

# Les révolutions islamiques du XIX<sup>e</sup> siècle en Afrique de l'Ouest

*Aziz Batran*

Le drame dont l'Afrique de l'Ouest devait être au XIX<sup>e</sup> siècle le théâtre eut pour cadre cette bande étroite que les géographes et les historiens arabes de l'époque classique appelaient *Bilād al-Sūdān* [pays des Noirs]. Prise entre le désert du Sahara gagnant continuellement du terrain au nord et une zone au climat inhospitalier au sud, cette région dut en grande partie son importance historique, sa prospérité et sa stabilité au maintien d'un fragile équilibre entre l'environnement, l'homme et l'animal; entre les agriculteurs sédentaires et les pasteurs nomades; entre les habitants des villes et les populations rurales; entre les hommes libres et ceux de condition servile; entre les musulmans et les populations qui restaient fidèles à leurs croyances traditionnelles. En outre, le *Bilād al-Sūdān* était, depuis des temps reculés, un marché international où s'échangeaient les marchandises locales et les produits importés de l'étranger; ainsi qu'une zone de passage et de brassage extraordinaire de populations, comme en témoigne l'expansion des Fulbe (Peul), qui, originaires du Fouta Toro, s'étaient disséminés sur un vaste territoire s'étendant du lac Tchad et du Cameroun à l'est jusqu'à l'océan Atlantique à l'ouest. C'était une région où de grands États et de grands empires avaient connu la prospérité puis la décadence; une région qui avait été le premier *dār al-islām* [foyer de l'islam] en Afrique de l'Ouest. C'est dans ce cadre qu'au terme d'une lente gestation — une longue période d'enseignement et de prédication aboutissant à des explosions de violence — allaient naître trois califats: Sokoto dans le nord du Nigeria, Ḥamdallahi au Macina, et le califat tijāniyya de Sénégal et du Macina.

## L'arrière-plan religieux des mouvements réformistes

Les *djihād*, dont l'Afrique de l'Ouest fut au XIX<sup>e</sup> siècle le théâtre, étaient essentiellement des campagnes d'inspiration religieuse destinées à concrétiser les principaux enseignements et pratiques caractéristiques des premiers temps de l'islam; mais, comme celui-ci est une religion totale qui embrasse tous les aspects de la vie sociale, les différents mobiles de ces mouvements — religieux, sociaux, économiques et politiques — sont indissociables. Les révolutions islamiques du XIX<sup>e</sup> siècle furent ainsi l'expression de tout un ensemble de préoccupations très profondes qui se traduisaient par une situation de crise au Soudan.

Les révolutionnaires de l'Afrique de l'Ouest, *Shaykh* (Shehu) 'Uthmān dan Fodio (Uthmān ibn Fudī), Seku Aḥmadu (*Shaykh* Aḥmad Lobbo) et al-Haḍīdj 'Umar, étaient des hommes de religion. C'étaient des théologiens d'immense stature et des chefs charismatiques dont la vie et les actions se conformaient scrupuleusement à l'exemple de Muḥammad et aux prescriptions de la *sharī'a*<sup>1</sup>. Ils croyaient sincèrement qu'en lançant leur appel à la restauration et à la réforme (*tadjiḍ*), et en recourant en dernier ressort à l'action militante, ils obéissaient aux ordres d'Allah, accomplissaient les prédictions du Prophète, avaient l'approbation de leurs pères spirituels, et le situaient dans le droit fil d'entreprises similaires, passées ou contemporaines. Aussi se considéraient-ils comme les instruments choisis par Dieu pour exécuter Sa volonté.

Les chefs des *djihād* invoquaient plusieurs versets du Coran, les traditions prophétiques (*hadīth*) et le consensus des juristes (*idjmā'*) pour insister sur l'obligation du *djihād* et les nombreuses récompenses qui attendaient les *mudjāhidūn* dans l'au-delà<sup>2</sup>. En Afrique de l'Ouest comme dans les autres parties du *dār al-islām*, il convient de le souligner, la guerre sainte se colorait de tendances *ṣūfī* [mystiques] mettant l'accent sur la mortification et l'observance d'une morale rigoureuse. Les *mudjāhidūn* se devaient absolument de mener une vie exemplaire et de mettre en pratique ce qu'ils prêchaient.

De plus, la prophétie de Muḥammad: «Allah enverra à cette *umma* [communauté musulmane], au début de chaque siècle, celui qui régénérera

1. Il existe plusieurs ouvrages généraux sur les révolutions islamiques du XIX<sup>e</sup> siècle en Afrique de l'Ouest, notamment: J. R. Willis, 1967, p.359-416; M. Last, 1974, p.1-24; H. F. C. Smith, 1961, p.169-185; B. G. Martin, 1976, p.13-35 et 68-98; M. Hiskett, 1976, p.125-169. Sur le *djihād* de cheikh 'Uthmān dan Fodio, voir: M. Last, 1967a; H. A. S. Johnston, 1967; F. H. al-Masri, 1963 et 1978; M. Hiskett, 1973. Pour le mouvement de Seku Aḥmadu, voir: W. A. Brown, 1969; A. Hampaté Bâ, et J. Daget, 1962. Sur le *djihād* d'al-Haḍīdj 'Umar, voir: J. R. Willis, 1970 et 1984; O. Jah, 1973; M. A. Tyam, 1961; B. O. Oloruntimehin, 1972a.

2. Coran, s. II, v. 126: «Il vous est ordonné de combattre, même si vous y répugniez; et il est possible que vous déplaise ce qui est bon pour vous, et il est possible que vous aimiez ce qui est mauvais pour vous; et Allah sait et vous ne savez pas.» Coran, s. II, v. 193: «Et combattez-les jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de persécution et que le culte soit rendu à Allah. S'ils s'arrêtent, plus d'abus de droit sauf contre les Injustes.» Le *hadīth* ajoute: «Qui d'entre vous aperçoit quoi que ce soit de blâmable, il le modifiera avec sa main; si cela ne lui est pas possible, il le fera avec sa langue; si cela ne lui est pas possible, il le fera dans son cœur; c'est le moins que la religion lui commande.»

sa religion » n'était que trop connue au Soudan occidental. De fait, l'ensemble de la tradition eschatologique, transmise par les générations précédentes, allait profondément influencer les programmes et les actions des chefs des *djihād*. La faveur que rencontre cette tradition auprès du peuple et les passions effrénées qu'elle est capable de déchaîner sont des phénomènes universellement reconnus : la figure messianique incarnait en effet les espoirs et les aspirations des masses, et venait leur apporter ce qu'elles croyaient être une solution assurée à la crise. Le libérateur attendu était considéré comme envoyé par Allah pour intervenir énergiquement par la langue (la prédication et l'enseignement) et, au besoin, par la main (le *djihād*), afin que soit appliqué le précepte coranique *al amr bil-ma'ruf wal-nahi 'an al-munkar* [ordonner le bien et interdire le mal]. Il devait éliminer l'incroyance, l'injustice et l'oppression; il était appelé à bâtir un monde meilleur et à doter l'*umma* d'une religion satisfaisante.

Nulle part dans le *dār al-islām*, la notion de *taḍj̣īd* n'eut d'effet plus profond qu'en Afrique de l'Ouest au XIX<sup>e</sup> siècle. À l'époque, les musulmans de cette région attendaient avec impatience l'avènement du *muḍj̣āddīd* [réformateur/rénovateur]<sup>3</sup>. Selon une prophétie attribuée à Muḥammad, celui-ci devait avoir douze califes (*muḍj̣āddīdūn*) pour successeurs; puis viendrait une ère d'anarchie annonçant la fin du monde. Les traditions locales soutiennent avec fierté que le Prophète avait réservé au Takrūr (Afrique de l'Ouest) l'honneur d'engendrer les deux derniers *muḍj̣āddīdūn*. L'opinion communément admise au Soudan occidental était que les dix premiers réformateurs étaient déjà apparus dans les pays musulmans d'Orient (cinq à Médine, deux en Égypte, un en Syrie et deux en Iraq), et que Askia al-Muḥammad, le grand monarque songhay (1493-1528), avait été le onzième élu. Le douzième et dernier *muḍj̣āddīd*, annonçait-on, ferait son apparition au Soudan occidental durant le XIII<sup>e</sup> siècle de l'hégire, c'est-à-dire entre 1785 et 1881<sup>4</sup>. Les chefs de *djihād* ouest-africains du XIX<sup>e</sup> siècle surent exploiter ce climat messianique. Comme l'ont noté un certain nombre d'auteurs, Shaykh 'Uthmān dan Fodio et Seku Aḥmadu affirmaient l'un comme l'autre être le *muḍj̣āddīd* annoncé pour ce XIII<sup>e</sup> siècle décisif de la *hiḍj̣ra*<sup>5</sup>. Quant à al-Haḍ̣īdj̣ 'Umar, il ne s'attribua certes jamais le titre de *muḍj̣āddīd* ou de *mahdī*, mais il en adopta une version *ṣūfī* tijāni, se faisant appeler *Khalīfat khātīm al-awliyā'* (successeur du Sceau des saints, c'est-à-dire d'Aḥmad al-Tiḍjāni, fondateur de la *ṭarīka* tijāniyya)<sup>6</sup>.

