

COMMERCE ET RELIGION: EXPANSION ET CONFIGURATIONS DE L'ISLAM EN AFRIQUE ORIENTALE

JEAN-CLAUDE PENRAD¹

L'océan Indien, la Mer Rouge, le Golfe persique composent un ensemble géographique caractérisé par un modèle de longue durée, par la permanence des échanges à travers les siècles, et même les millénaires, dans le contexte physique d'une horlogerie naturelle, celle des moussons, des vents et des courants marins associés. Tenter une fresque historique et sociale de l'islam en Afrique orientale impose à la fois de reconnaître une périodisation régionale et de relier les sociétés musulmanes africaines à celles de la péninsule arabique, du golfe persique et de l'océan Indien, en confrontation, à partir du XVe siècle, avec l'outre-mer lointain, européen et américain. Dans cette présentation de l'islam est-africain, associé à des dynamiques commerciales, je propose d'explorer trois grands moments de durées inégales: d'abord les temps anciens, ceux de l'arrivée de l'islam et de sa reproduction, dans la région, puis l'époque des bouleversements économiques et politiques majeurs du XIXe siècle et, enfin, la période actuelle.

Les temps anciens.

Avant l'apparition de l'islam sur la péninsule arabique, les routes du commerce océanique étaient déjà reconnues. Depuis l'Antiquité lointaine, dès Sumer, des ports, des comptoirs étaient mentionnés dans les textes qui nous sont parvenus, puis nommés, ou suggérés, par les navigateurs-commerçants d'Alexandrie et les négociants de Palmyre². Les réseaux commerciaux constitués seront naturellement affectés par les bouleversements religieux, politiques et sociaux qui accompagnent l'avènement de la religion musulmane au VIIe siècle. Les derniers travaux archéologiques menés dans les îles de la côte swahili du Kenya et de Tanzanie nous autorisent à penser que des musulmans étaient présents et établis dès le VIIIe siècle dans des comptoirs

¹ Anthropologue, Maître de conférences à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (E.H.E.S.S.), Centre d'Etudes Africaines, Paris.

² Le Périples de la Mer Erythrée, probablement rédigé au IIe siècle, attribué à un commerçant grec d'Alexandrie et des stèles de Palmyre représentant des boutres de la « Mer inférieure », constituent un corpus souvent cité à côté des comptes-rendus de fouilles du site antique de Dilmun (Bahrein).

commerciaux de l'archipel de Lamu et sur l'île de Pemba. Pour cette période originelle, nous n'avons que des traces matérielles, d'abord simples tracés, inscrits dans le sol, de mosquées rudimentaires, en bois et en terre, orientées vers la Mekke, ou plus tard vestiges de pierre de corail. Ainsi, après Neville Chittick, qui avait mentionné la présence de briques provenant d'Iraq³, utilisées sur le site de Manda pour des constructions du IXe siècle, Mark Horton, lors de fouilles conduites à Shanga en 1987-88, révélera-t-il l'existence d'une mosquée de bois, rebâtie plusieurs fois vers 780, alors que des couches ultérieures attestent du remplacement du bois de construction par la pierre, vers 900, époque des Zaydites du Yémen⁴. De fait, aucune indication fiable, définitive, ne nous permet de préciser avec certitude les liens sociaux et religieux tissés avec les régions de la péninsule arabe ou du golfe persique. Il nous faut confronter ce que nous savons de l'histoire de ces régions, avec les récits limités de voyageurs arabes, comme al-Mas'udi⁵, et avec des traditions de fondation de cités swahili qui nous sont parvenues, telle celle de Kilwa sur la côte sud de la Tanzanie, pour extrapoler et tenter de donner du relief au paysage religieux de ces temps anciens. La première chronique de Kilwa, composée en arabe et publiée par João de Barros (1496-1570) à partir des archives dont il avait la responsabilité⁶, comme nous dit les suivantes que les premiers « princes » arrivés par la mer sont identifiés comme les Emozaydi avant même l'arrivée des « sept bateaux », ou des « sept fils du sultan de Shiraz » ou des « sept frères d'al-Ahsa »⁷. Ce qui nous renvoie, après une période historique agitée dans le monde musulman⁸, à l'installation des Zaydites au Yémen, vers l'an 900, puis aux heurs et malheurs des isma'iliens (shi'ites des sept imams) à la faveur du contrôle du commerce maritime de Siraf, dépendant de Shiraz, par les Buyides, et au radicalisme qarmate. Nous pouvons donc supposer raisonnablement que des membres des différentes branches historiques de l'islam ont successivement, voire concurremment, bénéficié des réseaux commerciaux océaniques pour s'enrichir du commerce ou s'exiler dans des comptoirs lointains, lors des persécutions dans leur région d'origine. Ainsi ibadites, zaydites, shi'ites isma'iliens ou ithna'asheri ont vraisemblablement constitué des communautés actives dans la maîtrise du commerce

