

L'islam en Afrique de l'Ouest : les méridiens et les parallèles

Jean Schmitz*

La zone saharo-sahélienne fait le plus souvent l'objet d'une représentation zonale de l'espace qui privilégie les faits physiques mais entraîne également des divisions évidentes au premier abord : opposition d'un Sahara « blanc », arabo-berbère et musulman, populations noires musulmanes au nord, mais aussi « animistes » et chrétiennes dans le sud des pays. Certains politologues (J.-F. Bayard) ont cru pouvoir analyser les crises des années quatre-vingt et quatre-vingt-dix – rébellion touarègue, événements sénégal-mauritaniens de 1989, violences des Toubous à l'égard des Peuls, milices *baggara* au Soudan raflant des esclaves chez les Dinka – comme autant de symptômes du nouveau glissement des Sahariens vers le sud par une sorte de basculements dans un jeu de tectonique des plaques ethnoculturelles. Les analyses du politologue américain Samuel Huntington ne font que poursuivre de telles hypothèses. Or, à l'inverse de ce que suggère ce type de représentations, l'islam s'est pendant longtemps diffusé selon un axe méridien, celui des pistes commerciales qui traversaient le Sahara, avant que ne prévale celui des parallèles avec la colonisation et que ne s'imposent, depuis les années soixante-dix, les relations directes entre Afrique noire et monde arabo-musulman.

L'axe des parallèles : bassins hydrographiques et aires culturelles

La représentation géologique de l'espace saharien privilégie l'axe des parallèles qui est celui des grands bassins fluviaux, à savoir ceux du Sénégal, le très vaste ensemble du Niger et de la Bénoué et enfin le bassin du lac Tchad. Or cette représentation n'est valable que durant le haut Moyen Âge dans la zone sahélo-soudanaïenne et en liaison avec le trafic transsaharien qui obéit à un axe méridien.

En effet, si l'on prend l'exemple du peuplement de la boucle du Niger, ce n'est qu'avec le recul de la forêt équatoriale et le dessèchement des affluents nord-sahéliens du Niger qu'on assiste au peuplement des zones riveraines. La formation de vastes ensembles politiques sur l'axe des parallèles réunissant les deux bassins du Niger et du Sénégal – Ghana jusqu'au XII^e siècle puis Mali contrôlant une vaste zone de l'Atlantique à Gao sur le Niger jusqu'au XV^e siècle – résulte du trafic de

* Chargé de recherche à l'IRD, Centre d'études africaines.

l'or et du sel avec le monde musulman. Le célèbre pèlerinage de Kankan Moussa, en 1324, qui se rend à La Mecque en passant par l'Égypte, illustre bien la prospérité de ce commerce.

À partir de l'émancipation du Songhaï à la fin du xv^e siècle de la tutelle du Mali, on assiste à un fractionnement de ce vaste espace. Le Songhaï ne contrôle plus les zones aurifères du Haut Sénégal Niger (Bambuk et Buré) qui restent sous la tutelle des Mandings, mais seulement l'axe du Niger de Djenné, à Tombouctou et à Gao. La mosaïque du peuplement qui en résulte n'empêche pas de dresser les contours de grands ensembles linguistiques ou culturels qui s'étendent d'ouest en est: ensemble des langues nord-atlantiques en Sénégal (serer, peul, wolof...), langue mandé correspondant aux noyaux soninke et manding et véhiculée par les commerçants *jula*, langue moré des royaumes Mose de l'intérieur de la boucle du Niger, langue songhaï¹ un peu plus au nord, aire hausa encore plus à l'est avec ses nombreuses cités-États et ses élites commerciales, enfin bassin du lac Tchad.

Néanmoins, les diasporas marchandes véhiculeront des formes régionales d'islam qui ont encore leur pertinence aujourd'hui, même si elle est contrastée. Nous ne prendrons que deux exemples contemporains dans les aires mandé et hausa.

À l'ouest, tout d'abord, du Sénégal oriental ou de la Guinée jusqu'à Ouagadougou au Burkina ou au Ghana, les chaînes de la transmission du savoir ou du charisme remontent à un personnage qui aurait vécu au xv^e siècle, al-Hajj Salim Suware [Launay, 1990 : 178]. Son enseignement et ses descendants ont quitté le Mali ancestral réputé pour son paganisme pour se répandre aux xvii^e-xviii^e siècles en direction de l'est à travers un réseau de villes commerciales du Mali sud et s'étendre jusqu'à Kong et Bobo [Wilks, 1968 : 174]. À l'ouest, ils sont connus sous l'appellation de Diakhanké, en Gambie et au Sénégal oriental, autour de l'ancienne métropole de Touba en Guinée, à Kankan... Or, à travers les sermons des marabouts Dioulas de la région de Korogho qui sont reproduits artisanalement grâce à des cassettes pour magnétophones à piles que Robert Launay [1997 : 446] qualifie de technologie *low-tech*, la télévision représentant la *high-tech*, on peut reconnaître le style de performance orale des épopées mandingues.

Du côté du Nigeria maintenant. En 1980, mourut à Kano dans le nord Nigeria un prêcheur de guerre sainte, Mallam Muhammadu Marwa, appelé « Maitatsine », qui avait réussi à réunir une cohorte de disciples qui luttèrent contre l'armée et la police. Or ces fidèles étaient directement issus des écoles coraniques rurales transplantées en ville qui véhiculent des rapports personnels, de proximité avec le maître, même s'ils sont également autoritaires [Reichmuth, 1989 : 49], mais réinterprétés dans le cadre d'un mouvement de type mahdiste s'adressant aux déshérités urbains souvent fraîchement convertis.

1 La langue songhaï résulterait d'une évolution pidginisée du touareg saisie dans la structure typologique d'une langue mandé et développant sa propre tradition normative suivant les travaux de R. Nicolai [Devisse, Vernet, 1993 : 27].

L'islam pris entre les fuseaux méridiens des échanges transsahariens et les chemins du pèlerinage sur l'axe des parallèles

Dans les années soixante, Théodore Monod a pu dresser, à partir de faits physiques et humains – l'analyse du bât chamelier et des types de monte [Monod, 1967] –, une division géographique globale du domaine saharien marqué par la prégnance d'une « division longitudinale, verticale en compartiments ou fuseaux méridiens », où alternent des zones moins défavorables au peuplement qui correspondent à des mondes culturels et des régions notoirement inhospitalières qui séparent les premières [Monod, 1968 : 277]. Dans cette « série d'alternance rythmique », on peut distinguer sept zones :

- un fuseau positif du Sahara occidental ou maure associant le Maroc à l'espace sénégalais ou mandé par le Sahara occidental ;
- un fuseau négatif formant un vaste ensemble inhospitalier comprenant la Majâbat al-Koubra, le Tanezrouft...
- deuxième fuseau positif associant le Sahara sud-algérien, l'ensemble touareg avec ses franges sahéliennes, Iforas et Aïr, aux trois aires politico-culturelles de la boucle du Niger : Mandé à l'ouest, Songhaï autour de Tombouctou et Hausa à l'est ;
- autre fuseau négatif : le massif du Ténéré séparant le monde touareg du monde tédâ ;
- troisième fuseau positif : le pays tédâ-daza ou toubou du Tibesti aux steppes sahéliennes du Tchad et de la RCA ;
- le désert libyque, vaste *no man's land* qui forme la partie la plus desséchée du Sahara ;
- enfin quatrième fuseau positif : la massif arabo-libyen avec la vallée du Nil.

Or, l'article de Monod se termine par une carte et une constatation qui prennent le contre-pied d'un déterminisme par les conditions naturelles : les axes de circulation commerciale et en particulier chamelière ne coïncident pas avec les zones de peuplement positives ; au contraire, les pistes caravanières transgressent presque systématiquement les zones hostiles.

Aussi, à l'alternance « géologique » des zones répulsives et des fuseaux méridiens, faut-il substituer celle plus feuilletée des axes commerciaux empruntés par des tribus chamelières en rivalité, travaillant pour des groupes maraboutiques – *zawiyya* ou « maisons » des limites du Maghreb et du Sahara, tribus maraboutiques-confréries du Sahara – protégés par des Bédouins, des *Arab*, ou tribus guerrières. Ces axes, qui apparaissent puis disparaissent en se supplantant au cours des siècles, sont tirés par les opportunités qui s'ouvrent aux deux extrémités du Sahara.

Robert Montagne, à propos des populations berbères de l'Atlas et de l'anti-Atlas, a développé, dans *Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc* [1930], un modèle pertinent [Schmitz, 2000 a]. Il tient compte de l'émiettement politique au sud du Sahara et des tentatives de plus en plus limitées de contrôle direct des routes sahariennes de la part du Makhzen marocain. Nous avons transféré ce modèle à l'autre extrémité des axes d'échanges transsahariens, au sud, dans l'espace politique de la Mauritanie et de la vallée du Sénégal [Schmitz, 2000 a]. Il s'agit de l'alternance des ligues duales, d'alliances militaires qui sont aussi des réseaux d'échange et qui s'opposent deux à deux – *leff* arabe, *soff* berbère au Maghreb, *qism* dans la vallée du Sénégal – formant de vastes damiers à deux cou-

leurs. Enfin, plus au sud, des relations *landlord/broker* de type *jatigi* ou des alliances entre clans sahélo-soudaniens poursuivent ces systèmes d'alliances qui, en l'absence de contrôle étatique formel, sont à même d'assurer la sécurité essentielle au développement de ce type de commerce [Abitbol, 1980]. La sous-estimation de l'importance du trafic transsaharien, dénoncée à intervalle régulier par les historiens de l'économie [Newberry, 1966; Webb, 1995], vient le plus souvent du fait que les observateurs ont négligé ces institutions transnationales qui assurèrent une paix relativement durable. Ces « institutions » sont en effet peu visibles dans la mesure où elles prennent la forme de relations paritaires – amitié, alliance –, alors qu'elles sont le plus souvent dissymétriques et de nature clientélaire.

