

Christian Coulon

**Les musulmans
et le pouvoir
en Afrique noire**

KARTHALA

Les musulmans

et le pouvoir en Afrique noire

Religion et contre-culture

Longtemps considéré comme la religion d'un Centre, d'un Texte, et ainsi porteur d'un projet étatique, l'islam s'est aussi souvent accommodé en Afrique noire de formes culturelles et sociales anciennes — qui n'étaient pas toujours en contradiction avec ses propres pratiques. Tout concourait donc à le faire apparaître comme une religion conservatrice et traditionaliste.

Aujourd'hui, cependant, dix siècles après avoir franchi le Sahara et alors qu'il compte plus de cent millions d'adeptes, l'islam noir étonne par sa vitalité et son dynamisme.

Son succès, il le doit pour beaucoup à sa capacité de se démarquer du Pouvoir, lorsque celui-ci apparaît pesant, étranger, lorsqu'il brise les solidarités acquises, qu'il cherche à mettre la main sur les coutumes et les façons d'être, pour imposer son ordre propre. L'immense avantage de l'islam est en effet de posséder plusieurs projets de cité idéale et de disposer d'une panoplie de références fort riches, propres à alimenter les demandes des groupes les plus divers.

L'aspect essentiel de sa vitalité, c'est sa capacité de fonctionner comme une contre-culture, souvent politique, pour les « sans-pouvoir », l'élite « frustrée » de pouvoir et tous ceux qui ont fait les frais de la « construction nationale ». Avec sa dimension internationale — la *connection* musulmane — et la segmentation de ses communautés nationales, l'islam jouit ainsi d'une autonomie, tant interne qu'externe, qu'aucun État ne semble à même de contrôler.

Christian Coulon, chercheur au CNRS, est co-directeur scientifique du Centre d'Étude d'Afrique noire (CEAN) de Bordeaux et l'un des animateurs de la revue Politique africaine.

Les Afriques

DU MÊME AUTEUR

Le Marabout et le Prince (Islam et pouvoir au Sénégal), Paris, Pedone, 1981.

Autonomie locale et intégration nationale au Sénégal
(en collaboration avec J.-L. Balans et J.-M. Gastellu), Paris, Pedone, 1975.