Preuve supplémentaire de la légitimité et du bien-fondé des *djihād*, chacun des trois hommes déclarait avoir été investi de la mission divine par le Prophète, et par le fondateur de la *ṭarīka* (ordre ou confrérie *ṣūfī*), à laquelle il appartenait. Ces affirmations convainquaient de la sincérité du

3. J. R. Willis, 1967; A. Batran, 1983; M. A. al-Hajj, 1967, p. 100-115.

4. *Ibid.*

5. J. R. Willis, 1967; A. Batran, 1983, p. 32-39; U. al-Naqar, 1972, p. 77-78; B. A. Brown, 1969, p. 21.

6. O. Jah, 1973, p. 4 et p. 123 et suivantes. Selon J. R. Willis, 1984, et B. Martin (1963, p. 47-57), les partisans de al-Haḍ̣īdj̣ 'Umar revendiquaient pour lui le titre de *mahdī* et celui de *wazīr al-mahdī*.

dirigeant et allaient au-devant des attaques contre les *djihād* des sceptiques et des détracteurs — ceux que l'on appelait les *'ulamā' al-su'* [lettrés dévoyés et opportunistes]. *Shaykh* 'Uthmān assurait à ceux qui venaient l'écouter que l'ordre de mener le *djihād* lui avait été donné par le fondateur de la *ṭarīka* *ḳādiriyya* en personne, 'Abd al-Ḳādir al-Djilānī (mort en 1166), en présence du Prophète, de ses Compagnons et de tous les grands saints. Il avait eu cette vision mystique en 1794, dix ans avant d'engager sa guerre sainte : « Quand j'atteignis l'âge de 40 ans, 5 mois et quelques jours, Dieu m'attira à Lui, et je vis le Seigneur des djinns et des hommes, notre Seigneur Muḥammad [...]. Avec lui se trouvaient les Compagnons, et les prophètes et les saints. Alors, ils m'ont accueilli et ils m'ont fait asseoir au milieu d'eux. Puis [...] notre Seigneur 'Abd al-Ḳādir al-Djilānī apporta une robe verte [...] et un turban ! [...] Le Messager de Dieu les tint un moment serrés contre sa poitrine [...]. 'Abd al-Ḳādir al-Djilānī me fit asseoir, puis il me vêtit et me mit le turban. Puis il m'appela "imam des saints" et me commanda de faire ce qui est approuvé et m'interdit de faire ce qui est désapprouvé; et il me ceignit de l'Épée de la Vérité [*Sayf al-Haḳḳ*] afin que je la dégaine contre les ennemis de Dieu<sup>7</sup>. »

Al-Hadjdj Umar aurait reçu de son guide spirituel, Muḥammad al-Ghālī, de La Mecque, l'ordre de porter la réforme au Soudan occidental<sup>8</sup>. Lorsque, plus tard, un affrontement violent avec ses adversaires devint inévitable, al-Hadjdj Umar commença à être saisi de visions mystiques lui commandant de lancer le *djihād* : « Auparavant, je n'avais été autorisé par Muḥammad et *Shaykh* al-Tidjānī qu'à rallier les incroyants à l'islam et à les guider sur la voie correcte [...]; puis j'ai été chargé de lancer le *mudjihād* [...]. L'autorisation m'en a été donnée par une voix divine qui m'a dit : "Tu as maintenant la permission de conduire un *djihād*." Cela se passait au soir du vingt et unième jour de la Dhul-Qa'da, en l'an 1268 [le 6 septembre 1852]<sup>9</sup>. »

Profondément ancrés dans l'orthodoxie et la pensée *ṣūfī*, les *djihād* menés en Afrique de l'Ouest au XIX<sup>e</sup> siècle n'étaient pas des phénomènes isolés, mais les dernières manifestations d'une tradition réformiste établie de longue date au *Bilād al-Sūdān*, dont l'objectif était d'instaurer, par la révolution, l'équité et la justice promises par l'islam, mais refusées par des régimes oppresseurs, compromis et iniques.

Certains auteurs ont tenté de rattacher les révolutions islamiques qu'a connues l'Afrique de l'Ouest à une origine commune : le *djihād* de Naṣīr al-Dīn (mort en 1677)<sup>10</sup>, le mouvement almoravide du XI<sup>e</sup> siècle<sup>11</sup> voire la révolution *ḳharidjite* du VIII<sup>e</sup> siècle en Afrique du Nord<sup>12</sup>. Cette démarche chronologique a été à juste titre critiquée parce qu'elle « suggère [...]

7. M. Hiskett, 1973, p. 66.

8. J. R. Willis, 1984, chap. 6, p. 1-2; O. Jah, 1973, p. 131-132.

9. *Ibid.*

10. P. D. Curtin, 1971, p. 14-24.

11. M. A. al-Hajj, 1964, p. 58.

12. O. Jah, 1973, p. 62-64.

des liens fortuits quelque peu schématiques » avec ces premières explosions de violence militante plus qu'une filiation directe<sup>13</sup>. S'il est indéniable que les chefs des *djihād* menés en Afrique de l'Ouest avaient connaissance de ces campagnes victorieuses et même d'autres tentatives moins heureuses<sup>14</sup>, il y a quand même davantage à parier qu'ils se sont directement inspirés d'exemples plus proches d'eux dans le temps et dans l'espace, et en particulier des succès remportés par leurs propres ancêtres, les Torodbe, au Bundu (Boundou), au Fouta-Djalon et au Fouta Toro, des tentatives pacifiques de réforme de *Shaykh* al-Mukhtār al-Kuntī, et de Muḥammad ibn ʿAbd al-Karīm al-Maghīlī, de la réaction du *ṣūfī* à la percée du fondamentalisme wahhabite en Arabie et, dans le cas de *Shaykh* Aḥmadu et d'al-Hādīdj Umar, du récent *djihād* de *Shaykh* ʿUthmān en pays hawsa.

Les instigateurs des *djihād* situaient leurs origines dans la région la plus sainte du *Bilād al-Sudān*, le fameux Takrūr (Fouta Toro), berceau légendaire du premier État islamique de l'Afrique de l'Ouest<sup>15</sup>; mais, surtout, ils appartenaient tous à cette « société » de *ʿulamāʾ* [lettrés], connue sous le nom de Torodbe. J. R. Willis nous apprend que les Torodbe étaient un groupe hétérogène de musulmans issus de diverses familles ethniques du Soudan occidental et central<sup>16</sup>. La « société » des Torodbe, ajoute-t-il, était composée de groupes d'origine fulbe, wolof, mande, hawsa, berbère, des descendants d'esclaves et de gens de caste. Néanmoins, les Torodbe étaient assimilés aux Fulbe: ils parlaient leur langue (le fulfulde), s'alliaient avec eux par mariage et les suivaient dans leurs perpétuelles migrations. Dans tout le Soudan occidental, le mot « Torodbe » devint synonyme de « Fulbe », et de fait, les Torodbe étaient l'élite intellectuelle du peuple fulbe.