³ Ces briques n'apparaissent que pour une période du IXe siècle. Il est supposé qu'elles étaient utilisées pour lester des boutres insuffisamment chargés dans leur voyage vers l'Afrique où ils se rendaient pour acquérir des denrées destinées au Golfe Persique (CHITTICK, 1984).

⁴ Neville CHITTICK (1984) et Mark HORTON (1996), entre autres comptes-rendus de fouilles.

⁵ Provenant de Siraf, ancien port de la province de Shiraz, via Oman, al-Mas'udi (893-956) a voyagé en Afrique orientale vers 916.

⁶ *Decadas da Asia*, 4 volumes publiés entre 1552 et 1615. Une traduction anglaise concernant le voyage de Dom Francisco d'Almeida et un résumé de la Chronique de Kilwa est fourni dans FREEMAN-GRENVILLE (1962, pp 80-104).

⁷ La région d'al-Ahsa correspond à l'environnement de Bahrein, sur les rives arabes du Golfe Persique.

⁸ Expulsion des Julanda de Oman par les Omayyades, en 705 ; révolte des Zanj d'Iraq, entre 868 et 883 ; occultation du douzième Imam des shi'ites ithna'asheri, en 874 ; apogée du mouvement qarmate à l'articulation des IXe et Xe siècles.

et dans l'exercice du pouvoir politique de certaines des cités swahili de l'époque. Al-Mas'udi témoigne bien, vers 916, des richesses commerciales et de l'organisation des cités qu'il a visitées et qu'il présente comme des exceptions dans un monde hostile et « barbare », mais il ne donne aucune indication sur l'affiliation religieuse des occupants et maîtres des lieux. Quand, quatre siècles plus tard, Ibn Battuta séjourne à Mogadiscio et à Kilwa (en 1331), il mentionne ses rencontres dans des mosquées avec des *sharif* d'Iraq, du Hijaz et d'autres régions, probablement des croyants sunnites pour la plupart⁹. L'intrusion des Portugais, à partir de 1498, nous permet d'affiner nos connaissances des cités insulaires et côtières. Nous savons maintenant que les aléas du commerce, la compétition politico-économique entre les cités et les menaces périodiques de populations continentales non-islamisées ont provoqué la mort ou la naissance de certains comptoirs, ou suscité des migrations successives de populations vers le Sud, jusqu'au Nord du Mozambique. Des établissements ont été abandonnés avant l'arrivée des Portugais et aussi au XVIe siècle, d'autres ont perduré jusqu'à nos jours, comme Mogadiscio, Merka, Barawa, Pate, Lamu, Malindi, Mombasa ou Zanzibar. Ces cités reproduisent un modèle d'organisation social duel qui permet de distinguer les détenteurs du pouvoir économique, politique et religieux de ceux qui sont marginalisés, soit par leur origine servile, soit par leurs origines migrationnelles et sectaires. Ainsi de nombreuses villes sont-elles organisées en moitiés¹⁰. La présence portugaise, même pendant la période de domination, n'a pas affecté ce système de stratification sociale.