Avec le soutien du



www.centrenationaldulivre.fr

© KARTHALA, 1983

ISBN 978-2-8111-2041-2

**LES MUSULMANS
ET
LE POUVOIR
EN
AFRIQUE NOIRE**

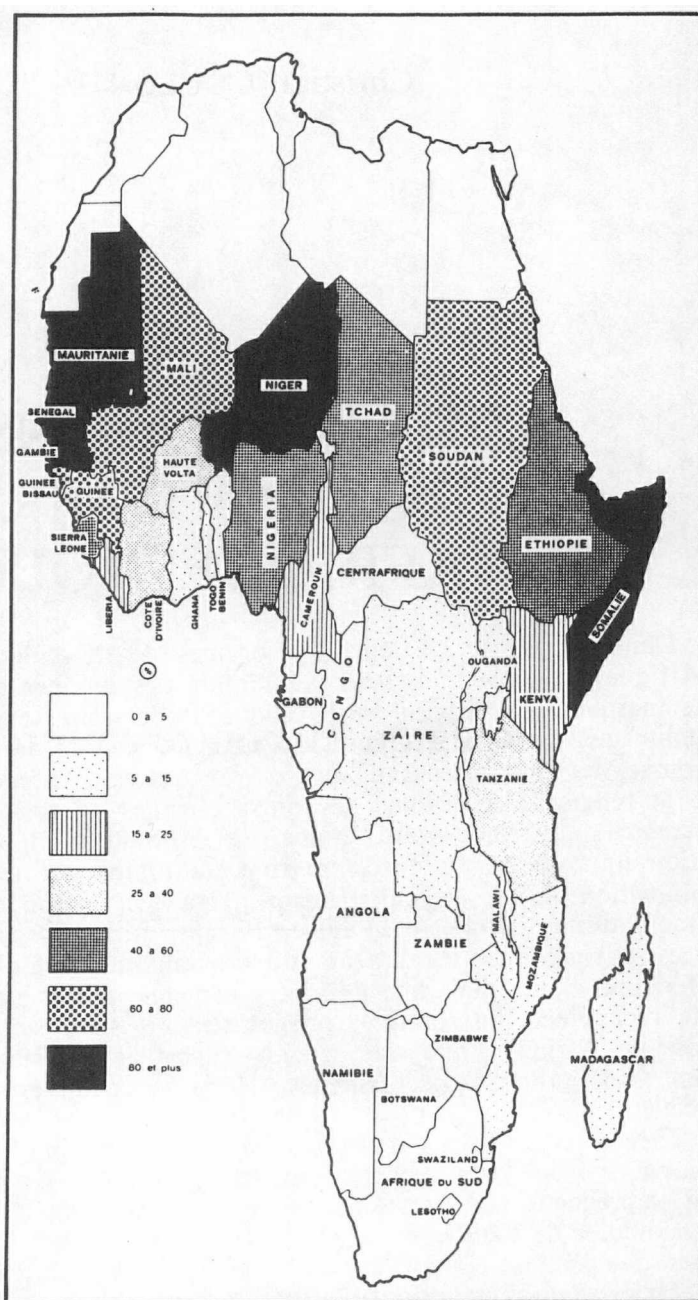
Christian COULON

LES MUSULMANS ET LE POUVOIR EN AFRIQUE NOIRE

Religion et contre-culture

Nouvelle édition revue et mise à jour

Éditions KARTHALA
22-24, boulevard Arago, 75013 Paris



INTRODUCTION

Le travail de l'islam

Dans le registre des clichés exotiques de l'Occident, l'Afrique est souvent associée au monde des fétiches ou des masques. La religion de l'Afrique authentique serait l'animisme. Le culte des ancêtres, celui des esprits de la brousse, les phénomènes de possession seraient l'essence de la religiosité africaine. Les autres formes religieuses présentes en Afrique noire seraient des produits d'importation imposés par la force ou tout au moins par une domination. L'une, le christianisme, serait le rejeton de l'impérialisme européen ; l'autre, l'islam, irait de pair avec l'intrusion des Arabes au sud du Sahara. Religions extérieures donc, mais que l'« âme » africaine aurait bien vite récupérées, interprétées, phagocytées. L'islam serait alors en Afrique noire une religion superficielle, finalement sans grand impact sur les structures mentales et sociales.

Face à ces clichés faciles qui confortent les mythes coloniaux d'une Afrique foncièrement « primitive », mais qui imprègnent aussi certains courants de pensée de la négritude et de l'authenticité, il est toujours utile de rappeler que l'islam a franchi le Sahara depuis une dizaine de siècles et qu'il est aujourd'hui une religion vivante réunissant cent millions d'adeptes. On peut donc parler d'une Afrique musulmane qui comprend l'Afrique souda-

nienne, mord sur l'Afrique tropicale et se prolonge en pointe sur les côtes de l'océan Indien. Bien que les statistiques en la matière doivent être maniées avec beaucoup de précautions, on peut sans grand risque avancer que l'islam est largement majoritaire dans des pays tels que le Sénégal, la Gambie, le Mali, le Niger, la Guinée, le Tchad, le Soudan, la Somalie, Djibouti et les Comores. Dans d'autres États, en particulier au Nigéria et en Éthiopie, il rassemble, au moins, près de la moitié de la population. Ailleurs, comme en Afrique de l'Est et dans les pays du golfe du Bénin, l'islam est minoritaire mais bien présent et quelquefois fort actif.

Un deuxième point mérite d'être souligné qui concerne l'impact de l'islam sur les sociétés qui l'ont adopté. Il n'est pas douteux que la religion musulmane se soit accommodée de formes culturelles et sociales anciennes, d'autant que celles-ci n'étaient pas toujours en contradiction avec les pratiques musulmanes ; mais cette adaptation, qui est le propre de toutes les situations de changement, ne signifie pas que l'islam n'ait pas marqué les comportements, n'ait pas donné naissance à quelque chose d'autre que l'ordre antérieur. L'islam, noir ou pas, fut et demeure à la fois la traduction et le véhicule des changements. Il « est apparu comme une solution moderne à la quête désespérée d'un sens à donner à des destins collectifs à construire » (1).