L'islam imprégnait tous les aspects de la vie des Torodbe; ils y trouvaient à la fois leur nourriture spirituelle et leur moyen de subsistance. Ils partageaient leurs préoccupations religieuses avec les clans scolastiques *zāwiya*, voisins du Sahara occidental<sup>17</sup>. Toutefois, à la différence des clans *zāwiya*, qui constituaient chacun une entité ethnique distincte dont tous les membres étaient unis par les liens du sang, les Torodbe « s'étaient débarrassés de la notion de différences ethniques [...] pour fonder une société ouverte à toute personne désireuse d'embrasser leurs coutumes et leurs croyances »<sup>18</sup>. Cette société hétérogène de clercs et de disciples pouvait pourtant s'enorgueillir d'avoir donné naissance à des dynasties d'érudits (*bayt al-ʿilm*), comme les

13. C. C. Stewart, 1976a, p. 91.

14. *Shaykh* ʿUthmān se serait référé au *djihād* malheureux, et même désastreux, lancé par Ahmad ibn Abū Mahallī, originaire du Tafilelet, au début du XVII<sup>e</sup> siècle: voir F. H. al-Masri, 1978, p. 32.

15. J. R. Willis, 1978, p. 195-196; 1984, chap. 2, p. 1-4; B. Martin, 1976, p. 15-16; J. S. Trimingham, 1962, p. 161-162.

16. J. R. Willis, 1984, chap. 1, p. 33-34; 1978, p. 196 et suivantes.

17. Sur les *Zāwiya*, voir par exemple: J. R. Willis, 1979b, p. 3-12; C. C. Stewart, 1976a, p. 73-93; H. T. Norris, 1968; A. A. Batran, 1972.

18. J. R. Willis, 1984, chap. 3, p. 8.

Toronkawa de Shaykh ʿUṭhmān, les Bari de Shaykh Aḥmadu et la propre famille d'al-Had̲j̲d̲j ʿUmar, les Tall. Plus encore, les Torodbe pouvaient évoquer avec fierté tout un passé prestigieux — les *d̲jihād* torodbe de Mālik Sī, dans les dernières décennies du XVII<sup>e</sup> siècle, de Karamoko Ibrāhīm Mūsā de Ibrāhīm Sori, au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, et de Sulaymān Baal, dans années 1770, ainsi que les imamats torodbe du Bundu, du Fouta-Djalou et Fouta Toro, fondés à la suite de ces guerres. C'est à cet héritage historique que al-Had̲j̲d̲j ʿUmar fit appel pour réveiller le zèle de combattants de la foi qui sommeillait dans le cœur des Banū Toro (fils du Fouta Toro). Leur rappelant que la guerre sainte était une tradition chère à leur peuple, al-Had̲j̲d̲j ʿUmar déclara : « Les Banū Toro sont tels que nos premiers ancêtres ; laborieux et forts, la fine fleur de l'humanité et droits. Banū Toro [...] retournez à vos origines : le *d̲jihād* contre les ennemis d'Allah [...]. Le mont Sinaï est votre berceau à cause du *d̲jihād* [...]. Banū Toro [...], soyez dignes de vos ancêtres<sup>19</sup>. »

La tradition révolutionnaire des Torodbe fut également mise en lumière dans un poème attribué à Muḥammad Bello, fils et successeur de Shaykh ʿUṭhmān dan Fodio. À supposer qu'il soit authentique, ce poème aurait été écrit par Bello avant sa mort, en 1837. Après un long éloge d'al-Had̲j̲d̲j ʿUmar, le gendre de Bello, il rend compte des « glorieux exploits » des Banū Toro (les Torodbe). On dit qu'al-Had̲j̲d̲j ʿUmar joignait le poème aux messages de propagande qu'il adressait aux dignitaires du Fouta Toro, dans l'intention évidente de convaincre les lecteurs que la famille Fodio soutenait son *d̲jihād* (torodbe) : « Ces [Banū Toro/Torodbe] sont mon peuple ; l'origine de mon clan ; [...] pour la défense de l'islam, nous sommes ligüés ; [...] parmi eux, il en est qui ont excellé dans les sciences religieuses [...] et il y a ceux qui se sont défendus contre la perfidie de l'ennemi et ont proclamé le *d̲jihād*<sup>20</sup>.

Autre source d'inspiration encore, les chefs de l'Afrique de l'Ouest qui appelaient au *d̲jihād* pouvaient trouver un modèle dans le réformisme « quiétiste » de Shaykh al-Mukhtār al-Kuntī (1729-1811). Des environs de 1750 jusqu'à sa mort en 1811, al-Kuntī porta haut le prestige de la *ṭarīqa* ḳādirīyya en Afrique de l'Ouest ; il en fut le père fondateur et le chef spirituel<sup>21</sup>. C'est par la « plume » et non l'« épée » qu'al-Kuntī exerça son influence sans égale au Soudan occidental. Shaykh ʿUṭhmān et Shaykh Aḥmadu le considéraient l'un et l'autre comme leur guide spirituel sur la voie ḳādirī. Les chefs qui appelaient au *d̲jihād* s'en remettaient souvent à son interprétation de la loi sur des questions religieuses, et invoquaient son nom pour cautionner et légitimiser l'action révolutionnaire. Aux dires de Muḥammad Bello, lorsque al-Kuntī eut vent du *d̲jihād* de Shaykh ʿUṭhmān, il bénit l'entreprise et prédit son succès. « ʿUṭhmān ibn Fūdī, aurait-il déclaré, est l'un des saints accom-

19. J. R. Willis, 1970, p. 98-100.

20. *Ibid.*, p. 97-98.

21. A. A. Batran, 1973 ; 1974 ; 1979.

plis; son *djihād* est juste<sup>22</sup>. » Par ces mots, al-Kuntī mettait tout le poids de son immense prestige dans la balance en faveur du chef torodbe. Quoique adepte d'une autre confrérie *ṣufī*, al-Hādjdj 'Umar tenait al-Kuntī en haute estime et se guidait lui aussi sur ses opinions<sup>23</sup>.

Les réformateurs furent également influencés par les idées radicales du lettré pèlerin maghrébin Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm al-Maghīlī (mort vers 1503-1506)<sup>24</sup>. Ils s'appuyaient largement sur ses vues pour distinguer le *dār al-islām* du *dār al-ḥarb* [pays de la guerre/des infidèles], pour définir l'état de *kufr* [incroyance] et pour reconnaître les *'ulamā' al-sū'*. Selon al-Maghīlī: « Les habitants d'un pays reflètent les vrais sentiments religieux de son maître. Si celui-ci est musulman, son pays est *Bilād al-islām*; s'il est *kāfir* [infidèle], son pays est *Bilād al-kufr*; et c'est une obligation que de le fuir pour un autre<sup>25</sup>. »

Le jugement porté par al-Maghīlī à l'égard des souverains syncrétistes et des *'ulamā' al-sū'* était clair: c'étaient des incroyants; et les musulmans avaient le devoir de mener le *djihād* contre eux. Ces chefs et ces lettrés, affirmait-il, « ont enveloppé la vérité d'un voile de mensonge, amenant un certain nombre de musulmans ignorants à s'égarer »<sup>26</sup>.

Les musulmans d'Afrique de l'Ouest n'étaient nullement fermés aux influences de l'extérieur. Les événements religieux et politiques survenant dans les pays islamiques d'Orient, et en particulier ceux qui concernaient directement le berceau de l'islam — l'Arabie —, avaient des répercussions à travers tout le *dār al-islām*. L'un de ces événements fut la réaction du soufisme d'Orient devant la prise de La Mecque (1803), puis de Médine (1805), par les fondamentalistes wahhabites.

Bien qu'une grande partie du monde musulman eût rejeté certains de ses aspects doctrinaux, la révolution wahhabite y avait naturellement agi comme un catalyseur de l'action militante. De plus, en condamnant ses croyances et ses pratiques, les Wahhabites avaient provoqué un vigoureux renouveau du soufisme, dont les fers de lance furent la *ṭarīka khalwatiyya* et l'illustre maître *ṣūfī* Aḥmad ibn Idrīs al-Fāsi (mort en 1837)<sup>27</sup>. Ce renouveau se traduisit notamment par la naissance de la confrérie *tijāniyya*, à laquelle al-Hādjdj 'Umar adhéra, et dont il propagea les enseignements en Afrique de l'Ouest en sa qualité de calife d'Aḥmad al-'Tidjāni. Al-Hādjdj 'Umar aurait subi l'influence des *shaykh* *Khalwatī* durant son séjour au Caire, où il aurait

22. A. Batran, 1973, p. 349-350.

23. J. R. Willis, 1979c, p. 181.

24. M. Hiskett, 1962, p. 578 et suivantes; M. A. al-Hajj, 1964, p. 53 et suivantes; J. R. Willis, 1970, p. 38-42 et 148-151.

