII^e siècle, malgré les *mansa* du Mali et les *askiya* du Songhay.

La rencontre de l'Islam avec l'Afrique a été l'une des aventures humai-

72. A. Konaré-Ba, 1977.

73. *Tārīkh al-Sūdān*, 1900, p. 105, 107, 110 et 115; *Tārīkh al-Fatāwā*, 1913-1914, p. 80, 84 et 94.

74. Z. Dramani-Issifou, 1983a.

nes les plus fécondes dans l'histoire universelle. L'Islam a proposé ce qu'on pourrait appeler « un choix de société ». L'écho a été perçu différemment dans le temps et dans l'espace sur le continent noir. L'enjeu était de taille. Il s'agissait ni plus ni moins d'un changement de mentalité, de conception, de représentation du monde, de comportement. Il s'agissait d'échanger sa culture contre celle d'un autre; en somme, d'être quelqu'un d'autre. Malgré des résistances entre le I^{er}/VII^e et le début du XI^e/XVII^e siècle, l'Afrique méditerranéenne accepta l'alternative musulmane. Elle s'islamisa et se mit à s'arabiser.

Dans le reste de l'Afrique, l'Islam n'a pas rencontré les circonstances historiques favorables qui ont expliqué ses succès en Orient, dans le nord du continent, en Espagne. Ni conquérant ni maître total du pouvoir, qu'il doit laisser à des princes encore très imprégnés de traditions africaines — même s'ils se rendent « étrangers » aux peuples qu'ils gouvernent par leur conversion même et, souvent, grâce aux profits que tirent ces princes de la vente des esclaves — l'Islam obtient, au sud du désert et en Afrique orientale, de substantiels résultats religieux. Il n'a pas encore, au X^e/XVI^e siècle, trouvé la solution de synthèse qui lui permettrait d'intégrer sans problèmes les sociétés noires et leurs cultures dans la « Maison de l'Islam ». La parenthèse qui s'ouvre alors ne favorise pas, elle non plus, la découverte de cette solution. Finalement, en plus d'un point, l'intégration sociale va se produire, au cours d'événements révolutionnaires, au XII^e/XVIII^e et au début du XIII^e/XIX^e siècle : eux seuls vont faire que, dans certaines régions, l'Islam sera un phénomène qui exprime totalement la vie sociale et culturelle du peuple.