Il y a donc, pour reprendre le titre du livre de G. Nicolas, une *dynamique* de l'islam au sud du Sahara. Il faut insister sur cet aspect tout à fait essentiel, car on se condamnerait à être victime d'un autre cliché si l'on ne considérait pas l'islam comme un *mouvement*, comme un processus d'innovations sociales et politiques.

L'islam, en effet, passe souvent pour une religion conservatrice, traditionaliste, incapable, comme par nature, de porter d'autres changements que ceux que l'on pourrait qualifier de rétrogrades. La mission civilisatrice de l'Occident et les idéologies de la modernisation qu'elle a

(1) G. NICOLAS, *Dynamique de l'Islam au Sud du Sahara*, Paris, Publications orientalistes de France, 1981, p. 254.

engendrées d'un côté, l'approche très scripturaire, littéraire, que certains penseurs et acteurs islamiques ont de leur religion, et que les islamisants occidentaux ont quelquefois imitée, de l'autre, ont donné cette image statique de l'islam. Celui-ci serait-il appelé à n'être que la religion aliénante de légistes et de théologiens attardés ou de féodaux réactionnaires ? Est-il voué à disparaître de la marche de l'histoire, comme le prédisait Hegel, surtout en Afrique noire où il n'a pas emboîté le pas à des idéologies contemporaines actives, comme dans les pays arabes ?

C'est un vieux débat qui était déjà au cœur de la politique indigène des colonisateurs, qui tantôt cherchaient à s'appuyer sur les cadres de l'islam pour faire face aux « évolués », tantôt combattaient une religion qui était le symbole d'un ordre révolu qu'il fallait détruire. Les indépendances, d'ailleurs, n'ont guère modifié cette vision d'un islam synonyme de retard. La libération de l'Afrique semblait passer par la marginalisation de l'islam.

Certains, cependant, doutaient de la pertinence d'appréciations aussi hâtives et instrumentales et faisaient au contraire ressortir les traits « progressistes » de l'islam. Parmi eux, l'Africain E.W. Blyden (1832-1912) fut l'avocat le plus remarquable de l'islam. Son livre *Christianity and the Negro Race* (1887) montre la modernité de l'islam, par rapport à l'animisme, mais aussi au christianisme. « En Afrique, écrit-il, le mahométisme compte parmi ses rangs les tribus les plus énergiques et les plus entreprenantes. (...) En terre chrétienne, et où que ce soit, le noir a pour trait principal non la docilité, comme on le croit souvent, mais la servilité. Il est lent et ne favorise pas le progrès. »

Reconnaissons donc que l'islam est partie intégrante des histoires de l'Afrique, qu'il n'est pas en lui-même un poids mort. Et il est aisé de le voir à l'œuvre, à condition bien sûr de se défaire de toutes les idéologies par trop déterministes et finalistes ; à condition aussi de ne pas se laisser piéger par des concepts aussi généraux que ceux de « civilisation islamique » ou de « tradition musulmane ». Penchons-nous plutôt, comme nous y invite M. Gilsenan,

sur l'islam comme pratique (2). Pour le sociologue, l'anthropologue ou le politiste, les préceptes de l'islam n'ont de sens que lorsqu'ils s'inscrivent dans des entreprises collectives et que celles-ci travaillent la culture musulmane.

Dans quelles situations et auprès de quels groupes l'islam d'Afrique noire donne-t-il lieu à des pratiques politiquement significatives ? Dans quelle mesure et de quelle façon l'héritage islamique parle-t-il aux musulmans africains d'aujourd'hui, donc à une époque où il paraît plus que jamais menacé par la « sécularisation » et la « modernisation » ? Telles sont les questions auxquelles ce livre voudrait apporter des éléments de réponse.