De fait, pendant des siècles nous n'avons aucune indication que l'islam ne soit sorti des cités swahili pour gagner en influence sur le continent ou même à la périphérie des comptoirs commerciaux. Seule sa résistance locale à la domination lusitanienne, au sein des cités, est attestée. De ce point de vue, le cas de Don Jeronimo Chingulia, sultan de Mombasa de 1626 à 1632, est remarquable. Enfant, il avait été envoyé à Goa pour recevoir une éducation chrétienne. Baptisé, il reviendra en Afrique en 1626 pour régner sous le contrôle du vice-roi de Goa. Cependant, le lendemain de la fête de l'Ascension, en août 1631, il assassinera le capitaine de Fort Jésus de Mombasa, Pedro Leitao de Gamboa, et dans les jours qui suivirent ses partisans massacrèrent les Portugais et la plupart des chrétiens qui refuseront de renier leur religion. Lui-même est retourné à la religion de ses parents, à l'islam, et a repris son nom d'origine, Mohammed Yusuf b. Hasan. Son action suscitera des vocations similaires en d'autres points de la côte swahili, notamment dans l'île de Pemba, mais les Portugais, à partir

⁹ Ibn BATTÛTA (1968), pp 180-196.

¹⁰ Mkomani/Langoni, à Lamu ; Mji wa Kale/Kilindini, à Mombasa ; Stonetown/Ngambo, à Zanzibar ; sans parler des villes comoriennes qui multiplient ces systèmes d'opposition spatiale et sociale. Dans un article récent, Abdul SHERIFF (SHERIFF, 2001-2002) met en cause, à partir de l'étude de la ville de Zanzibar, la pertinence de ce modèle duel des villes swahili. Pour lui ce formalisme est une production coloniale et il conviendrait de revisiter les cités précoloniales avec un nouveau regard.

de Zanzibar, reprendront le contrôle de Mombasa et renforceront Fort Jésus. Après sa fuite, il devient pirate et rançonne les boutres engagés dans le commerce de l'océan Indien occidental. Il serait mort dans la mer Rouge, au large de Djeddah, vers 1638 ¹¹.

L'accélération des temps : les bouleversements du XIXe siècle.

Au dix-neuvième siècle, la compétition renforcée pour le contrôle des voies commerciales maritimes et le développement des politiques coloniales, visant l'accès direct aux richesses potentielles des contrées visées, vont introduire des bouleversements dans l'ordre social et politique régional. Ces évolutions entraîneront également une modification du paysage religieux. Dans ce contexte de rivalités, le sultan de Oman, Sayyid Saïd, va comprendre que pour maintenir un avantage économique et politique dans la région, il ne suffit plus d'être un relais ou un simple acteur du commerce reliant les comptoirs de l'océan Indien. Il va entreprendre de soumettre politiquement l'ensemble des cités de la côte et des îles d'Afrique orientale afin de contrôler les échanges et de les développer, en favorisant la pénétration du continent par les caravanes constituées sur la côte.

En effet, jusqu'au XIXe siècle, les transactions commerciales se faisaient à proximité des cités. Les esclaves, les denrées étaient acheminés par les populations continentales, avec des relais successifs dépendants des contrôles politiques, très fluctuants selon les périodes, exercés par les chefs locaux. Les déplacements humains provoqués par les conquêtes, les rivalités ou les catastrophes naturelles ont été fréquents et la carte de répartition des populations que nous connaissons aujourd'hui n'est en rien validée pour le passé. Des points de rencontre, des marchés, étaient donc convenus à proximité des cités où étaient matérialisés les échanges entre « marchandises » continentales et contreparties d'outre-mer. Jamais, semble-t-il, ces rencontres n'ont permis à l'islam d'accompagner le mouvement des produits de commerce vers l'intérieur des terres. Sayyid Saïd va encourager la transformation de ce système pluriséculaire. Il va percevoir que pour maintenir une activité commerciale fructueuse, il faut aller à la source des biens que l'on veut négocier et non plus les attendre. Les Européens sont déjà engagés dans une course qui, après les rivalités pour la mainmise sur les routes et les relais maritimes, les met en compétition dans la perspective du partage des territoires qui deviendront des colonies. En transférant, en 1840, sa capitale de Mascat, en Oman, à Zanzibar, Sayyid Saïd affiche clairement ses priorités politiques et économiques. Zanzibar devient le nœud des échanges de l'océan Indien occidental. L'organisation de caravanes pour transporter les marchan-