25. M. A. al-Hajj, 1964, p. 50; J. R. Willis, 1970, p. 38.

26. M. A. al-Hajj, 1964, p. 56.

27. J. O. Voll, 1969, p. 90-103; B. G. Martin, 1972, p. 302-303. Les réactions à l'antisoufisme wahhabite furent très fortes au Soudan occidental. *Shaykh* al-Mukhtar al-Kuntī publia un *fatwā* indiquant que les musulmans n'avaient pas l'obligation du *hadjdj* dans la situation qui prévalait en Arabie. Voir U. al-Naqar, 1972, p. 47-48; A. A. Batran, 1972, p. 186-189.

été directement en contact avec eux<sup>28</sup>. Selon certains auteurs, le *djihād* de Shaykh ‘Uthmān se rattachait aussi au réformisme *ṣūfī khalwatī*, par l’intermédiaire de son mentor, Djibrīl ibn ‘Umar<sup>29</sup>.

Si les *djihād* menés en Afrique de l’Ouest ont ainsi pu être replacés dans le cadre plus général des mouvements de réforme islamiques militants et « quiétistes », il y avait aussi, entre les trois courants, d’incontestables liens de parenté. De fait, le *djihād* de Shaykh ‘Uthmān, lancé en 1804, est venu réveiller la ferveur religieuse révolutionnaire qui couvait sous la cendre au Soudan occidental. Les écrits relatifs au *djihād* de Sokoto, « appelant les musulmans à renverser les régimes compromis et païens, ou du moins à se soustraire à leur autorité politique, et les épopées en fulfulde célébrant les exploits des Fūdī et des *muḍjāhidūn* en pays hawsa » étaient très connus au *Bilād al-Sūdān*<sup>30</sup>. Les *muḍjāhidūn* fulbe de la boucle du Niger auraient participé au *djihād* de Shaykh ‘Uthmān et, à leur retour, porté la flamme révolutionnaire dans leurs pays d’origine respectifs. Certains auteurs affirment sans grandes preuves que Shaykh Aḥmadu aurait non seulement été l’élève de Shaykh ‘Uthmān, mais qu’il aurait aussi pris une part active au *djihād* lancé par ce dernier<sup>31</sup>, et reçu en outre l’appui et la bénédiction des chefs de *djihād* de Sokoto. De plus, Shaykh ‘Uthmān lui aurait personnellement remis une bannière à brandir à la tête de ses troupes de *muḍjāhidūn*<sup>32</sup>. Enfin, Shaykh Aḥmadu correspondait avec ‘Abdullaahi dan Fodio, frère et successeur de Shaykh ‘Uthmān, requérant son opinion de juriste sur le statut des lettrés musulmans du Macina qui s’opposaient à son *djihād*. Outre les *djihād* de Shaykh Aḥmadu, les régions septentrionales du Macina furent le théâtre d’au moins trois mouvements inspirés par Sokoto, entre 1816 et 1823. Le premier, conduit par un érudit hawsa, Malam Sa‘īd, visait les Touareg du Guimbala. À la suite de la défaite des forces de Sa‘īd, les chefs de *djihād* hawsa disparurent de la région et retournèrent sans doute dans le pays hawsa. Les deux autres chefs de *djihād*, al-Faḳīh al-Ḥuṣayn Koita et Alfaa Aḥmad Alfaka, étaient des Fulbe d’origine locale. Le mouvement de Koita éclata dans le Fittuga, et celui d’Alfaka dans le Farimaka. Craignant que ces deux mouvements menacent directement sa jeune *dīna* [califat], Shaykh Aḥmadu réagit promptement, vainquit Koita et s’assura les services d’Alfaka comme agent de Ḥamdallahi<sup>33</sup>. Quant au troisième chef de *djihād*, al-Hādīdj ‘Umar, il fit un séjour prolongé dans le califat de Sokoto, y demeurant plus de six ans. Il s’y rendit à deux reprises, sur la route de son pèlerinage, puis sur le chemin du retour. Durant ces séjours, il poursuivit ses activités de prédicateur et de médiateur, et reçut de nouveaux adeptes dans la confrérie tijāniyya.

28. M. Hiskett, 1976, p. 161-162.

29. B. G. Martin, 1976, p. 24-25. Djibrīl ibn ‘Umar aurait tenté sans succès d’inciter au *djihād* dans la région de l’Aïr. Voir F. H al-Masri, 1963, p. 438-439.

30. W. A. Brown, 1969, p. 66-67; U. al-Naqar, 1972, p. 51.

31. J. S. Trimingham, 1962, p. 177. Il semblerait que Shaykh Aḥmadu n’ait jamais quitté le Macina.

32. U. al-Naqar, 1979, p. 66-67.

33. W. A. Brown, 1969, p. 66-67.



## Le substrat des mouvements réformistes : motivations et circonstances

Instaurer une société islamique authentique et reculer les frontières du *dār al-islām*, tels étaient donc les objectifs des chefs qui menèrent le *djihad* en Afrique de l'Ouest. L'islam offrait, pensaient-ils, un cadre idéal pour l'organisation de la communauté, en même temps qu'un moyen d'assurer le salut de son âme dans l'autre monde. Toutefois, pour traduire ces convictions dans la réalité, il leur fallait se montrer capables de rallier des troupes totalement dévouées à leur cause, et suffisamment fortes pour opérer les changements souhaités.

Héritiers d'une riche tradition scolastique, les futurs réformateurs avaient suivi l'enseignement de maîtres illustres, dans les « académies » de leur ville d'origine, ou même de contrées éloignées. Ils y avaient reçu une formation intensive, englobant les sciences exotériques aussi bien qu'ésotériques, et qui faisaient d'eux des lettrés accomplis et des *shaykh ṣūfī* voués à l'enseignement et à la prédication, ainsi qu'à l'expansion de leurs confréries respectives. Les élèves qui rejoignaient les *zāwiya* itinérantes de *Shaykh* 'Uthmān et de *Shaykh* Aḥmadu étaient initiés à la *Ḳadirīyya*, tandis que ceux d'al-Had̲j̲dj̲ 'Umar recevaient le *wird* *ṭijānī*. Ce sont ces groupes de pieux initiés qui allaient constituer le noyau des *mudjāhidūn*. Parfaitement instruits des secrets de la voie mystique (*asrar al-tarīk*), ils se conformaient fidèlement aux idéaux de leurs maîtres. Leur obéissance absolue et aveugle à leurs guides spirituels, fruit de leur formation *ṣūfī*, faisait d'eux une force potentiellement explosive : ils étaient toujours prêts à répondre à l'appel de leur *shaykh* et à se battre et mourir en martyrs pour lui. À leurs yeux, en effet, les *shaykh* étaient spirituellement et intellectuellement supérieurs à tous les autres *'ulamā'*. C'étaient les saints favoris d'Allah, possesseurs de la *baraka* [bénédiction divine et pouvoir miraculeux], et les seuls liens entre les disciples et les fondateurs des *tarīka*. De fait, ils étaient les sauveurs et les libérateurs attendus en ce XIII<sup>e</sup> siècle de l'hégire.

Dans le Soudan occidental du XIX<sup>e</sup> siècle, l'islam était assurément fort loin de correspondre aux idéaux des réformateurs et des disciples dévoués à leur cause. Les réformateurs déploraient la faveur que connaissaient certaines pratiques contraires à l'islam auprès de nombreux souverains comme de leurs sujets. Ils condamnaient les injustices et l'oppression dont les dynasties régnantes se rendaient coupables, et accusaient celles-ci de mêler à l'islam des coutumes religieuses traditionnelles (*takhlit*), voire d'être totalement incroyantes. Ils attaquaient les *'ulamā'* qui toléraient, et même approuvaient, l'état de dégénérescence dans lequel avait sombré l'islam. L'un des faits les plus irritants à cet égard aux yeux d'al-Had̲j̲dj̲ 'Umar était l'expansion militaire et économique agressive des Français (infidèles) au Fouta Toro et dans les pays voisins.