J'ai d'abord voulu montrer que l'islam passait le cap de l'histoire, qu'il en marquait le cours, malgré tous les défis qui pèsent sur lui. Ensuite et surtout, m'interrogeant sur la nature de ce dynamisme, j'ai mis l'accent sur l'aspect qui m'a semblé essentiel dans cette vitalité de l'islam : *sa capacité à fonctionner pour certains groupes et dans certaines situations, et avec des modalités fort diverses, comme une contre-culture*. Je ne dis pas que l'islam n'est que cela en Afrique noire, pas plus que je n'ignore que cette contre-culture peut être ambiguë et même carrément illusoire. Je sais, pour avoir travaillé sur les marabouts du Sénégal, que l'islam peut participer à une idéologie dominante et même s'ériger en appareil idéologique d'État. Cependant, même dans de telles situations, il est important de reconnaître que les classes subalternes font un certain *usage* de ces appareils idéologiques, s'appliquent à se les approprier, et que donc cet islam-là porte aussi la marque des dominés. D'autre part, le champ islamique est extrêmement mouvant ; il évolue en fonction des changements qui se produisent dans le bloc hégémonique et de ses rapports avec le « bas ».

Quoi qu'il en soit, partir de l'hypothèse que l'islam peut porter une contre-culture éclaire d'un angle nouveau les pratiques islamiques. On s'aperçoit que celles-ci consti-

(2) M. GILSENAN, *Recognizing Islam. An Anthropologist's Introduction*, Londres, Canberra, Croom Helm, 1982.

tuent un code culturel qui autorise une lecture de la domination et un moyen idéologique de s'en échapper ou d'y faire face. Contre-culture parce que ces pratiques déterminent un univers différent, un ensemble d'attitudes et de visions du monde qui se démarquent de l'ordre dominant et affirment un monde autre.

Cette contre-culture musulmane, c'est d'abord dans la relation négative avec certaines formes de pouvoir que je l'ai trouvée. C'est ce que j'étudie dans ma première partie où j'analyse les contours d'une culture politique musulmane critique envers la domination. J'ai consacré la deuxième partie à ce que j'appelle « la formation musulmane », c'est-à-dire aux institutions et acteurs du savoir et de la socialisation islamiques. J'ai surtout mis l'accent sur la confrontation que l'on voit se dérouler entre les institutions et acteurs islamiques et leurs « équivalents modernes » liés à l'Occident. Enfin, dans une troisième partie, je tente d'expliquer les aspects internationaux de cette contre-culture, en me demandant si l'*umma* peut engendrer de nouvelles solidarités, une nouvelle *connection* qui feraient fi du système actuel des rapports entre États.

PREMIÈRE PARTIE

**LA POLITIQUE
MUSULMANE :
L'ISLAM,
RECOURS
CONTRE LE POUVOIR**

La politique musulmane s'inscrit surtout dans les modes de vie et d'action des groupes subordonnés et (ou) marginalisés. En effet, l'une des caractéristiques les plus frappantes de l'islam africain est qu'il porte la marque du sort de ces groupes dans le champ politique, quelquefois de façon manifeste — on pense aux militants islamistes —, mais aussi d'une façon plus cachée, et je dirais plus subtile, dans les coulisses de la société. Les groupes hégémoniques produisent l'État ; les groupes subalternes produisent, face à lui, *une autre culture politique* dont les représentations et pratiques religieuses sont parties intégrantes. L'islam, donc, définit une culture politique originale, liée aux conduites populaires. Il façonne et formule les attentes de ceux qui, pour des raisons diverses, ne participent pas au travail hégémonique. La dynamique de l'islam, c'est d'abord dans sa capacité de résistance au Pouvoir qu'il convient de la rechercher. Telle est en tous les cas mon hypothèse.