Prenons trois exemples dans des régions dispersées. Entrent dans cette catégorie les relations qui s'instaurent entre familles bédouines et leurs « amis » *ashab* sédentaires du Jebel Nefusa en Tripolitaine, ou bien les pactes de protection – *anaya* ou *zettata* – entre commerçants et groupes tribaux de l'Atlas berbérophone au Maroc [Albergoni, 1990 : 198, 207]. On peut prendre également l'exemple du Tagant mauritanien où la protection sanctionnée par la redevance *ghawer* due par les marabouts Idawali à leurs protecteurs Idaw'ish induisait des rites d'hospitalité saisonnière entre famille émirale et famille du Ksour lors de la récolte des dattes, la *khassiyya*. Cette relation s'inversait lorsque les filles des sédentaires allaient effectuer une cure de lait chez les nomades [Ould Khalifa, 1998 : 209-227]. Enfin, sur la bordure méridionale du Sahara, de l'Atlantique à l'espace touareg, on peut dresser le tableau à double colonne des relations qui unissaient les « guerriers » ou nobles – *Hassan* maure ou *Imajeghen* touareg – et clercs musulmans ou marabouts – *zawaya* maure ou *ineslemen* touareg [Stewart, 1976].

Dans la mesure où les caravanes des bédouins qui transportent les marchandises à travers la zone saharienne sont organisées par des marchands musulmans, l'islam servant de sauf-conduit sous la forme de l'appartenance à un *tariqa*, voie ou confrérie, la diffusion de ces confréries suivra alors souvent des chemins qui traverseront ces zones hostiles et mettront en rapport des mondes différents au nord et au sud du Sahara grâce à une culture partagée.

Prenons l'exemple du fuseau méridien I du Sahara maure qui associe le Sud du Maroc (Oued Sous, Draa et Nun) aux rives du fleuve Sénégal en examinant les différentes configurations qui s'étagent du Nord au Sud.

Le Maroc

À la fin du XVI^e siècle, lors de la conquête marocaine de 1591, des douanes marocaines sont installées au Tuwat, à Tegaza, jusqu'à Tombouctou et Djenné. L'axe qui part de l'oued Draa² (au sud du Maroc) Tagaza/Tombouctou est alors la voie royale du Maroc saadite au Soudan [Abitbol, 1980].

Dès le début du XVII^e siècle, cette route décline, concurrencée par deux autres ports du désert, le Tafilelt à l'est et le Tazerwalt à l'ouest. L'émirat du Tazerwalt

2 Il s'agit du coude du Draa où sont situés les villages de Ktawa, Mhamid et Tagunit [Monteil, 1948 : 20].

dans l'anti-Atlas fondé par les descendants d'un saint thaumaturge, Sidi Ahmed b. Moussa, autour de la *zawiyya* d'Iligh, sert de tête de pont à la route la plus occidentale, celle qui réunit l'anti-Atlas à la Saquia el-Hamra. Si une partie de la fortune d'Iligh provient de son inscription au sein du *leff* Igezzoulen [Montagne, 1930 : 202-205; Naïmi, 1991³], cela lui permet au XVII^e siècle de disperser de nombreuses propriétés hydroagricoles au sein d'un espace dépassant les limites strictes du Tazerwalt [Pascon, 1984 : 20] et d'accéder à la mer, et donc au commerce européen, par le port situé à l'embouchure de l'oued Massa.

Les Shorfa Alawites du Tafilelt, situé plus à l'est, contrôlent la route du Tuwat dont ils s'emparent au milieu du XVII^e siècle (1643), avant de se retourner contre le Tazerwalt en détruisant Iligh en 1670, ce qui ne détruit pas les réseaux commerciaux qu'elle impulsait [Pascon, 1984 : 48]. À la fin du XVII^e, l'intérêt du sultan du Maroc s'oriente plus vers l'actuelle Mauritanie, en vue de constituer la fameuse armée noire des 'abid al-Bukhari de Mawlay Ismail au début du XVIII^e siècle, que vers le Soudan. Néanmoins, tous les deux ans, continuent à circuler de grandes caravanes de huit cents à mille deux cents chameaux qui approvisionnent Tombouctou en « draps, toiles [...], étoffes, bonnets, cuirs tannés et fil de soie » [Abitbol, 1980].

Mais les 'abid al-Bukhari font et défont les prétendants au titre de sultan durant la première moitié du XVIII^e siècle [Montagne, 1930 : 103]; pour détourner le commerce transsaharien non plus vers le Tazerwalt et son débouché sur la mer, l'oued Massat, mais plus au nord, à proximité du Makhzen, est fondée Essaouira (Mogador) en 1765.

Aussi, au XIX^e siècle, on assiste à une réorientation des échanges vers le Sud-Ouest. Les routes de l'Est, du Tafilelt et du Draa s'assoupissent au profit des deux routes occidentales [Bonte, 1998]. Celle qui est la plus à l'ouest est contrôlée par les Cheikh de la « maison » Bayruk de Goulimine, celle de Taoudeni aboutit au Tazerwalt et à la « maison » d'Iligh. Autour de 1850, la maison d'Iligh restait le principal pôle d'échange entre les produits du Sahara, du Sous et ceux venus d'Europe par le port d'Essaouira [Pascon, 1984 : 68].

À chacune de ces deux maisons sont liés des caravaniers. Pour la maison d'Iligh, les Awlad Bu Sba, tribu marocaine qui s'installe au Sahara [Bonte, 1998 : 8], commercialisent les plumes d'autruche et les chevaux par la route côtière qui va de l'embouchure du Sénégal à l'oued Nun et au pays Tekna: implantés là au début du XIX^e siècle, ils remportent une victoire décisive sur les Kunta, dans les années 1860, qui perdent le contrôle de l'axe qui reliait l'Adrâr au pays Tekna. Ces derniers sont concurrencés de plus en plus massivement par les Rgaybat liés au pôle de Goulimine. Cet autre groupe de sédentaires devenus nomades en s'installant au Sahara supplantent définitivement les Kunta au début du XX^e siècle [Caratini, 1989 : 138].

Sahara occidental (fuseaux I et II)

Étant donné que les confréries se moulent dans les cadres sociaux dominants, on ne s'étonnera pas qu'au sein de l'espace saharien, les principales confréries

3 Qui s'oppose aux Aoggwa de la plaine maritime à l'ouest et aux Isouktan à l'est.

s'identifient à des tribus, ainsi la tribu des Kunta à la Qadiriyya et celle des Idawali à la Tijaniyya. Cette conjugaison des solidarités tribales qui se nouent autour de la généalogie, le *nasab*, et de l'organisation confrérique dont l'armature repose sur les chaînes de transmission du savoir et du charisme ou *silisila* [Bonte, 1998 : 1508] ne s'est pas faite en un jour puisqu'elle a été le produit de l'histoire; on le constate avec le résumé de la reconstruction rapide de l'histoire des Kunta dont on vient d'évoquer l'éviction de la partie nord du Sahara et celle des Idawali.

Les Kunta proviendraient du Tuwat où ils seraient installés dès le xv^e siècle en s'autonomisant des Tajakant qui étaient les principaux acteurs du commerce transsaharien sur cet axe central, en particulier du commerce du sel de Tawdenni et Taghaza. Leur essaimage le long des pistes menant au Soudan témoigne de l'importance croissante de ces échanges au xvi^e siècle [Bonte, 1998 a : 1508] plus que de la réalité d'une hypothétique lutte des frères, *topos* le plus souvent invoqué lorsqu'il y a dispersion d'une tribu. Puis ils se divisent progressivement en deux ensembles. Les Kunta de l'est sont présents dans la région de Tombouctou (Azawad) contrôlée par les Twareg Kel Antassar dès le xvii^e siècle tandis qu'à la fin du xviii^e siècle et au début du xix^e siècle ils prennent une place déterminante au sein de l'axe occidental qui va de la Saquia al-Hamra au Tiris puis à l'Adrâr et au Tagant en s'emparant des salines d'Ijil en 1766. Dans l'Adrâr, ils chassent les Idaw al-Hajj à Wadan et fondent Ksar el-Barka en 1689 et Rachid en 1723 [Ould Khalifa, 1998].

Si la Qadiriyya a été fondée au Moyen-Orient au xii^e siècle, c'est Cheikh Sidi Mukhtar al-Kunti (1730-1811) qui, grâce à sa sainteté (*walaya*), visita toutes les fractions Kunta dispersées dans l'espace au milieu du xviii^e siècle et les réunifia en diffusant le *wird*, la formule surrogatoire, signe d'appartenance à la confrérie, avant de retourner dans l'Azawad en 1753.