La plupart de ces reproches, sinon tous, étaient de toute évidence fondés. C'est surtout par l'intermédiaire des commerçants et des érudits

musulmans locaux que les influences islamiques et la connaissance de l'arabe s'étaient répandues au *Bilād al-Sūdān*<sup>34</sup>. Mais leurs succès ne doivent pas dissimuler le fait que les nouveaux convertis ne reniaient pas pour autant leur héritage religieux : en fait, ce prosélytisme non violent aboutit, comme il se devait, à un rapprochement de l'islam et des croyances africaines traditionnelles. Cet islamisme hybride, syncrétique, était pratiqué par les membres des classes dirigeantes et ceux de leurs sujets qui s'étaient convertis. Non contents de manifester avec éclat leur attachement à l'islam, les souverains du pays hawsa, du Macina et de Sénégal entretenaient des relations très étroites avec les communautés de marchands et de lettrés musulmans. Les érudits musulmans, connaissant l'arabe et réputés posséder de puissants pouvoirs « magiques », en vinrent à jouer un rôle particulièrement utile dans les cours royales, en tant que conseillers politiques ou fonctionnaires. Les marchands musulmans, qui avaient toujours eu très directement part au commerce international de l'or, du sel, des esclaves et autres marchandises, constituaient une importante source de richesse. Aussi, les groupes musulmans accueillaient-ils favorablement la clientèle et la protection des dynasties au pouvoir. Naturellement, ils toléraient les excès que les souverains se permettaient avec l'islam et ils étaient même prêts à les justifier.

Aux yeux des réformateurs, l'islam authentique ne laissait place à aucune compromission. Aussi fallait-il mettre un terme à l'ensemble des *bid'ā* (les innovations, c'est-à-dire les pratiques religieuses traditionnelles greffées sur l'islam). Ils tentèrent tout d'abord d'y parvenir par la prédication — en exhortant les musulmans à revenir à un islam intact et pur. Cette prédication finit par saper le pouvoir « constitutionnel » en place, lorsque la virulence des réformateurs prit pour cible les souverains et les lettrés des cours. Ils fustigeaient les *ʿulamāʾ* pour leur morale relâchée et leur opportunisme cynique, et les accusaient de méconnaître et de dénaturer l'islam. Ils condamnaient l'oppression dont les chefs se rendaient coupables et leur corruption, leurs abus de pouvoir, les impôts non conformes à la loi islamique dont ils écrasaient leurs sujets, et ils leur reprochaient notamment de « lever le drapeau du royaume temporel plus haut que la bannière de l'islam »<sup>35</sup>. Al-Hadjdj Umar lança cet avertissement : « Que chaque homme sensé, à toutes les époques de l'histoire de l'humanité, sache que ceux qui se mêlent des affaires temporelles (*mukhibīn ʿala al-dunya*), comme les chiens infidèles, les rois félons et les *ʿulamāʾ* corrompus, connaîtront l'humiliation et la déconvenue dans ce monde et dans l'au-delà<sup>36</sup>. » De tels propos constituaient, à l'évidence, un appel à la révolution. Devant la tempête qui grondait, la réaction des autorités ne se fit pas attendre. Elles tentèrent d'écraser dans l'œuf le soulèvement qui était imminent.

Comme on pouvait le prévoir, les réformateurs considérèrent ces tentatives comme des manifestations d'impiété, et leurs auteurs comme des

34. Voir, par exemple, N. Levtzion, 1973, p. 183-199 ; J. S. Trimingham, 1969, p. 13-28

35. M. A. al-Hajj, 1964, p. 50.

36. O. Jah, 1973, p. 184.

infidèles. Et comme il avait été prescrit : « Si le souverain est infidèle, son pays est *Bilād al-kufr* » ; le Soudan occidental était désormais *dār al-ḥarb* ; et sa conquête et son annexion au *dār al-islām* devenaient un devoir pour les musulmans. En l'espace de quelques années, les *mudjāhidūn* et leurs alliés balayèrent l'autorité des *sarki* des États hawsa, celle des *ardo* du Macina, et des *faama* de Ségou (Segu) et du Kaarta, ainsi que celle des *almaami* du Bundu, du Fouta-Djalou et du Fouta Toro. Le pays hawsa devint un califat dirigé par 'Uthmān dan Fodio, *amīr al-mu'minīn* [Commandeur des croyants] ; le Macina devint une *dīna* [califat] avec à sa tête Shaykh Ahmad Lobbo, portant désormais le titre d'*amīr al-mu'minīn* ; puis la Sénégambie fut réunie au Macina pour former un califat ṭijāni sous la houlette d'al-Hadjdj Umar, *khalīfat khātim al-awliyā'*.

Les *mudjāhidūn* qui avaient humilié les puissants régimes du *Bilād al-Sūdān* venaient d'horizons sociaux et ethniques très divers. Ils avaient été recrutés parmi les Fulbe, les Hawsa, les Mande, les Wolof et les Touareg, parmi les pasteurs nomades, dans les communautés sédentaires ou semi-sédentarisées, dans les rangs des *'ulamā'* et des *murīd* (disciples *ṣūfī*) lettrés, et dans les classes illettrées, parmi les gens de caste, les esclaves et les affranchis. Chaque groupe nourrissait ses propres griefs, et tous partageaient l'espoir que cette remise en question de l'ordre établi leur procurerait d'importants avantages.

Le noyau de ces *mudjāhidūn* était formé des disciples (*murīd/ṭālib*) qui avaient suivi les *shaykh* dans leurs tournées de prédication (*siyāḥa*), puis dans leur exil forcé (*hidjra*) hors du pays du *kufr*. Avec les lettrés indépendants ou subvenant à leurs propres besoins qui avaient rejoint le camp des *shaykh*, ils formaient la *Djamā'a* [la Communauté des croyants]. Poussés par leur zèle religieux et guidés par les visions des *shaykh*, les membres de ces *Djamā'a* devinrent les plus dévoués des combattants dans la voie d'Allah (*mudjāhidūn fī sabīl Allāh*). Certes, la ferveur religieuse suscitée par les réformateurs gagna également certains éléments musulmans qui n'appartenaient pas à la *Djamā'a* à proprement parler et qui, subjugués par le charisme des *shaykh*, unirent leur sort à celui des réformateurs. Mais ces « initiés », fer de lance de la réforme, n'étaient nullement supérieurs, sur le plan numérique ou militaire, aux armées que commandaient les souverains d'Afrique de l'Ouest. Aussi la victoire ne devint-elle possible qu'après que des éléments « extérieurs » furent venus grossir les rangs de la *Djamā'a*, formant, sans aucun doute, le gros des forces engagées. Ces éléments « extérieurs » étaient certes des syncrétistes (*mukhalliṭūn*), mais leur participation au *djihād* effaçait définitivement les différences sociales et religieuses qui les avaient séparés de la *Djamā'a*. Les « imparfaits » rejoignaient désormais le bercail des *mudjāhidūn* dont l'ultime récompense était le paradis.

La grande majorité des « initiés », et peut-être aussi des éléments « extérieurs », étaient d'origine fulbe. Les réformateurs eux-mêmes avaient des liens étroits avec les Fulbe, et les dirigeants des califats étaient le plus souvent des Fulbe. Cette influence prépondérante des Fulbe dans les mouvements réformistes a amené certains auteurs à conclure que les *djihād* avaient été des guerres ethniques visant à asseoir la domination des Fulbe sur leurs

pays d'adoption. Assurément, un certain nombre d'entre eux avaient rallié les *djihād* pour des considérations de solidarité ethnique ; mais il est évident qu'il y eut aussi beaucoup qui se battirent aux côtés des forces ennemies. De plus, le *djihād* de *Shaykh* Aḥmadu Lobbo et celui d'al-Hāḍīdj 'Umar furent en grande partie dirigés contre les chefs politiques fulbe du Macina et de Sénégambie.