Ceci, au premier abord, a de quoi surprendre. L'islam est longtemps apparu aux observateurs comme la religion d'un Centre, d'un Texte, donc comme porteuse d'un projet étatique autoritaire et centralisé. Il y a à cela une raison bien simple : les islamologues occidentaux se sont surtout penchés sur l'islam scripturaire, légalitaire, « au détriment du populaire sur lequel ils jetaient le même discrédit que les *ulamas*, docteurs de la loi officiels et orthodoxes », comme le dit B. Étienne, qui ajoute : « Et lorsque les confréries ou le soufisme trouvaient grâce à leurs yeux, c'étaient bien sûr les grands maîtres, les poètes,

mais jamais le peuple des campagnes, jamais l'expression orale de l'islam » (1).

On a une tout autre vision lorsque l'on adopte une démarche moins littéraire et moins élitiste et que l'on considère que « cet islam méprisé est aussi la scène du peuple » (2). Si l'islam peut être un centre, reconnaissons avec J.-C. Vatin qu'il peut être aussi une révolte et un refuge (3). L'islam fonctionne quelquefois comme un appareil hégémonique, un instrument de l'État et des groupes qu'il contrôle ; on songe aux sultans du Nigéria du nord ou aux marabouts du Sénégal. Mais cet islam du Pouvoir lui-même est susceptible d'autres lectures et d'autres interventions. Il est polysémique et contradictoire. Il peut dans certaines circonstances, que j'ai analysées pour le Sénégal (4), traduire aussi les émotions et les intérêts des groupes subordonnés, évoluer vers des formes nouvelles, et donner lieu à des dépassements.

L'idée que je développe dans les deux chapitres qui suivent peut se résumer ainsi : l'islam doit une grande partie de son succès à sa capacité de se démarquer du Centre, du Pouvoir, lorsque celui-ci apparaît pesant, étranger, lorsqu'il brise les solidarités acquises, qu'il cherche à mettre la main sur les habitus, les coutumes, les façons d'être, pour constituer son ordre propre. L'immense avantage de l'islam face à cela, c'est qu'il a un (ou plusieurs) projet de cité idéale et qu'il dispose d'une panoplie de références fort riche, propre à alimenter les demandes de groupes très divers.

Le premier chapitre essaie d'expliquer le sens des révolutions islamiques des XVIII^e et XIX^e siècles. Le second porte sur la période contemporaine et constitue une tentative d'analyse de la vitalité actuelle de l'islam dans le champ politique.

(1) B. ÉTIENNE, « Problèmes de la recherche islamologique au Maroc », in Centre de recherches et d'études sur les sociétés méditerranéennes, *Islam et politique au Maghreb*, Paris, Édit. du CNRS, 1981, pp. 206-207.

(2) *Idem*.

(3) J.-C. VATIN, « Puissance d'État et résistances islamiques en Algérie, XIX^e-XX^e siècles. Approche mécanique », *ibidem*, pp. 243-269.

(4) C. COULON, *Le Marabout et le prince (Islam et pouvoir au Sénégal)*, Paris, Pedone, 1981.

1

Soufisme et démocratie africaine

(La révolution islamique
aux XVIII^e et XIX^e siècles)

La fin du XVIII^e siècle et le XIX^e siècle furent les témoins en Afrique de l'Ouest d'un vaste mouvement islamique. A l'islam tranquille (et minoritaire) des conseillers du Prince et des commerçants se substitue un islam militant, parfois guerrier, très critique envers les pouvoirs en place et luttant pour promouvoir un ordre religieux, et souvent politique, nouveau. On songe, notamment, au *jihâd* peul du Fouta-Djalon (Guinée) au milieu du XVIII^e siècle, puis, quelques années plus tard, à la révolution menée par ces militants islamiques que furent les *torooBe*, au Fouta-Toro (Sénégal), ou encore à l'action entreprise au Soudan central par le « glaive d'Allah », Usman dan Fodio, dans les premières années du XIX^e siècle, et qui aboutit à une restructuration complète des systèmes politiques de la région.