La nette séparation entre le religieux et le politique, qui fut une des caractéristiques de la Qadiriyya, ne sera respectée que dans la partie ouest du dispositif d'essaimage de la confrérie. Au xix^e siècle, elle prendra la figure de fondateurs de nouveaux rameaux avec Cheikh Sidia el-Kebir (1780-1869), faiseur de paix installé entre les émirats maures du Trarza et du Brakna, puis avec Amadu Bamba Mbakké (1850-1927), fondateur de la Muridiyya sénégalaise, ainsi qu'autour de la ville sainte de Touba en Guinée et à Kankan [Triaud, 1996 : 417-427]. Plus à l'est en effet, elle sera invoquée par les fondateurs des *jihad* du xix^e siècle, que ce soit celui du Maasina, dans le delta intérieur du Niger ou celui de Sokoto. Dans ce dernier cas, ce n'est pas son fondateur, Usman Dan Fodio (1754-1817), qui en diffusera le *wird* puisqu'il avait été initié par un maître touareg à d'autres « voies » soufies, mais ses descendants qui, face à la concurrence de la Tijaniyya, se rallieront à la Qadiriyya dans les années 1840.

Le rôle de la transmission du *wird*, qui sert de relais à la parenté et en pallie les désordres – guerre civile ou exigences d'expansion d'un réseau de commerce entre membres d'une tribu dans plusieurs espaces politiques –, est encore plus démontré dans le cas des Idawali et de la Tijaniyya. La présence de ces derniers est attestée depuis le xv^e siècle dans l'Adrâr mauritanien au sein de la ville de Shingitti, célèbre dans tout le monde musulman pour être le point de départ d'une caravane annuelle de pèlerins qui se rendaient à La Mecque et rapportaient au retour, par chameaux, des centaines de livres [Ould Khalifa, 1998 : 108-120].

Arrêtons-nous sur cette première route du pèlerinage qui constitue un axe transversal. Les Sahariens rejoignaient la « caravane des Maghrébins » appelée aussi la « caravane de Salé ». À partir de la fin du XVIII^e siècle, cette dernière se rassemblait à Taza, dans la banlieue de Fez, gagnait le Tafilelt puis le Tuwat où elle était grossie des pèlerins du Sahara occidental et du Sénégal. Ainsi, au début du XIX^e siècle, ceux du Fuuta Tooro (de la vallée du Sénégal) rejoignaient le Niger en passant par Diara, puis gagnaient Segu et Tombuctou avant d'effectuer la traversée du désert et de rejoindre le Tuwat. Ensuite, elles poursuivaient par Laghuat, Toggurt, le Djerid tunisien (Toseur et Gafsa), avant de rejoindre Tripoli et Le Caire [Abitbol, 1980].

Mais à la fin du XVII^e siècle, intervint une querelle à propos de l'attribution du titre d'imam de Shingitti qui aboutit à la division des Idawali entre deux partis, les « Blancs » et les « Noirs », et à leur dispersion dans deux autres espaces politiques : au Tagant, les Blancs fondent Tijigja vers 1660, tandis que les Noirs s'installent sur les bords du lac de Rkiz au Trarza dans les années 1675-1680.

Un siècle plus tard, c'est de ce troisième point de dispersion que partira la diffusion de la Tijaniyya au sein des Idawali, en la personne de Mohammed al-Hafiz (mort en 1830). Effectuant son pèlerinage à La Mecque, ce dernier y rencontre le fondateur de la *tariqa*, Si Ahmed Tidjani (1738-1815), Algérien qui mourut à Fez où il est enterré. Au retour de La Mecque et passant par Fez, il diffusa le *wird* de la Tijaniyya, aussi bien chez ses parents du Trarza qu'en Adrâr et au Tagant. Les raisons d'un tel succès parmi de grands commerçants du trafic transsaharien qui contrôlaient l'axe Shingitti/Tishit/Tombouctou tiennent aux échos qu'ils pouvaient trouver à leur pratique dans la doctrine de cette voie. D'une part, la Tijaniyya ne condamne pas le luxe, à l'instar des autres confréries, mais y voit un gage et une bénédiction du ciel [Ould Khalifa, 1998 : 130] et, d'autre part, la doctrine de l'exclusivisme – le fait de ne pouvoir être affilié à d'autres confréries – augmente la solidarité ou *assabiya* des « frères » de même *tariqat* et permet de réenchaîner des relations entre parents dispersés.

Avant d'examiner comment cette confrérie fut transmise aux Haalpulaaren de la vallée du Sénégal et se répandit dans tout l'espace du haut Sénégal Niger par l'action d'al-Hajj Umar et de ses descendants, il faut souligner l'importance de la rivalité entre les deux confréries; celle-ci est aisément lisible à travers celle des villes-entrepôts ou *ksur* de l'Adrâr, entre Shingitti, dominée par les Idawali, et Wadan, métropole des Kunta, ainsi que dans le Tagant, entre Rashid, aux mains de ces derniers, et Tijikja, fondée par les Idawali. Sans conduire à des affrontements armés, elle donna lieu à des controverses et des épigrammes... entre lettrés arabes.

Dans les deux émirats riverains du fleuve Sénégal, le Trarza et le Brakna, les lieux d'échange, les escales de la gomme, étant situés sur le fleuve, cette rivalité prendra la forme d'une alternance rythmée d'axes de transhumance et d'évacuation des produits, transversaux par rapport à ce dernier.

Le sud du Sahara et le Sahel : la vallée du Sénégal

L'espace politique des émirats riverains, du Trarza et du Brakna, fut le lieu de la traite de la gomme, qui prend une place prépondérante au XIX^e siècle, approvisionnant la première révolution du textile européen, la gomme servant de fixateur

pour la teinture. Les tribus maraboutiques, ou *zawaya*, étaient les propriétaires des anciennes forêts de gommiers où leurs esclaves effectuaient la cueillette. Au cours du siècle, fut créée successivement une série de points de traite à partir de Saint-Louis, situé à l'embouchure du fleuve, escales où s'opérait le triple échange – gomme des Maures/bandes de tissus qui provenaient de Saint-Louis/céréales des Haalpulaaren – qui va fragmenter l'espace des deux rives de la vallée du Sénégal [Schmitz, 2000 a].

Car les territoires pastoraux aux mains des tribus maraboutiques *Zawiyya* étaient organisés autour d'axes linéaires de transhumance contrôlée par les guerriers formant une série alternée de couloirs parallèles, transversaux par rapport au fleuve⁴. Les troupeaux effectuaient des transhumances, associant les pâturages dunaires de saison sèche situés au nord et les terrains de culture de décrue cultivés par les Haratin (affranchis) dans la plaine inondée. Le complément vivrier était acheté aux Haalpulaaren de la rive gauche grâce à la traite du mil qui s'effectuait le long du fleuve en des points beaucoup plus dispersés.

L'accès aux escales était donc au centre des rivalités des prétendants au titre d'émir appartenant aux différents segments de la charte généalogique des guerriers Hassan dont les ancêtres ont donné leur nom aux deux émirats riverains du Trarza et du Brakna. La plupart du temps, dès qu'un émir – attribuons-lui la lettre A – était reconnu, apparaissait un dissident, frère, cousin ou neveu du précédent, qui avait comme plus ferme soutien les Hassan du (sous)-émirat le plus proche (B), dans la mesure où ces derniers contrôlaient le point de traite dont l'ouverture pouvait concurrencer celui de A. Cette superposition d'une généalogie à la série des points de traite qui jalonnaient le fleuve dessine un système à double articulation selon l'orientation géographique choisie.

Sur l'axe longitudinal, les Hassan s'opposaient à leurs voisins généalogiquement et géographiquement les plus proches et symétriquement devaient chercher alliance avec d'autres émirats plus distants, formant ainsi une série alternée: si A était opposé à B, il devait s'allier avec C, entraînant l'alliance de B à D... Sur l'axe transversal au fleuve, les Hassan de l'émirat A étaient alliés à leurs voisins négro-africains, c'est-à-dire aux grandes familles qui contrôlaient des provinces du royaume du Fuuta Tooro dans une double série – A/A', B/B', C/C'... – par les relations politico-économiques liées à la traite de la gomme.

Au plan religieux, l'appartenance à une confrérie musulmane (*turuq*) de la principale tribu maraboutique de l'émirat qui fournissait *qadi* et *imam* se propageait au-delà du fleuve, dans la mesure où les populations des deux rives étaient musulmanes. En effet, les *tariqa* musulmanes sont la poursuite sur le plan religieux du factionnalisme que nous venons de décrire puisqu'elles sont les enjeux ou les victimes des relations de protections des guerriers Hassan vis-à-vis des groupes musulmans. Prenons l'exemple des Awlad Nogmash dont les lettrés musulmans étaient les Kunta Mitgambrin. Ces derniers étant les diffuseurs du *wird* de la confrérie Qadiriyya, la famille Wan – à la tête de la province haalpulaar située sur

4 C'est le même dispositif que décrit Frederik Barth [1959 a, 1959 b] chez les Pashtun du Pakistan où les secteurs sont perpendiculaires au fleuve Swat.

l'autre rive du fleuve Sénégal – étant alliée aux Awlad Nogmash forma un noyau affilié à la confrérie qadiriyya, même après le passage d'al-Hajj Umar au milieu du XIX^e siècle qui diffusa le *wird* de la Tijaniyya chez les Haalpulaaren.