La diaspora fulbe avait essaimé à partir du Fouta Toro quelque quatre ou cinq siècles avant les *djihād*. Partout, ces populations, composées en grande partie de pasteurs, vivaient en dehors des centres urbains et des communautés paysannes. Leurs migrations saisonnières à la recherche d'eau et de pâtures les conduisaient toutefois dans les régions rurales du Sud et les territoires touareg du Nord<sup>37</sup>. Durant la saison sèche, les Fulbe étaient contraints de faire paître leurs troupeaux sur des terres cultivées. La pression saisonnière qu'ils exerçaient ainsi sur les paysans, en particulier à une époque où les récoltes n'étaient pas encore terminées, suscitait des tensions avec les communautés paysannes. De plus, lorsqu'ils pénétraient dans les zones contrôlées par les autorités urbaines, les Fulbe étaient soumis à des impôts et à des restrictions limitant les mouvements de leurs troupeaux et l'utilisation des points d'eau<sup>38</sup>. Ils se voyaient également infliger des amendes pour les dommages que leur bétail causait aux cultures. Pendant la saison humide, les Fulbe conduisaient leurs troupeaux dans les régions plus sèches du Nord, où ils se trouvaient en concurrence avec les Touareg pour l'eau. Durant cette période, leurs bêtes étaient les principales victimes des razzias des Touareg<sup>39</sup>. En outre, ceux-ci multipliaient les déprédations et les pressions sur les nomades fulbe, dès que la sécheresse ou la famine frappait le Sahel. Depuis longtemps déjà, les Fulbe supportaient mal ces restrictions, ces impôts, ces amendes et la menace qui pesait continuellement sur leur bétail. Les *djihād* leur offraient une occasion bienvenue d'échapper aux impôts et aux amendes, et de se protéger contre les méfaits des Touareg.

Les Fulbe du Macina et de Sénégambie avaient pour leur part d'autres motifs d'insatisfaction. Vers le milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, les Bambara de Ségou avaient réussi à étendre leur suzeraineté sur les Fulbe du Macina. Toutefois, les *faama* de Ségou n'administraient pas cette région directement. Ils laissaient les dynasties régnantes locales — les *arma* (descendants des Marocains qui avaient conquis le Songhay) — contrôler à leur place les villes de Djenné (Jenne), Tombouctou et Sunjojo, et les chefs militaires fulbe et dikko gouverner pour leur compte le reste de la boucle du Niger. Les *faama* extorquaient aux Fulbe un tribut annuel qui consistait, paraît-il, en « 100 garçons, 100 filles, 100 chevaux mâles, 100 juments, une mesure d'or » et un grand nombre de têtes de bétail<sup>40</sup>. De plus, les troupeaux des Fulbe

37. W. A. Brown, 1969, p. 60; M. Last, 1967, p. lxii–lxiii; M. Hiskett, 1976, p. 138.

38. M. Last, 1967, p. lxii–lxxiv; M. Hiskett, 1976, p. 138.

39. W. A. Brown, 1969, p. 35–36; M. Last, 1967, p. lxiii.

40. W. A. Brown, 1969, p. 182, note 25.

étaient une proie idéale pour les suzerains bambara et les Dikko, qui faisaient de fréquentes razzias dans les campements fulbe. Les *arma* se joignaient à ces incursions. Selon la tradition, c'est lors d'une de ces expéditions (1810-1811) que les Bambara auraient passé quelque quatre mois au Macina, razziant le bétail des Fulbe et confisquant d'importantes quantités de riz aux fermiers. L'asservissement des Fulbe et le pillage de leur bétail, ainsi que les violences effrénées perpétrées contre eux par les Bambara et les autorités locales, sont parmi les principales raisons qui poussèrent cette ethnie à s'allier avec Shaykh Aḥmadu.

Il semble que le *djihād* de Shaykh Aḥmadu ne soit que l'une des tentatives inspirées par les Fulbe pour renverser l'hégémonie bambara de cette région. Cette lutte nationaliste eut comme champions les dirigeants fulbe Ḥammadi Bodêjo et son fils Gelâjo. En 1815-1816, deux ans à peine avant que Shaykh Aḥmadu ne lance son *djihād*, Gelâjo prit la région de Kunari aux Bambara. Shaykh Aḥmadu s'empessa de faire alliance avec ces forces patriotiques. La coalition remporta une victoire éclatante contre les Dikko et les Bambara, à la bataille de Nukuma (Noukouma)<sup>41</sup>.

Le sort des Fulbe de Sénégal n'était pas plus enviable. Ils souffraient eux aussi des déprédations et de la loi impitoyable des *almaami* torodbe qu'ils avaient contribué à porter au pouvoir un ou deux siècles plus tôt. Vers le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, en effet, les *almaami* étaient devenus des oligarchies héréditaires tyranniques qui pressuraient leurs sujets. De plus, ils s'associèrent économiquement et politiquement avec les Français, qu'ils autorisèrent à construire des postes fortifiés le long de la vallée du fleuve Sénégal. La présence militaire des Français et leur pouvoir grandissant dans la région heurtaient profondément les convictions religieuses de certains Fulbe pour qui ces étrangers étaient des *ahl al-dhîmma* [populations protégées], tolérés à condition d'acquitter la *djizya* [impôt de capitation ou tribut] prescrite par la loi islamique, et de n'exercer aucune influence au *dār al-islām*<sup>42</sup>. Le refus des Français de payer la *djizya*, comme d'ailleurs tout autre impôt, était jugé incompatible avec le statut de tributaire qui était le leur en droit musulman. Il n'est donc pas surprenant que les Fulbe du Fouta Toro aient répondu avec enthousiasme lorsque al-Ḥadīdj 'Umar les appela à se joindre à son *djihād* contre les dirigeants locaux corrompus et les « infidèles » français. Tout au long des différentes phases du *djihād*, le Fouta Toro, pays d'origine d'Umar ne cessa de fournir le gros des *mudjāhidūn* tijāni.

De même, les réformateurs allaient trouver un solide appui dans l'immense population d'esclaves et de gens de caste établis au *Bilād al-Sūdān*. L'aristocratie soudanaise du XIX<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire les dynasties régnantes et les communautés de lettrés et de marchands, devait beaucoup de sa richesse et de son prestige à l'exploitation et à la traite de ces groupes serviles. Les

41. *Ibid.*, *passim*. C'est à Nukuma qu'eut lieu la bataille décisive qui permit la création du califat de Hamdallahi.

42. J. R. Willis, 1970, p. 160 et suivantes; O. Jah, p. 152-153, 179-181, 205 et suiv.

clans endogames constitutifs des castes fournissaient les artisans situés au bas de l'échelle sociale, tels que forgerons, pêcheurs, tisserands et tanneurs. Les esclaves étaient employés aux travaux agricoles, à l'élevage, aux tâches domestiques et au combat (comme guerriers et gardes du corps).

L'énorme réserve d'esclaves qui avait existé au Soudan occidental paraît s'être considérablement accrue à la veille des *djihād*, par suite de l'introduction des armes à feu et de la spectaculaire expansion des exportations d'esclaves vendus aux marchands européens établis sur la côte<sup>43</sup>. L'aristocratie locale choisissait ses victimes parmi les paysans et les pasteurs, capturant aussi bien les musulmans que les non-musulmans. La crainte d'être privées de leur liberté et les violences dont s'accompagnait la chasse aux esclaves poussèrent un grand nombre de victimes potentielles à chercher refuge auprès des *shaykh*. Espérant obtenir leur rachat en s'enrôlant dans les *djihād* et en devenant membres de la nouvelle société, les esclaves, musulmans ou non, représentaient une proportion énorme des *mudjāhidūn* et de la foule de disciples et d'initiés qui s'était rassemblée autour des réformateurs. *Shaykh* Aḥmadu et al-Hadjdj 'Umar appelèrent avec autant de succès l'un que l'autre les esclaves à venir se battre à leurs côtés. *Shaykh* Aḥmadu aurait déclaré : « Vous tous, *maccube* [esclaves] qui êtes venus à moi aujourd'hui, vous êtes libres. Tous les *maccube* trouveront le paradis à mes côtés<sup>44</sup>. » Il n'est pas indifférent que *Shaykh* Aḥmadu ait pris position contre les Bambara et les Dikko au Sebera, région où les esclaves et les gens de caste étaient fort nombreux.

Ayant une dette immense envers ces catégories serviles, les réformateurs les récompensèrent généreusement. Les esclaves furent affranchis et reçurent la part de butin qui leur revenait de droit. Quelques-uns occupèrent des postes prestigieux au sein de l'administration. Ainsi, les califats présentent « cet étrange paradoxe de faire accéder les représentants des ordres les plus humbles de l'humanité aux plus hautes fonctions de l'État »<sup>45</sup>.