Par la suite, ce sera contre le colonialisme que les « pieux musulmans » mèneront leur combat, soit de front, par l'action guerrière, soit en cherchant à s'éloigner de l'ordre blanc. Dans la première catégorie, on pense à El Hadj Omar au Fouta-Toro, ou, plus au sud, à Samori,

le célèbre leader de la « révolution dyula ». Dans la seconde, les « prophètes prêcheurs » du Sénégal, tels Amadou Bamba, fondateur d'une confrérie devenue le symbole de la puissance de l'islam en Afrique noire, la confrérie mouride, ou El Hadj Malik Sy, l'un des grands rénovateurs de la Tijanyya, furent, au début de ce siècle, des figures de proue d'un islam qui s'érigea en société idéale parallèle face au projet colonial.

Il faut voir dans ces « fous » de Dieu des censeurs du Prince, que celui-ci se présente sous la forme du despote africain ou de l'Administration européenne. L'islam est bien alors une idéologie de mobilisation contre la tyrannie et l'absolutisme.

On peut même, me semble-t-il, aller plus loin et avancer l'hypothèse suivante : ce que portent en eux ces mouvements, c'est la défense de la vieille société africaine ou plutôt de son modèle idéal, dont un des traits essentiels était la *méfiance envers le Pouvoir*. Et le soufisme dont se réclamaient nos « pieux musulmans » s'accommodait sans doute mieux de cette tradition politique que du Pouvoir absolu. Étrange rencontre de l'islam et du Contr'un africain. Le succès de l'islam auquel on assiste au cours de cette période ne tient pas seulement en effet à la capacité des leaders musulmans à formuler un avenir inédit ; il se présente en même temps comme l'utopie nostalgique d'une démocratie africaine que les bouleversements économiques, sociaux et politiques ont réduite peu à peu à néant. C'est ce que je me propose ici de montrer, par une analyse de la dynamique de l'islam avant et au moment de la colonisation, en m'appuyant, notamment, sur les cas sénégalais.

La méfiance à l'égard du pouvoir

L'ambiguïté du Pouvoir, la nécessité de le surveiller, de le contenir, de limiter sa toute puissance : tel est le leitmotiv de toute une tradition politique africaine. Mais cette sorte de méfiance systématique à l'égard du pouvoir fort, et même quelquefois du pouvoir tout court, le sou-

fisme la proclame aussi dans son souci de s'éloigner du Politique pour retrouver la Morale, l'Éthique, la Voie.

Donc le soufisme qui imprègne le message islamique des rénovateurs de l'islam rejoint sur ce terrain toute une philosophie africaine du pouvoir et par là même rend son message compréhensible, significatif, aux masses qui vivent l'oppression du Prince.

Le pouvoir surveillé de la chefferie africaine

Cette philosophie politique africaine telle qu'elle se présente largement dans l'espace sénégal-soudanien repose sur le postulat suivant : tout pouvoir est dangereux et il convient de parer à son expansion. Certes, il faut préciser tout de suite que les sociétés dont je parle diffèrent fortement de la « démocratie primitive » dont nous entretenons P. Clastres (1). Les anthropologues les qualifient même volontiers d'étatiques. Ce sont des sociétés divisées en « ordres », selon une hiérarchie rigoureuse (nobles, hommes libres, artisans, esclaves), et soumises à un appareil politique relativement organisé. Toutefois, ces traits, qui semblent irrémédiablement vouer ces sociétés au contrôle d'un Centre, cherchent au contraire à contre-carrer l'impact de celui-ci, ou au moins à conjurer ses « effets pervers ». C'est que la coupure décisive du point de vue de la philosophie du pouvoir n'est peut-être pas celle que tranche l'État, comme l'affirme P. Clastres, mais celle qui oppose le pouvoir surveillé au pouvoir absolu. Et nos sociétés étatiques africaines ont ceci de commun avec la chefferie indienne de Clastres qu'elles s'attachent à empêcher le chef de « faire le chef », à tout mettre en œuvre pour que le Pouvoir absolu n'apparaisse pas. Et c'est en définitive, nous le verrons, leur impuissance finale à maîtriser le Prince qui les mettra sur la voie de la révolution islamique.

Le chef que nous présente la tradition politique de cet espace africain n'a donc en général pas grand-chose à voir avec le potentat que toute une littérature et toute une

(1) P. CLASTRES, *La Société contre l'État*, Paris, Édit. de Minuit, 1975.