L'affiliation à la Tijaniyya transita des Idawali du Trarza à des marabouts du Tooro⁵ dont le plus connu fut al-Hajj Umar, originaire d'une province aval qui alla le renouveler lors d'un pèlerinage à La Mecque. C'est durant ce pèlerinage, effectué dans les années 1820-1830, qu'il traversa les différents États musulmans des XVIII^e et XIX^e siècles le plus souvent dirigés par des Peuls. Partant du Fuuta Tooro, qui désigne la vallée du Sénégal à l'aller ou au retour, il traversa le Fuuta Jaloo en Guinée, le Maasina dans le delta intérieur du Niger (actuel Mali), Sokoto au centre de l'imposant État hausa-fulani du nord du Nigeria, et le Bornu [Robinson, 1988 : 93-98⁶]. Remarquons que la plupart de ces États musulmans sont situés à l'extrémité des principaux axes du commerce transsaharien, comme l'avait fait remarquer Charles Stewart (1976) et comme le montre la carte ci-après.

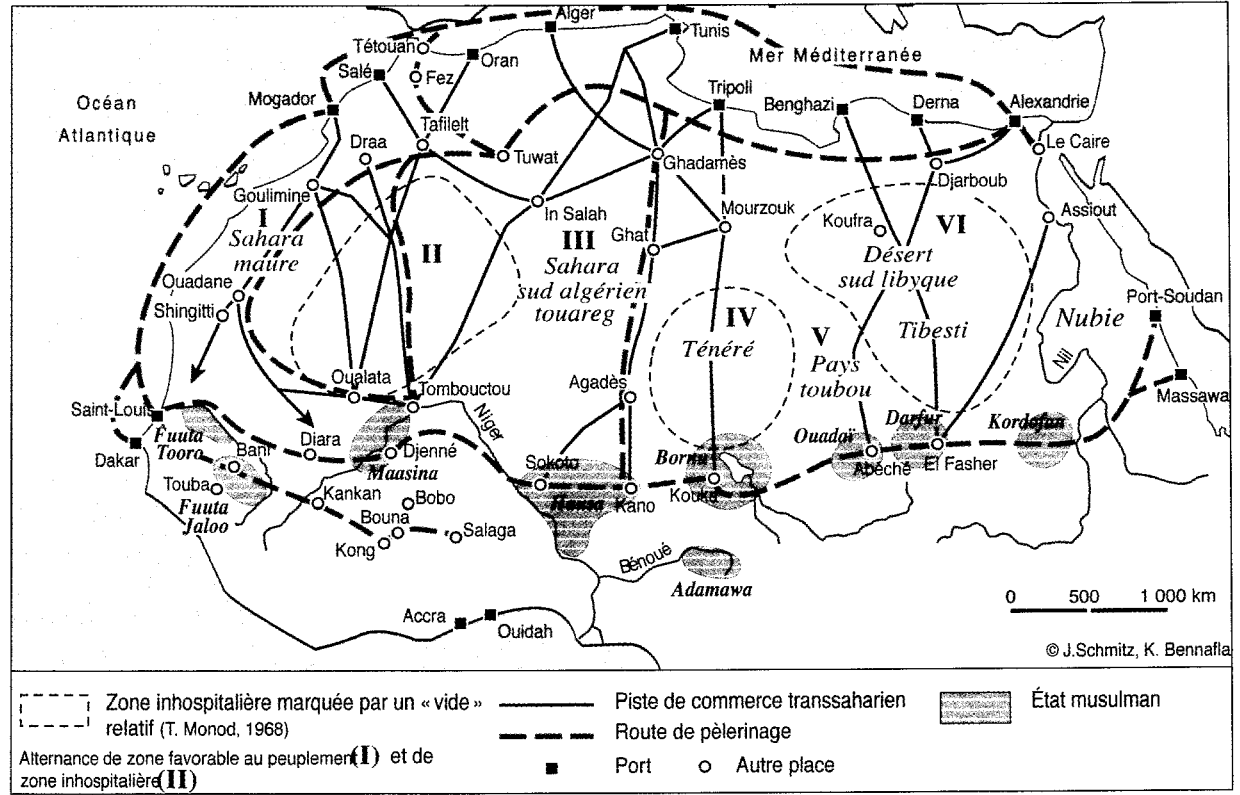
Grâce à son prestige de pèlerin et à l'autorité qu'il conquiert au sein de la confrérie Tijaniyya, al-Hajj Umar créa, au milieu du XIX^e siècle, un vaste ensemble politique qui allait du delta intérieur du Niger au Haut Sénégal. Ce réseau suprateritorial est bien symbolisé par ses mariages et l'organisation de son armée. C'est au retour du pèlerinage qu'il reçut des épouses prestigieuses, originaires du Bornu, de Sokoto et du pays hausa. De même, son armée mêlait les disciples (*taaalibe*) originaires du Fuuta Tooro, du Fuuta Jaloo, du Kaarta et du Segou [Robinson, 1988]. Néanmoins, sur le plan économique, la tentative faite par Umar et par son fils Amadu de créer un vaste ensemble ouest-est échoua car, des trois pôles créés de Segou, du Maasina et de Niore, seul ce dernier rencontra un certain succès dû à la préservation des échanges commerciaux avec les Sahariens et en particulier avec les Meshduf [Hanson, 1990, 1996]. Sur le plan politique, la rivalité avec la Qadiriyya à laquelle étaient affiliés les souverains du Maasina liés aux Kunta de l'Azaouad mena al-Hajj Umar à un affrontement fratricide où il trouva la mort.

Sahara central (fuseaux III-VI)

On assiste là aussi aux mêmes phénomènes qu'à l'ouest, à savoir la remobilisation de groupes maghrébins, souvent berbérophones, peuplant les oasis situées en tête de ligne de pistes transsahariennes qui amorcent de vastes mouvements de descente vers le sud. Il en est ainsi des Ghadamsis, c'est-à-dire des ressortissants de la vieille oasis de Ghadamès qui dominent tout le trafic qui va de Tripoli au pays hausa ou au lac Tchad et unit Ghadamès, Ghat et Kano. Ce trafic, qui reposait sur des entrepreneurs, grossistes, banquiers organisés en diasporas

5 Mawlud Faal, des Idawali du Trarza, aurait converti un ressortissant du Fuuta Jaloo (actuelle Guinée) qui lui-même aurait transmis le *wird* à Maadiyuu Bah et à Umar Saydu Taal qui allait devenir al-Hajj Umar [Sall, 1996].

6 En raison de l'insécurité, après avoir séjourné au Maasina, il ne put traverser le Sahara pour rejoindre Fez et dut s'orienter plus à l'est jusqu'à Sokoto où le conflit avec le Bornu l'obligea à traverser l'Air avant de suivre probablement la caravane qui, venant du Tuwat, rejoignait le Fezzan et Le Caire [Robinson, 1988 : 95].



familiales à grand rayon d'action (on les trouve dispersés de Tombouctou au lac Tchad), fut florissant jusqu'au milieu du XIX^e siècle.

Plus à l'est, sur l'axe qui relie Koufra à Abéché, les commerçants sont connus sous le nom de Majabra et sont originaires de l'oasis de Jalo où, à la fin du XVIII^e, ils étaient encore des sédentaires berbérophones [Albergoni, 1990 : 205]. Au cours du XIX^e siècle, les commerçants Majabra de Jalo vont lier leur sort à celui de la confrérie Sanusiyya [Triaud, 1995] en utilisant les réseaux de leur *zawiyya*; ceux-ci se multiplient à ce moment-là sur l'axe qui va de ce dernier point au Wadday (Abéché) et qui fut, durant la seconde moitié du siècle, la plus importante des voies transsahariennes [Albergoni : 208].

C'est dans les zones hostiles traversées par les zones caravanières que se rencontrent les peuplements les plus hétérogènes. Ainsi, dans le cas du fuseau IV, les oasis du Kawar et de l'Agram, situées en plein Ténéré, sont peuplées de Kanuri sédentaires originaires du Bornou qui sont maîtres des palmeraies et des salines, alors que les Touaregs et les Toubous de l'est du Niger sont les maîtres de tributaires vivant très loin, beaucoup plus au sud, dans les interstices de zones sédentaires plus peuplées [Retaillé, Guillas, 1989].

La logique coloniale des parallèles et la confrérie Tijaniyya

Pour lutter contre l'influence d'al-Hajj Umar, dont le pèlerinage avait accru le prestige, le gouverneur du Sénégal, Faïdherbe, organisa dans les années 1860 l'envoi en pèlerinage de deux lettrés musulmans qui étaient à la tête du tribunal musulman qu'il venait d'instaurer à Saint-Louis du Sénégal [Robinson, 1988 : 201-3], politique qui sera suivie jusqu'à la fin du siècle à l'égard d'autres personnages comme Ibra Almaami Wane, le chef du Laaw [Robinson, 1997 : 176]. Profitant de l'essor des bateaux à vapeur, les Français vont alors substituer la voie de mer à la voie de terre transversale. Dans un premier temps, le pèlerinage se fait sous escorte jusqu'à un port du Maroc, Mogador (cf. *supra*) ou Tétouan, avant de rejoindre Le Caire et Djeddah par bateau. Ensuite, à la fin du siècle, le départ par bateau se fera dès Saint-Louis ou Dakar, comme ce fut le cas pour Malik Sy, fondateur de la Tijaniyya proprement sénégalaise.