## La communauté des croyants au *dār al-ḥidjra*

Les réformateurs poursuivirent leur enseignement et leur prédication pendant plusieurs décennies avant que les autorités ne commencent à percevoir le danger. En revanche, dès que les enseignants se furent mués en agitateurs politiques, les dirigeants et leurs *'ulamā'* furent prompts à les exiler, à restreindre leurs activités et à harceler leurs partisans<sup>46</sup>. Des affrontements violents, inévitables, se produisirent à la suite de l'expulsion

43. J. R. Willis, 1978, p. 208-210; W. A. Brown, 1969, p. 114-115, 124-125; M. Hiskett, 1976, p. 138-139; P. E. Lovejoy, 1983, p. 188-199. Selon certaines estimations, la population d'esclaves du Fouta-Djalon représentait, vers le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, près de la moitié de la population totale de la région.

44. W. A. Brown, 1969, p. 188-189, note 52.

45. J. R. Willis, 1984, chap. 3, p. 23-24.

46. A. A. Batran, 1974, p. 49.

des *shaykh* et de leurs disciples chassés de leurs centres respectifs de Degel en pays hawsa, Kubi au Macina et Jegunko au Fouta-Djalon, et de leur établissement ultérieur au *dār al-hidjra*. C'est là, à Gudu (1804), Nukuma (1816-1817) et Dinguiraye (1849), que la *Djamā'a* allait prendre sa forme définitive. Échappant de par l'éloignement à la surveillance des autorités, la *Djamā'a* se prépara alors à l'explosion imminente, rassemblant et stockant des armes et érigeant des défenses, cependant qu'Uthmān dan Fodio et Aḥmadu Lobbo prenaient le titre d'*amīr al mu'minīn*. Al-Hadīdj Umar, on s'en souvient, avait déjà été nommé *Khalīfat khātīm al-awliyā'*.

Un flot continu de réfugiés, répondant aux appels des *shaykh* ou fuyant les persécutions, arrivait au *dār al-hidjra*. Maîtres accompagnés de leurs disciples, esclaves et hommes libres, paysans et nomades se pressaient autour des chefs de *djihād*, dans une atmosphère de profonde ferveur religieuse et de grandes espérances. Les disciples étaient initiés aux sciences islamiques, et en particulier au soufisme, et reçus dans la confrérie — *Ḳadirīyya* ou *Tijāniyya* selon le cas. Les événements qui avaient abouti à la *hidjra* [exode] et le parallèle qu'elle suggérait avec la *hidjra* du Prophète fuyant La Mecque pour Médine (622) faisaient sans doute l'objet, au même titre que les préparatifs de guerre, de discussions sans fin.

La *hidjra* fut certainement la phase la plus critique de l'action des réformateurs. Toutefois, elle ne fut aucunement auto-imposée, ni, contrairement à ce que laissent entendre un grand nombre d'érudits, menée délibérément pour légitimer le *djihād*<sup>47</sup>. La *hidjra* ne fut pas, comme on le dit généralement, une nécessité fondamentale pour les mouvements de réforme ouest-africains : avec ou sans elle, les révoltes auraient éclaté. Certes, on avait commencé à s'organiser plusieurs années avant la *hidjra*. Citant *Taziyyin al-Warakat* d'Abdullaahi dan Fodio, F. H. al-Masri dit que les préparatifs du *djihād* de Sokoto, notamment la collecte d'armes, remontaient à 1797<sup>48</sup>. À cette date, le *djihād* avait acquis un élan presque irréversible ; l'idée avait en tout cas fait son chemin dans l'esprit de *Shaykh* Uthmān : « La collecte des armes avait commencé dès 1797. Lorsque la communauté avait exigé un *djihād* contre les incroyants, Dan Fodio lui avait alors conseillé de s'armer. Lui-même s'était tourné vers la prière et avait demandé à son *shaykh* Abd al-Ḳādir al-Djailānī d'intercéder pour qu'il puisse voir le pays hawsa soumis à la loi islamique<sup>49</sup>. »

De même, les activités d'al-Hadīdj Umar (recrutement de partisans, agitation et collecte d'armes), avant sa *hidjra* à Dinguiraye (1849), avaient suffisamment inquiété les autorités du Macina, de Ségou et de la Sénégambie tout entière pour qu'elles l'arrêtent, complotent de l'assassiner ou lui interdisent de traverser leurs territoires. Selon Willis, ce n'est pas par

47. O. Jah, 1973, p.180-185, affirme qu'on ne sait pas vraiment si al-Hadīdj Umar a quitté Jegunko volontairement, ou s'il en a été expulsé par la force. Il soutient néanmoins que les *al-maami* du Fouta-Djalon avaient effectivement décidé d'expulser Umar, et qu'ils auraient pu contraindre le *shaykh* et sa *djamā'a* à partir, en leur rendant la vie très difficile.

48. F. H. al-Masri, 1978, p. 23.

49. *Ibid.*

accident qu'Umar choisit Jegunko pour y établir sa première « académie », « l'emplacement de la ville étant idéal pour que [le *shaykh*] puisse se livrer activement au commerce des armes et des armements »<sup>50</sup>. Même débarrassée de sa pieuse façade d'après le *djihād*, la *hidjra*, ou plutôt l'exil forcé des réformateurs, se révéla extrêmement précieuse. Elle permit à la *Djamā'a* d'échapper au danger immédiat et lui donna le temps de se préparer à l'inévitable affrontement.

Les réformateurs disposaient incontestablement d'avantages écrasants sur leurs adversaires. Profondément convaincus du caractère sacré de leur mission, ils surent exprimer le mécontentement et les déceptions des masses; et surtout, ils pouvaient compter sur la loyauté absolue de la *Djamā'a*, car l'enseignement du soufisme mettait l'accent sur l'obéissance totale et aveugle à la personne du *shaykh al-tarīka*. Selon les *ṣūfī*: « Le *murīd* [disciple/initié] est celui qui n'a d'autre désir que le vœu de son *shaykh*. Il doit se perdre en son *shaykh* au point qu'il ne lui reste rien de lui-même. Il [doit être] comme le cadavre entre les mains de l'embaumeur, ou la plume entre les doigts du copiste<sup>51</sup>. »

Les réformateurs possédaient encore un autre atout, leur charisme religieux personnel. En leur qualité de guides spirituels des confréries *ṣūfī*, ils étaient considérés comme des saints, détenteurs de la *baraka* divine. Ces pouvoirs, leurs partisans en étaient convaincus, permettaient aux *shaykh* de remédier aux catastrophes naturelles telles que sécheresse et famine, de rendre sa fertilité à la terre, et la fécondité aux animaux et aux femmes, de frapper leurs ennemis et autres exploits. Les récits des miracles accomplis par les *shaykh* circulaient et étaient acceptés un peu partout. Dans une société où l'on croyait fermement en l'existence de forces surnaturelles, les pouvoirs « magiques » efficaces que les *shaykh* étaient censés posséder contribuaient considérablement à leur popularité<sup>52</sup>. Et les multiples attentats auxquels ils avaient échappé étaient la preuve tangible de la protection divine dont leur personne bénéficiait. De plus, leur supériorité intellectuelle, leur style de vie ascétique et la distance qui les séparait des dirigeants « corrompus » fortifiaient la confiance que les masses avaient en eux.

Les réformateurs ne plongèrent pas précipitamment leurs partisans dans un aventurisme téméraire. Ils ne commencèrent à répondre aux provocations qu'après s'y être parfaitement préparés, et à l'heure choisie par eux. *Shaykh* Uthmān, par exemple, mettait ses disciples en garde contre l'aventurisme, car celui-ci « n'aboutit qu'à l'échec et entraîne les musulmans faibles à leur perte »<sup>53</sup>. Pour conquérir d'aussi vastes territoires, il fallait donc bien que les *shaykh* s'y fussent soigneusement préparés. Ils ont assurément remporté leurs victoires « en dépit de la force de leurs adversaires », car rien dans les faits ne corrobore l'idée couramment admise que le succès des *djihād* s'explique

50. J. R. Willis, 1970, p. 90.

51. A. A. Batran, 1974, p. 49.

52. M. Last, 1967, p. 3-13; W. A. Brown, 1969, p. 48, 116, 123; O. Jah, 1973, p. 237 et suivantes.

53. F. H. al-Masri, 1978, p. 22.



surtout par les rivalités entre dynasties, et un prétendu déclin général du pouvoir dans les États soudanais<sup>54</sup>.