¹¹ Mohammed Yusuf b. Hasan est né en 1607, à Mombasa. FREEMAN-GRENVILLE (1962), pp 169-174, fournit la traduction anglaise d'un manuscrit italien relatant cet événement.

dises et assurer la sécurité des biens et des hommes va contribuer à des bouleversements sociaux, politiques et économiques qui auront des répercussions importantes sur la configuration de l'islam dans la région.

Les commerçants arabo-swahili, liés au pouvoir omanais, étaient presque tous des ibadites, de la branche historique des kharidjites. Ils participaient au pouvoir malgré leurs rivalités internes. Ainsi, après la tentative de coup d'Etat (1856) du futur sultan Bargash b. Said, contre son frère le sultan Majid b. Said, alors que Bargash sera exilé en Inde, ses partisans, notamment des membres de la puissante famille des Barwani, quitteront Zanzibar pour s'installer dans les relais des routes caravanières, à Tabora et au-delà, vers le Sud et l'Ouest. Ils y rejoindront d'autres Arabes omanais, des Harthi, mais aussi des sunnites, des Barawi ¹².

Leur formation sociale manquait de cohésion et les rapports de confiance entre eux n'existaient pas du fait des rivalités incessantes ¹³. Par ailleurs, ils n'avaient pas une envergure financière suffisante pour monter des caravanes, c'est-à-dire payer les porteurs et les *askari* ¹⁴, et surtout avancer le prix des marchandises transportées à l'intérieur du continent, avant de recevoir, parfois des mois après, les contreparties en ivoire, en esclaves ¹⁵ ou en autres denrées.

La solution financière sera trouvée du côté des marchands indopakistanaïes (musulmans, hindous ou parsis) qui seront sollicités pour importer des biens non-européens, notamment des textiles, et encouragés, en obtenant l'affermage des douanes, source de revenus importants. Leur arrivée va contribuer à diversifier encore plus une société plurielle caractérisée par des regroupements communautaires fondés sur des différences culturelles, historiques ou religieuses. Ainsi, des musulmans shi'ites *ithna'asheri* ou isma'iliens (*bohora* ou *nizarites*) cohabiteront avec divers groupes sunnites originaires comme eux du Gujarat mais aussi du Konkan et plus tard du Penjab ¹⁶. Ces sunnites sont parfois divisés en groupes endogames héritiers du système de castes indien. Ces communautés, pour l'essentiel, seront engagées dans les activités commerciales et fourniront rapidement les premiers entrepreneurs et financiers

¹² Originaires de la cité de Barawa, au sud de la côte somalienne, ou de ses abords.

¹³ Une description interne éclairante, de ce commerce caravanier, des personnes qui l'animent, des alliances et des conflits qui les partagent, est donnée dans l'autobiographie, originellement écrite en *kiswahili*, d'un des grands traitants arabo-swahili: Tippo Tip (HAMED ben MOHAMMED el-MURJEBI, 1974). Par ailleurs, une monographie détaillée lui est consacrée qui détaille les enjeux régionaux dans cette période de reconnaissance et d'implantation coloniale (RENAULT, 1987). Les carnets de route d'un ethnologue polonais, membre très actif d'une expédition allemande montée, entre 1906 et 1908, aux confins du Rwanda, de l'Ouganda, du Congo et du Soudan, par le duc de Mecklembourg, nous donnent des indications utiles sur la nature et l'état de la pénétration arabo-swahili dans ces régions, au contact avec les avant-postes de l'islam de la vallée du Nil (CZEKANOWSKI, 2001).

¹⁴ Terme *kiswahili* pour désigner les militaires et plus largement les gardiens armés.

¹⁵ Pendant un temps, jusqu'à l'abolition de la traite.