Ce contournement du Sahara, dans le cas du pèlerinage, et le privilège de l'orientation zonale, s'ils ne font que poursuivre la lutte séculaire de la caravelle contre la caravane, vont se réaliser militairement lors de la conquête des années 1881-1899. À l'inverse de « l'armée d'Afrique » (de l'Algérie de la conquête), hypnotisée par le « grand désert » qui donnerait accès au pays des Noirs, la progression des troupes de marine qui font la conquête du Soudan obéit à une « logique des parallèles » de préférence aux méridiens: la vallée du Niger, Tombouctou, occupée en 1894, ne sont que des étapes dans le but « d'assurer la liaison au-delà avec le Tchad » [Frémeaux, 1993 : 23]. Cette orientation privilégie la protection des régions productrices du Soudan, face aux prédatations des grands nomades, sous-estimant ainsi l'importance des échanges transsahariens, difficile à mesurer. En témoigne le fait que la diminution des « grandes caravanes » annuelles, aussi bien au centre sur la piste Ghadamès-Ghat-Kano [Albergoni, 1990 : 208] qu'à l'ouest sur celle de l'oued Noun à la boucle du Niger

[Bonte, 1998 : 1431], a été interprétée comme une preuve d'un déclin irrémédiable, alors que les deux auteurs cités y voient plutôt une preuve de la grande sécurité qui régnait sur ces parcours, sécurité qui permettait de multiplier les petits convois.

Aussi, ultérieurement, la mise en valeur coloniale axée sur les deux cultures qui semblaient les plus adaptées au climat comme à la nature des sols, l'arachide et le coton, orientait l'acheminement des cultures de rente vers la côte en utilisant la route et surtout, beaucoup moins onéreux, le rail. Apparaissent de grands axes ferroviaires de drainage des produits vers la côte qui forment trois grands bassins de main-d'œuvre coloniaux et polarisent en partie les populations sahéliennes auparavant tournées vers l'approvisionnement des Sahariens [Raynaud, 1997]. Le bassin arachidier sénégalais attirait les travailleurs saisonniers de saison des pluies ou *navetaan* du Haut Sénégal malien au Fuuta Jalloo guinéen. L'extraction minière et la culture cacaoyère de la Gold Coast, qui allait devenir Ghana, relayée ensuite par la culture cacaoyère et caféière de la Côte-d'Ivoire, polarisaient les saisonniers de Haute-Volta (devenue Burkina), et du Mali. Enfin, la production arachidière du Nigeria faisait de même avec les migrants du Niger voisin.

Cette logique des parallèles se retrouve également dans l'expansion de la confrérie la plus africaine, à savoir la Tijaniyya, qui se divisa en quatre principales branches dans la zone sénégal-mauritanienne à partir du début du xx^e siècle : la branche liée à la famille Taal à laquelle appartenait al-Hajj Umar, dispersée au Sénégal et Mali, celle des Sy de Tivaouane, qui s'est répandue au Sénégal, celle issue de Abdoulaye Niass (1840-1922), centrée sur la ville de Kaolack située aussi au Sénégal mais plus au sud, enfin la branche Hamalliya, née dans le Sud-Est de la Mauritanie durant l'entre-deux-guerres [Triaud, 1996].

C'est la Tijaniyya niassene qui illustre le mieux l'articulation entre les deux axes d'expansion qu'ont suivis les confréries d'Afrique de l'Ouest, celui des méridiens et celui des parallèles, puisqu'actuellement, ses adeptes se recrutent aussi bien en Mauritanie et au Sénégal qu'au Nigeria. Mais depuis l'après-guerre, cette expansion s'est poursuivie au-delà des limites du continent, en direction du Moyen-Orient d'une part, des États-Unis d'autre part. Au-delà d'une interprétation qui mettrait l'accent sur le capital charismatique et sa gestion par les fondateurs Niass (sa conversion en capital commercial...), ce déploiement, qui a traversé les frontières des empires d'abord, des États aujourd'hui, n'a été possible qu'en fonction du contexte conflictuel au sein duquel il a pris place : opposition des colonialismes français et anglais en Sénégalie, de la Tijaniyya et de la Qadiriyya au Nigeria, rivalité entre pays arabes au Moyen-Orient... Comme si la famille Niass se glissait dans l'entre-deux des conflits et des rivalités, espace interstitiel autorisant des stratégies de dissidence, de médiation ou d'alliance, qui ne se réalisent qu'à la phase suivante d'expansion et dont on ne peut mesurer l'ampleur qu'après coup.

Dès le début du siècle, les Niass sont installés à la limite des empires coloniaux français et anglais puisque la ville qui deviendra la capitale de la confrérie, Kaolack au Sénégal, est située près de la Gambie, petite colonie anglaise incluse dans le Sénégal. Ainsi Abdoulaye Niass (1840-1922), qui avait soutenu durant un temps le *jihād* de Saer Maty au Sine Saloum, dut-il se réfugier en Gambie anglaise dans les années 1900.

L'expansion en direction du Nigeria, alors partie intégrante de l'empire britannique, fut le fait de son fils Ibrahim, homme de stature remarquable, plus connu de Nasser ou de Nkrumah que dans son Sénégal natal. Ce mouvement serait dû à la rencontre que fit Ibrahim Niass lors de son premier pèlerinage à La Mecque en 1937 avec l'émir de Kano, Abdullahi Bayero, qui cherchait à rencontrer le « pôle de tous les saints ». Au-delà du *topos* de la conversion paulinienne auquel réfère ce type de récit, le basculement des musulmans de Kano doit être resitué dans la rivalité entre la métropole, Sokoto, rattachée à la Qadiriyya depuis le milieu du XIX^e siècle, et la vieille ville commerciale de Kano, dont le sultan s'était rallié à la Tijaniyya au début du siècle. En outre, à l'intérieur de la ville de Kano, ce qui allait devenir la « Tijaniyya rénovée », celle des Niass, s'appuya sur une des deux branches rivales de la Tijaniyya qui lui préexistaient à Kano, celle de Cheikh Salga qui lui fournit la plupart de ses cadres car ce dernier n'avait pas de successeur [Gray, 1998]. Durant les années cinquante et soixante, fut construite toute une série de *zawaya* qui étaient à la fois des lieux de prières conduisant à l'initiation mystique ou *tarbiya* et des lieux de rencontres pour des commerçants.

Deux institutions consolidèrent durablement les relations entre Kaolack et Kano mais aussi la Mauritanie et d'autres pays africains. Tout d'abord Ibrahim, puis ses successeurs donnèrent leurs filles à des *businessmen* de Kano ou du Nigeria ainsi qu'à des Cheikh de la Mauritanie, du Niger, du Mali ou de la Sierra Leone. La plupart des *muqaddam*, c'est-à-dire les représentants habilités à délivrer le *wird*, dans chacun des divers États, ont épousé soit des filles de la famille Niass, soit des femmes de Kaolack [Kane, 1989 : 33], faisant ainsi coïncider la circulation de la *baraka* et l'ensemble des relations matrimoniales dans un vaste « cercle d'affinité » [Schmitz, 2000 b] tissé autour de la famille Niass.

L'autre institution qui articule le charisme et le commerce au sein de « l'économie de la prière » (Murray Last, Benjamin Soares) sur l'axe des parallèles, c'est la *ziara* ou pèlerinage à Kaolack lors du *mouloud*, célébrant l'anniversaire de la naissance du prophète, et qui acheminait chaque année jusque dans les années quatre-vingt entre quatre mille et cinq mille Nigériens : actuellement, il y a un vol d'avion tous les deux jours qui relie les deux villes [Kane, 1992]. Dans ce lieu de pèlerinage situé, à l'inverse de La Mecque, à l'ouest du continent, se rencontrent beaucoup de commerçants, des hommes d'affaires très riches, le plus souvent Hausa, qui écoulent, sur le marché sénégalais, aussi bien des tissus de luxe (wax, bazins...) que des appareils électroniques dernier cri [Kane, 1989 : 34].

Dans les années quatre-vingt, des *zawaya* furent également installées aux États-Unis par le biais de l'imam de la Grande Mosquée de Kaolack, Cheikh Hassan Cissé, qui a fait ses études en Angleterre à la SOAS avant de les poursuivre à Northwestern University à Evanston [Kane, 1998 : 22]. Aussi, actuellement, des membres de la Tijaniyya niassene se marient avec des *Black Americans* convertis à l'islam.

Si l'on examine maintenant les relations méridiennes entre les différentes branches de la Tijaniyya niassene, en particulier dans ses relations avec la Mauritanie, force est de constater que le sens des affiliations s'est inversé puisque les chaînes de transmission ne passent plus par la Hafidiyya originellement Idawali, mais par les Cheikh Niass de Kaolack. Comme au Nigeria, se forment des

zawaya dans les régions du Trarza et du Brakna (Mauritanie), qui regroupent des gens d'origines ethniques diverses. Une des raisons du succès de la confrérie proviendrait de la popularisation de l'enseignement ésotérique aux femmes qui peuvent devenir *muqaddam* [Stone, 19994]. Lors des affrontements sanglants de 1989, qui opposèrent Sénégalais et Mauritaniens dans les villes des deux pays, Kaolack remplit de façon exemplaire sa fonction de médiation puisque des milliers de Maures, souvent boutiquiers au Sénégal depuis des générations, purent y trouver refuge et être rapatriés sains et saufs.

La superposition des échanges matrimoniaux croisés, des relations de parenté qui sont à l'origine de la fondation des *zawaya*, des relations d'affaires qui se nouent lors des pèlerinages, aboutit à faire de Kaolack une ville cosmopolite où sont parlés, outre le wolof sénégalais, le hassaniya, la langue des Maures, l'arabe du Moyen-Orient, le hausa parlé par les ressortissants du Nigeria, du Ghana... [Kane, 1992]. Le vaste triangle formé par les pays où est présente ce qui est devenu la principale branche de la Tijaniyya, comprenant 20 à 30 millions d'adhérents selon certaines estimations [Seesemann, 1997 : 12], s'étale de la Mauritanie au Mali, Niger, Tchad et Soudan : plus au sud, la confrérie est présente en Guinée, Sierra Leone, Ghana, Burkina Faso, Togo, Cameroun, République centrafricaine, etc.