Il est intéressant de noter qu'à la différence des *djihād* de *Shaykh* 'Uthmān et de *Shaykh* Aḥmadu, qu'ils ne poussèrent guère au-delà de leurs régions d'origine respective, le pays hawsa et le Macina, les campagnes d'al-Haḍjdj 'Umar, lancées depuis la frontière orientale du Fouta-Djalon, visaient à conquérir la totalité du Soudan occidental. 'Umar ne parvint jamais à se rendre maître du Fouta Toro, son pays natal, car les Français y étaient déjà solidement retranchés. Il attaqua certes les positions françaises à Médine (1857) et à Matam (1858-1859); mais ses troupes furent repoussées et subirent de lourdes pertes. Par la suite, il devait se tourner vers l'est et assujettir Ségou (1861), puis le califat de Hamdallahi (1862).

Il n'est pas difficile d'imaginer jusqu'où al-Haḍjdj 'Umar envisageait d'étendre son califat à l'est. Son objectif était tout simplement d'asseoir l'autorité du *khalīfat khātim al-awliyā'* sur tout le *Bilād al-Sūdān*<sup>55</sup>. Ses conquêtes « à l'étranger » furent rendues possibles par le fait qu'il disposait d'une base militaire plus large que *Shaykh* 'Uthmān ou *Shaykh* Aḥmadu. Ses forces, recrutées dans toutes les régions, se composaient d'adeptes de la Tijāniyya, pour la plupart bien entraînés et bien équipés, qu'il avait lui-même initiés au cours de ses nombreux voyages dans tout le Soudan occidental. Sa mort tragique au Macina (1864) mit toutefois un terme à cette progression vers l'est.

## Aperçu de quelques conséquences des *djihād*

Ce fut la première, et peut-être aussi la dernière fois, que des territoires aussi vastes du *Bilād al-Sūdān* se trouvèrent transformés en théocraties islamiques centralisées. Cette centralisation fut toutefois plus ou moins poussée d'un califat à l'autre. Il semble que seul le califat de Hamdallahi (1818-1862) ait connu un pouvoir très centralisé, parce que c'était un territoire peu étendu, ayant une population peu nombreuse et homogène et des communications satisfaisantes. En conséquence, *Shaykh* Aḥmadu et ses successeurs furent en mesure d'y pousser l'application de la *sharī'a* plus loin qu'il n'était possible dans les autres califats.

Les charges suprêmes de *amīr al-mu'minīn* (titre que portait également Aḥmadu le fils et successeur d'al-Haḍjdj 'Umar) et de *shaykh al-ṭarīqa* étaient dévolues aux descendants des réformateurs résidant dans les capitales. Les califats étaient divisés en *imārāt* [émirats] gouvernés chacun par un *mudjāhid* de très haut rang. La plupart des *amīr* [gouverneurs de province] étaient des lettrés; mais il y avait aussi, parmi eux, des chefs de clan et des esclaves affranchis (al-Haḍjdj 'Umar aurait eu une certaine prédilection pour les esclaves). Plus tard, la nomination à des postes de rang élevé fut en grande

54. M. Hiskett, 1976, p. 139.

55. O. Jah, 1973, *passim*.

partie subordonnée à l'existence de liens du sang avec la lignée des califes ou d'illustres *mudjāhidūn*.

En règle générale, le pouvoir traditionnel et le prestige social furent transférés à une nouvelle élite, celle des *mudjāhidūn*. Les Fulbe, élément principal des troupes engagées dans les guerres saintes, devinrent les aristocrates par excellence du Soudan occidental. Ils occupèrent la plupart des postes administratifs; et nombre d'entre eux furent établis sur des terres confisquées au cours des *djihād*. Les Fulbe et les autres propriétaires fonciers avaient besoin d'esclaves pour cultiver leurs terres<sup>56</sup> et ceux-ci, semble-t-il, étaient encore, dans les califats, tout aussi nombreux par rapport aux hommes libres qu'avant l'époque des *djihād*. Les esclaves qui avaient pris part aux guerres saintes furent affranchis; mais ceux qui ne s'étaient pas ralliés aux *shaykh* furent à nouveau asservis. Des esclaves capturés lors d'incursions au-delà des frontières, et au cours de rébellions, vinrent grossir leurs rangs. Le statut des esclaves capturés avait été défini par la *fatwā* [décision juridique] de al-Maghīlī: «Quant à celui que vous trouvez entre leurs [les incroyants] mains, réduit en esclavage, qui prétend être un musulman né libre, vous devez accepter sa parole jusqu'à ce qu'il soit prouvé que c'est un esclave [...]. Quiconque vous aurez délivré parce qu'il prétend être un musulman né libre, asservissez-le à nouveau s'il devient évident que c'était un incroyant<sup>57</sup>.»

Tous les individus ou groupes vivant dans les califats se virent assurer protection et sécurité. Les déplacements vers le sud des groupes de pasteurs furent réglementés de manière à réduire les tensions avec les communautés paysannes. Les frontières et les pâtures du Nord furent constamment surveillées pour contenir les incursions des Touareg. Il fut mis fin aux attaques lancées contre les communautés paysannes pour capturer des esclaves. Des tribunaux appliquant la *shari'a* furent créés, et les *kādī* [juges] nommés par les califes et les *amīr*. Nombre de pratiques contraires à la loi islamique furent bannies: le respect de l'interdiction de consommer de l'alcool fut assuré avec rigueur; les impôts haïs levés par les régimes discrédités furent remplacés par le *zakāt* [dîme], le *kharādj* [impôt foncier] et la *djizya* prescrits par la loi coranique; le nombre d'épouses autorisé fut limité à quatre et ainsi de suite<sup>58</sup>. Les impôts étaient répartis et perçus par les *amīr*, qui, le plus souvent, les levaient de façon arbitraire.

C'est dans l'action éducative et missionnaire que les révolutions ont enregistré le plus de succès, fondant des écoles un peu partout dans les califats, et convoyant un grand nombre de missionnaires porter l'islam dans les régions qui n'étaient pas encore converties. Un corps d'enseignants *ṣūfī* fut mis sur pied. Certains s'établirent dans des centres de culture et d'enseignement de création récente, comme Sokoto, Gwandu, Ḥamdallāhī ou Ségou, ou dans

56. M. Last, 1974, p. 28; P. E. Lovejoy, 1983, p. 188-189. Selon M. Last, les pasteurs fulbe s'établirent en plus grand nombre à Sokoto que dans les autres califats.

57. F. H. al-Masri (dir. publ.), 1979, p. 119.

58. A. G. Hopkins, 1973, p. 144, affirme que l'interdiction de consommer de l'alcool provoqua, en pays hawsa, un accroissement de la demande de kola, un stimulant qui n'était pas prohibé par la loi islamique.

d'autres villes et villages; cependant que d'autres perpétuaient la tradition vénérée de la *siyaha*. Mais la plupart de ces enseignants, et surtout ceux des districts les plus reculés, se trouvèrent aux prises avec l'éternel problème du *takhlīf*. De nombreuses normes traditionnelles finirent par être tolérées. De fait, une fois que le zèle initial fut retombé, certains des idéaux originels furent progressivement abandonnés, le pragmatisme et le temps aidant. L'étendue même des califats et la prépondérance des « éléments extérieurs imparfaits » au sein de la *Djamā'a* rendaient ces compromis inévitables. Il ne faut pas oublier que, même si l'objectif déclaré des réformateurs était d'assurer l'avènement d'un islam idéal, la plupart des *mudjāhidūn*, obéissaient à des mobiles plus terre à terre. Il reste que les *djihād* ont permis à l'islam, et aux deux confréries *ṣūfī* rivales, la *Ḳadiriyya* et la *Tijāniyya*, de s'implanter durablement en Afrique de l'Ouest. La tradition révolutionnaire islamique des *Torodbe* allait être perpétuée par une nouvelle génération de chefs de *djihād*, tels Maba Diakhou en Gambie (1809-1867), Mahmadou Lamine en Sénégal (1885-1888) et Samori Touré en Guinée (1879-1898), qui se dressèrent au nom de l'islam contre les envahisseurs étrangers et leurs alliés locaux, mais furent finalement écrasés par la puissante machine de guerre des Européens<sup>59</sup>.

59. I. Hrbek, C. A. Quinn, Y. Person dans J. R. Willis (dir. publ.), 1979.