Le tropisme arabo-musulman : confrérie, réformisme et islamisme

On a vu plus haut que le *hajj*, le pèlerinage à La Mecque, servit à légitimer les fondateurs de confréries ou de guerre sainte. Autour de la seconde guerre mondiale, les pèlerins qui reviennent du Hijaz, de l'université al-Azhar du Caire et du monde arabo-musulman, rapportent des idées « réformistes » inspirées des mouvements wahhabites au Hijaz ou salafi d'Égypte, prônant un retour aux textes, critiquant les « innovations » aussi bien que les confréries soufies accusées d'anthropolâtrie.

C'est le cas de jeunes *hajjis* de Gambie et de Guinée, al-Hajj Kabine Kaba et al-Hajj Muhammad Fode, qui, au retour du pèlerinage, restèrent quelques années à l'université al-Azhar du Caire où ils furent en contact avec les disciples de Muhammad Abduh (1849-1905) [Launay, 1990 : 185]. Ce dernier fait partie des principaux fondateurs du réformisme avec Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897) et Rashid Ridha (1865-1935) [Kane, 1998 : 118]. Au retour, les pèlerins s'installèrent dans des centres urbains plus importants, comme Bamako au Mali et Bouaké en Côte-d'Ivoire, où ils furent qualifiés de « Wahhabites » par les services coloniaux.

Critiquant aussi bien le culte des saints que l'usage des amulettes, ils mirent en question la tradition de l'islam local qui en faisait un monopole social par rapport à d'autres groupes. Ainsi, dans le Nord de la Côte-d'Ivoire, une des composantes de la tradition musulmane se rattachant à al-Hajj Salim Suware, l'islam dyula, qui faisait des *mori* les porteurs de l'islam face au reste de la population, les *tun tigi* ou païens, fut-elle remise en cause [Launay, 1990 : 176]. Aussi, en se différenciant publiquement par leur attitude, lors de la prière effectuée les bras croisés, de celle des traditionalistes, qui gardent les bras le long du corps, d'où l'opposition des « bras croisés » *versus* les « bras ballants » [Miran, 2000], il attirèrent aussi bien les commerçants « nouveaux riches » que les membres des groupes castés, artisans ou laudateurs comme au Mali [Amselle, 1977].

En outre, ils s'attaquèrent à ce qui est au cœur de l'organisation confrérique, à savoir les relations entre maîtres et disciples que l'on institutionnalise en parlant d'école coranique. Ils proposèrent des réformes de l'enseignement islamique insistant sur l'apprentissage de la langue arabe et la compréhension du sens plus que sur la mémorisation ou incorporation du texte, et cela dans des écoles franco-arabes ou des medersas avec salle de classe et spécialisation des horaires.

Or, ce mouvement réformiste, qui aboutit à des affrontements violents à la fin des années cinquante à Bamako ou à Sikasso, va se fondre progressivement dans le paysage de l'islam de la Côte-d'Ivoire, comme l'observe Robert Launay [1990 : 188].

Dans deux autres exemples de réformisme, au Sénégal et au Nigeria, où le mouvement a pris une grande ampleur, celui-ci n'a pas été véhiculé par des pèlerins de retour du *hajj*, mais a transité par des foyers relais comme le Maghreb ou le Soudan.

Ainsi le réformisme sénégalais, qu'on peut identifier à la figure de Cheikh Touré, doit-il beaucoup aux relais mauritaniens et algériens. Ce dernier, né en 1925, bien qu'appartenant par son père à la confrérie Tijaniyya – branche de Tivaouane – fut mis en contact avec les idées des fondateurs du réformisme Muhammad Abduh et Jamal al-Din al-Afghani par le biais de Moukhtar Ould Hamidoun, le savant mauritanien issu de la prestigieuse tribu lettrée des Awlad Dayman du Trarza [Loimeir, 1998 : 156]. Mais c'est surtout la bourse obtenue pour parfaire sa formation en Algérie qui le mit en contact avec le centre du réformisme algérien, l'institut Ben Badis de Constantine et l'Association des Uléma algériens (AUMA). Sur le modèle de l'AUMA, Cheikh Touré fonda, en 1953, l'Union culturelle musulmane (UCM) qui créa rapidement des écoles arabo-islamiques. Paradoxalement, le fait qu'il s'attaqua aux confréries et en particulier à la Tijaniyya dont il était issu, celle des Sy de Tivaouane, l'inscrivit au sein du champ factionnel interne à la Tijaniyya, puisqu'il devenait automatiquement l'allié des Niass de Kaolack, grands rivaux des Sy de Tivaouane. L'instrumentalisation de l'UCM par le parti au pouvoir au Sénégal ainsi que l'intégration du message réformiste salafi par les marabouts des confréries incitèrent Cheikh Touré, qui effectua en 1974 un second pèlerinage en Arabie où il rencontra le roi Fayçal, à adopter des idées islamistes à partir des années quatre-vingt [Loimeier, 1998].

Alors même que l'historiographie de l'islam au Maghreb ou en Afrique a toujours insisté sur l'opposition entre réformisme et confrérie, le parcours d'un autre réformiste ivoirien, al-Hajj Ahmed Tijani Ba, que Marie Miran [2000] qualifie de « cheikh tijani réformiste », atteste du chevauchement, sinon de l'entremêlement qui associe champ confrérique et réformisme. Ce dernier, qui est actuellement l'imam de la grande mosquée La Riviera d'Abidjan, descend par sa mère d'al-Hajj Umar et donc appartient à la Tijaniyya de la branche Tal. Mais il fut également le compagnon de Cheikh Touré à l'institut Ben Badis⁷ en Algérie, dans les années cinquante, avant de fonder une filiale de l'UCM en Côte-d'Ivoire ainsi qu'une *madrasah* se présentant comme une version modernisée de l'école coranique, cal-

7 La grande figure du réformisme algérien, Shaikh Abd al-Hamid ben Badis (1889-1940), fut influencée par Muhammad Abduh [Hodgkin, 1998 : 202].

quée sur l'école occidentale aussi bien du point de vue de la pédagogie que du cadre matériel. Dans les années quatre-vingt, Tijani Ba créa une école franco-arabe et se fit le chantre de l'unification du programme d'enseignement commun à toutes les écoles coraniques du pays, anima des programmes d'émissions musulmanes à la radio et à la télévision avant d'être nommé à la tête des institutions musulmanes représentatives de la Côte-d'Ivoire [Miran, à paraître].

On pourrait reconstituer le même parcours avec la figure d'un autre réformiste, Saada Oumar Touré, analysée par Louis Brenner [1997]. Lui aussi descendant d'un proche d'Amadu Sheku, le fils d'al-Ajj Umar, fut à l'origine de la modernisation des écoles coranique du Mali dans le cadre de *madrasah* rénovées. Ce mouvement suscita une contre-réforme autour de Marcel Cardaire à la tête du Bureau des affaires musulmanes, d'Hampâté Bâ et d'Abd al-Wahhab Doukouré qui avait étudié à l'université de la Zaytuna de Tunis dans les années cinquante [Brenner, 1997 : 486]. La création de la medersa de Ségou par Touré en 1947 sera à l'origine d'un mouvement de rénovation qui s'étendra aussi au Burkina Faso [Cisé, 1998].

Le Nigeria est le pays où le mouvement réformiste a pris le plus d'importance. Il illustre bien la transition entre ce premier type de réformisme, qui a été véhiculé par des relais intermédiaires entre monde arabe et Afrique et est lié à la lutte anticoloniale, et un second, proche de l'islamisme car il bénéficie de l'aide directe des pays arabes. La manne pétrolière des années soixante-dix accompagna un rétablissement des liens entre l'Afrique et l'Arabie qui s'est spectaculairement manifesté lors de la guerre de Kippour (1973), lorsque les pays musulmans d'Afrique noire musulmane rompirent leurs relations diplomatiques avec Israël [Triaud, 1998]. Les trois principaux fournisseurs de pétrodollars sont l'Arabie saoudite, prise d'ailleurs souvent pour cible par les islamistes, relayée par l'Iran ainsi que la Libye [Hodgkin, 1998 : 203]. De façon schématique, l'islamisme prône trois retours à la tradition. Doit être obtenue la purification de l'islam pratiqué par l'individu qui doit se référer uniquement au Coran et à la Sunna et rejeter le *fiqh*. De même, au niveau social, sont rejetées toutes les innovations (*bid'a*) opérées en particulier par les confréries. Enfin, au niveau de l'État, la Shari'a doit être appliquée, aboutissant à la création d'un État islamique, à l'image de celui qu'avait créé le Prophète à Médine.

Au Nigeria, la cible principale de ces mouvements de modernisation est à la fois les confréries et les écoles coraniques traditionnelles. Sous ce nom, on distingue les foyers coraniques (*makarantar cinrani*) qui obéissent à un double rythme. Lors de la saison agricole, les élèves apprennent le Coran auprès d'un vieux maître dont ils cultivent les champs, alors qu'ils se déplacent durant la saison sèche en ville où ils vivent de l'aumône (*zakat*) [Reichmuth, 1989 : 49]. Les meilleurs poursuivent l'étude des corpus islamiques (droit religieux, grammaire...) dans les « écoles de savoir » de niveau supérieur (*makarantar 'ilmi*). Ce sont ces écoles traditionnelles qui formèrent les militants du mouvement de Maitatsine que l'on a évoqué plus haut.

Dès les années cinquante et soixante, la Tijaniyya Niass se préoccupa d'introduire dans l'enseignement coranique l'enseignement de l'arabe ainsi que du Hausa, de l'anglais ou des matières scientifiques [Kane 1989 : 31]. À la confluence de l'action militante de jeunes politiciens – dont le plus connu est Aminu Kano,

leader du Northern Elements Progressive Union (NEPU) – et de riches hommes d'affaires ou commerçants, appurent de nouvelles institutions d'éducation, les Islamiyya Schools [Reichmuth, 1989 : 52].

Cette modernisation n'est pas sans lien avec la montée du mouvement impulsé par Aboubacar Mahmud Gumi (1922-1992), qui fréquenta l'institut Bukit Rida au Soudan, où il s'imprégna de l'idéologie réformiste [Kane, 1998 : 25]. Basé à Kaduna, il se constitua une clientèle dans les classes moyennes, fonctionnaires ou hommes d'affaires qui, avec le boom pétrolier, aspiraient à une forme d'islam simplifié et plus démocratique, critiquant les innovations dont seraient responsables les principales confréries, la Tijaniyya et la Qadiriyya. Gumi prit une part importante dans la création de ce qui forme le plus important des mouvements réformiste d'Afrique de l'Ouest, le mouvement *Izala*⁸. L'autre mouvement important, le *Da'wa*, a été fondé à Sokoto par Cheikh Ahmad Lemu. Outre les activités en direction de l'éducation, il forme des « missionnaires islamiques » et des *field workers*, visant à répondre au prosélytisme des chrétiens [Reichmuth, 1989 : 57 et 59].

La manne pétrolière a surtout servi à payer des séjours à l'étranger des arabisants pour acquérir une formation supérieure, que ce soit à al-Azhar, au Caire, à Médine ou à Djeddah [Hodgkin, 1998 : 218]. Ensuite, furent créés, dans les pays mêmes, des centres islamiques à compétence régionale, comme l'Islamic African Centre à Khartoum puis à Ondurman au Soudan, qui font contrepoids au grand nombre de migrants soudanais qui travaillent en Arabie saoudite et dans les pays du Golfe. Dans les années quatre-vingt, fleurirent dans les universités du Nigeria les *Departments of Arabic and Islamic Studies* à Ibadan, Ilorin, Zaria, Kano, Maiduguri, où enseignent quelquefois des Soudanais.

Les financements, en particulier d'Arabie saoudite et du Koweït, ont servi également à construire des instituts islamiques, des lieux de conférences ou des mosquées, les trois pouvant être intégrés dans des complexes monumentaux. En léger décalage avec le Moyen-Orient ou le Maghreb (on pense à la gigantesque mosquée Hassan II à Casablanca), on assiste également, au sud du Sahara, à une explosion de construction de mosquées avec tout le personnel qui leur est lié – imam, second... –, financées non seulement par la manne pétrolière mais également par l'argent de la migration internationale, du Soudan au Mali et à la vallée du Sénégal. En Égypte, le nombre de mosquées passe de 3283 en 1968 à 5000 en 1980. À Bamako, il augmente de 41 en 1961 à 203 en 1980 [Hodgkin, 1998 : 215]. À Nouakchott, alors qu'auparavant il n'y avait qu'une mosquée car la prière pouvait être dite à l'intérieur d'un enclos d'épineux, on compte actuellement 25 mosquées officielles ainsi qu'une cinquantaine d'imams nommés par l'État mauritanien [Hamès, 1994 : 47]. L'apparition de ces lieux de paroles s'accompagne de celle des prêcheurs parlant une langue nationale et utilisant les médias modernes. Cette matérialisation [Brenner] des moyens de transmission de l'islam, que l'on peut opposer à la personnalisation extrême des rapports maître-disciple de l'école coranique, prend la forme des cassettes audio des prédicateurs égyptiens,

8 Son titre complet est plus explicite: *Jama'at izalat al-bid'a wa iqamat al-sunna*: Mouvement pour la suppression de l'innovation et la restauration de la sunna du Prophète [Kane, 1987 : 32].

comme Kishk en Égypte, qui s'exprime en arabe, Abubakar Gumi, le leader du mouvement *Izala*, qui parle hausa au Nigeria, enfin le Kenyan Abdullah Hassan qui parle en swahili. La cassette audio ou vidéo tend souvent à remplacer la parole vivante du maître, ce qui permet en outre une réplique indéfinie et peu onéreuse [Hodgkin, 1998 : 215].

Cette dépersonnalisation des rapports maître-disciple explique que la plupart des islamistes de la dernière génération ne proviennent pas de l'enseignement coranique traditionnel mais sortent directement des universités, que ce soit Dakar, Ibadan, Ifé, Khartoum ou Nairobi, et de plus il s'agit le plus souvent d'étudiants qui suivent des cursus de sciences ou des instituts de technologie et vont passer des Ph. D. en Occident : Hassan al-Turabi a un doctorat de la Sorbonne. D'autres parcours mènent des écoles arabes nationales aux universités d'al-Azhar ou du Moyen-Orient et aboutissent à des Ph. D. aux États-Unis [Hodgkin, 1998 : 219].

*

Au centre de la culture islamique d'Afrique de l'Ouest, on peut placer le rapport maître-disciple [Hammoudi, 1997] et la pratique spatiale de la quête du savoir coranique auprès de plusieurs maîtres. Cela renvoie au primat de l'oralité dans la transmission de la bouche du maître à l'oreille du disciple. Cette incorporation d'un habitus autant que d'un savoir explique la continuité entre apprentissage élémentaire et transmission des formules ésotériques – l'initiation au *wird* – propres à une confrérie. Cette prévalence du corps se traduit matrimonialement à travers ce que nous avons appelé la « parenté de salive » [Schmitz, 2000 b] à ces deux niveaux homologues, lorsque le maître coranique donne sa fille à son disciple ou lorsque le Cheikh d'une confrérie donne ses filles à ses *muqaddam*, comme on l'a vu dans le cas de la confrérie niassene. Or, un tel dispositif, commun à l'école coranique et à la *tariqa*, peut se déployer à grande échelle. On a vu plus haut que ces rapports durables avaient pu générer les différents fuseaux méridiens des échanges transsahariens ou bien les routes du pèlerinage donnant naissance aussi bien aux États musulmans des XVIII^e et XIX^e siècles qu'aux grandes confréries du XX^e siècle, l'exemple d'al-Hajj Umar étant à l'articulation de ces deux formes d'expansion de l'islam.

Les mouvements réformistes qui se développèrent par le relais du Maghreb durant la période coloniale, puis islamistes à travers les rapports directs avec le monde arabo-musulman depuis les années soixante-dix, remettent en cause les relations maître-disciple. En effet, ce dispositif encore réservé aux enfants de la crise, enfants qu'on voit mendier auprès des touristes dans toutes les villes d'Afrique de l'Ouest, est en pleine mutation : substitution de la mosquée au foyer coranique, rupture entre l'enseignement du coran et des sciences islamiques, apprentissage impersonnel dans les universités du Moyen-Orient ou d'Amérique, usage de la cassette à la place du maître...

Néanmoins, cela ne signifie pas que les confréries disparaissent du champ religieux africain, comme en témoignent deux observations que l'on peut faire à propos des islamistes aux deux extrémités du continent. En Afrique de l'Est, on peut établir une véritable continuité (*silsila* ou chaîne de transmission) entre réformistes

et islamistes [Hodgkin, 1998 : 201], tandis qu'un des mouvements islamistes les plus visibles du Sénégal, celui des *mustarshidin*, est dirigé par un jeune marabout appartenant à la famille Sy, qui est la tête de la Tijaniyya de Tivaouane.

BIBLIOGRAPHIE

- ABITBOL M. [1980], « Le Maroc et le commerce transsaharien du XVII^e au début du XIX^e siècle », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 30: 5-19.
- ALBERGONI G. [1990], « Les Bédouins et les échanges », *Cahiers des sciences humaines*, 26, 1-2: 195-215.
- AMSELLE J.-L. [1977], *Les Négociants de la savane*, Paris, Anthropos.
- AUSTEN R.A. [1990], « Marginalization, Stagnation, and Growth: the Trans-Saharan Caravan Trade in the Era of European Expansion, 1500-1900 », in J. Tracey (ed.), *The Rise of Merchant Empires*, I, Cambridge, Cambridge University Press.
- BARTH F. [1959 a], *Political Leadership among Swat Pathans*, Londres, Athlone Press-London School of Economics (Monographs in Social Anthropology, 19).
- BARTH F. [1959 b], « Segmentary Opposition and the Theory of Games: a Study of Pathan Organization », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LXXXIX (1): 5-22; repris in 1981, *Features of Person and Society in Swat: Collected Essays on Pathans – Selected Essays of F. Barth*, 2, Londres, Routledge.
- BERNUS E., BOILLEY P., CLAUZEL J., TRIAUD J.-L. (éd.) [1993], *Nomades et Commandants. Administration et sociétés nomades dans l'ancienne AOF*, Paris, Karthala, coll. « Hommes et sociétés ».
- BOILLEY P. [1993], « L'organisation commune des régions sahariennes (O CRS) », in E. Bernus et alii (éd.), *Nomades et Commandants. Administration et sociétés nomades dans l'ancienne AOF*, Paris, Karthala: 215-245.
- BRENNER L. [1997], « Becoming Muslim in Soudan français », in D. Robinson, J.-L. Triaud (éd.), *Le Temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française vers 1880-1960*, Paris, Karthala: 467-492.
- BONTE P. [1998 a], *L'Émirat de l'Adrar. Histoire et anthropologie tribale du Sahara occidental*, thèse de doctorat d'État, Paris, EHESS.
- BONTE P. [1998 b], « Fortunes commerciales à Shingitti (Adrar mauritanien) au XIX^e siècle », *Journal of African History*, 39: 1-13.
- CISSÉ I. [1998], « Les medersa au Burkina. L'aide arabe et l'enseignement arabo-islamique », in O. Kane, J.-L. Triaud (éd.), *Islam et Islamismes au sud du Sahara*, Paris, Iremam-Karthala-MSH: 101-115.
- DEVISSE J., VERNET R. [1993], « Le bassin des vallées du Niger: chronologie et espaces », in *Catalogue de l'exposition vallée du Niger*, Paris, Éditions de la réunion des musées nationaux: 10-37.
- FRÉMEAUX J. [1993], « La mise en place d'une administration aux marges de l'AOF », in E. Bernus et alii (éd.), *Nomades et Commandants. Administration et sociétés nomades dans l'ancienne AOF*, Paris, Karthala: 21-29.
- GELLNER E. [1969], *Saints of the Atlas*, Londres, Weidenfeld & Nicholson.
- GRAY C. [1998], « The Rise of the Niassene Tijaniyya, 1875 to the Present », in A. Popovic, G. Veinstein (éd.), *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard: 59-82.
- HAMÈS C. [1994], « Le rôle de l'islam dans la société mauritanienne contemporaine », *Politique africaine*, 55: 46-51.
- HANSON J. [1990], « Generational Conflict in the Umari Movement after the Jihad: Perspectives from the Futanke Grain Trade at Medine », *Journal of African History*, 31: 199-215.
- HANSON J. [1996], *Migration, Jihad and Muslim Authority in West Africa. The Futanke Colonies in Karta*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press.
- KANE O. [1989], « La confrérie "Tijaniyya Ibrahimiyya" de Kano et ses liens avec la zawiyya mère de Kaolack », *Islam et Sociétés au sud du Sahara*, 3 : 27-40.

- KANE O. [1992], « Some Considerations on Sufi Transnationalism in Africa with Particular Reference to the Niassene Tijaniyya », communication au colloque *Transnational Religious Regimes*, Chicago, 24-26 avril.
- KANE O. [1998], « Un mouvement social islamique au sud du Sahara (introduction) », et « Le réformisme musulman au Nigeria du Nord », in O. Kane, J.-L. Triaud (éd.), *Islam et Islamismes au sud du Sahara*, Paris, Iremam-Karthala-MSH: 21-30; 117-135.
- KANE O., TRIAUD J.-L. (éd.) [1998], *Islam et Islamismes au sud du Sahara*, Paris, Iremam-Karthala-MSH, coll. « Hommes et sociétés ».
- KANE O., VILLALON L. [1998], « Entre confrérisme, réformisme et islamisme. Les *mustarshidin* du Sénégal », in O. Kane, J.-L. Triaud (éd.), *Islam et Islamismes au sud du Sahara*, Paris, Iremam-Karthala-MSH: 263-310.
- LAUNAY R. [1990], « Pedigrees and Paradigms: Scholarly Credentials among the Dyula of the Northern Ivory Coast », in D.F. Eickelman, J. Piscatori (eds), *Muslim Travellers. Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination*, Londres, Routledge: 175-199.
- LAUNAY R. [1997], « Spirit Media: the Electronic Media and Islam among the Dyula of Northern Côte-d'Ivoire », *Africa*, 67 (3): 441-453.
- LOIMEIER R. [1998], « Cheikh Touré. Un musulman sénégalais dans le siècle. Du réformisme à l'islamisme », in O. Kane, J.-L. Triaud (éd.), *Islam et Islamismes au sud du Sahara*, Paris, Iremam-Karthala-MSH: 155-168.
- MIRAN M. [à paraître], « La Tijaniyya à Abidjan entre désuétude et renaissance, ou l'œuvre modernisatrice d'El Hajj Ahmed Tijani Ba, cheikh tijani réformiste en Côte-d'Ivoire contemporaine », in J.-L. Triaud, D. Robinson (éd.), *La Tijaniyya en Afrique subsaharienne. Bilans, enjeux et débats*, Paris, Karthala.
- MCDUGALL A. [1985], « The View from Awdaghust: War, Trade and Social Change in the South-western Sahara from the Eighth to the Fifteenth Century », *Journal of African History*, 26: 1-31.
- MONOD T. [1967], « Notes sur le harnachement méhariste », *Bulletin de l'IFAN*, B (1-2), Dakar: 234-306.
- MONOD T. [1968], « Les bases d'une division géographique du monde saharien », *Bulletin de l'IFAN*, XXX, B (1), Dakar: 269-288.
- MONTAGNE R. [1930], *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc. Essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (groupe Chleuh)*, Paris, Alcan.
- MONTEIL V. [1948], *Notes sur les Tekna*, Paris, Larose (Institut des hautes études marocaines, notes et documents).
- NAÏMI M. [1991], « The Evolution of Tekna Confederation », in E.G.H. Joffe, C.R. Pernel (eds), *Tibe and State. Essays in Honour of David Montgomery Hart*, Wisbech, England: 213-238.
- NEWBERRY C.W. [1966], « North African and Western Sudan Trade in the 19th Century: a Re-evaluation », *Journal of African History*, VII, 2: 233-246.
- OULD KHALIFA A. [1998], *La Région du Tagant en Mauritanie. L'oasis de Tijija entre 1660 et 1960*, Paris, Karthala.
- PASCON P. [1984], *La Maison d'Igh et l'Histoire sociale du Tazerwalt*, Rabat, Société marocaine des éditeurs réunis.
- POPOVIC A., VEINSTEIN G. (éd.) [1996], *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard.
- RAYNAUT C. (éd.) [1997], *Sahels. Diversité et dynamiques des relations sociétés-nature*, Paris, Karthala, coll. « Hommes et sociétés ».
- REICHMUTH S. [1989], « New Trends in Islamic Education in Nigeria. A Preliminary Account », *Die Welt des Islams*, XXIX: 41-60.
- RETAILLÉ D., GUILLAS E. [1989], « Les identifications ethniques dans l'espace Sahara-Sahel. L'apport d'une géographie méridienne », in J.-P. Chrétien, G. Prunier (éd.), *Les Ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala, 61-72.
- ROBINSON D. [1988], *La Guerre sainte d'al-Hâjj Umar. Le Soudan occidental au milieu du XIX^e siècle*, Paris, Karthala, coll. « Hommes et sociétés ».
- ROBINSON D. [1997], « An Emerging Pattern of Cooperation between Colonial Authorities and Muslim Societies in Senegal and Mauritania », in D. Robinson, J.-L. Triaud (éd.), *Le Temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*, Paris, Karthala: 155-180.

- SALL I. [1996], « La diffusion de la Tijaniyya au Fuuta-Tooro », communication au colloque *Tijaniyya Traditions and Societies in West Africa in the 19th and 20th Centuries*, Champaign Urbana, université d'Illinois, 1^{er}-5 avril 1996.
- SCHMITZ J. [2000 a], « Un espace politique en damier: Émirats maures et provinces *haalpulaar* de la vallée du Sénégal », in F. Pouillon, D. Rivet (éd.), *La Sociologie musulmane de Robert Montagne*, Paris, Maisonneuve et Larose, coll. « Raisons ethnologiques » : 111-133.
- SCHMITZ J. [2000 b], « Le souffle de la parenté. Mariage et transmission de la *baraka* chez les clercs musulmans de la vallée du Sénégal », *L'Homme*, 154-155: 241-277.
- SESESMANN R. [1997], « Origins and Consequences of the Expansion of the Niyasiyya Branch of the Tijaniyya », *Saharan Studies Association Newsletter*, 5 (1): 9-13.
- STEWART C.C. [1976], « Southern Saharan Scholarship and the *Bilad al-Sudan* », *Journal of African History*, 17 (1): 73-93.
- STONE D. [1994], « Aspects du paysage religieux: marabouts et confréries », *Politique africaine*, 55: 52-56.
- TRIAUD J.-L. [1995], *La Légende noire de la Sanusiyya. Une confrérie musulmane saharienne sous le regard français (1840-1930)*, Paris-Aix-en-Provence, Maison des sciences de l'homme-Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman.
- TRIAUD J.-L. [1996], « L'Afrique occidentale et centrale », in A. Popovic, G. Veinstein (éd.), *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard: 417-427.
- TRIAUD J.-L. [1998], « Histoire et islam africain. Introduction », in O. Kane, J.-L. Triaud (éd.), *Islam et Islamismes au sud du Sahara*, Paris, Iremam-Karthala-MSH: 6-20.
- WEBB J. [1995], *Desert Frontier. Ecological and Economic Change along the Western Sahel, 1600-1850*, Madison, the University of Wisconsin Press.
- WILKS I. [1968], « The Transmission of Islamic Learning in the Western Sudan », in J. R. Goody (ed.), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, Cambridge University Press: 161-197.