¹⁶ Les *Penjabi* sont arrivés comme travailleurs sous contrat. Ils ont été recrutés pour le compte du pouvoir colonial britannique qui les a notamment employés à la construction du chemin de fer de Mombasa à l'Ouganda.

impliqués dans le développement du commerce continental, puis dans la création d'entreprises de transformation. L'installation des Indopakistanaïes n'aura cependant que peu d'effet, en tout cas au cours des premières décennies de leur présence, sur l'expansion de l'islam en milieu africain. Les trois groupes shi'ites investissent, dès le début de leur installation à Zanzibar puis au-delà, dans la structuration communautaire. Ils n'ont d'interfaces avec les autres populations que dans les domaines du commerce, dans celui des ressources humaines, et dans les relations avec les autorités politiques et administratives. La plupart des groupes sunnites d'importance, originaires du Gujarat, sont, pendant très longtemps, plus engagés dans une logique de reproduction castée¹⁷ que dans un processus de partage religieux, avec leurs coreligionnaires africains, arabes ou swahili.

C'est à un autre niveau que l'expansion de l'islam va se réaliser. En effet, le sultan Sayyid Saïd, puis ses premiers successeurs, notamment le sultan Bargash, conscients de la difficulté d'établir des réseaux structurés et sûrs à l'intérieur du continent, avec leurs seuls partisans ibadites, opposés entre eux et parfois tentés de quitter l'ibadisme pour rejoindre le sunnisme, vont utiliser les réseaux confrériques, non impliqués dans les rivalités politiques autour de leur pouvoir. Des branches de la Qadiriyya, de la Rifa'iyya, puis la Shadhiliyya-Yashrutiyya, seront ainsi associées au développement du commerce caravanier. Parmi les personnalités *soufi* charismatiques, le sheykh somalien Uways¹⁸, à l'origine du développement d'une branche importante de la Qadiriyya en Somalie, sera-t-il invité à Zanzibar où toutes les facilités lui seront données pour envoyer ses disciples, parmi lesquels de nombreux Barawi, sur la route des caravanes. Certains s'établiront longtemps dans les postes commerciaux, comme Tabora ou Ujiji, qui jalonnent les pistes fréquentées depuis la côte jusque dans l'est du Congo, en Ouganda, au Kenya, ou plus au sud vers le Mozambique et les régions du lac Malawi.

Ces confréries, bâties sur un principe de filiation spirituelle associé à des pratiques initiatiques, permettent de concilier la solidité des liens qui réunissent leurs membres, également impliqués dans des activités caravanières, et une ouverture religieuse en direction des populations rencontrées, pourvoyeuses potentielles de recrues futures. Tout nouveau disciple soufi adhère volontairement à une confrérie. Ce faisant, il devient musulman et fait siens les éléments rituels de base, respectueux des cinq piliers de l'islam¹⁹. Le serment d'allégeance au maître spirituel manifeste la démarche volontaire fondatrice de la conversion à l'islam. Ce serment, qui lie le disciple au maître, et par lui à l'ensemble des autres membres, trouve l'une de ses traductions dans le respect de la parole donnée constituant un rouage important des pratiques

¹⁷ Pour ce qui est du Kenya, une présentation de la complexité de ces groupes est fournie par Cynthia SALVADORI (1983).

¹⁸ Sheykh Uways b. Muhammad al-Barawi (1847-1909).

¹⁹ Déclaration de foi, prières, ramadan, aumône légal et pèlerinage aux lieux saints de la Mekke.

du commerce à longue distance. Il introduit aussi le disciple dans une filiation différente de sa filiation naturelle, biologique, le plaçant ainsi dans une continuité mystique remontant au Prophète Mohammed ou à sa famille. Cette seconde filiation exprime une renaissance de l'individu soufi, elle l'autorise à revendiquer, plus ou moins explicitement, un positionnement social différent de celui qui était le sien dans sa société d'origine. Il peut ainsi échapper à un statut marginal, voire dégradant, à une position de cadet ou à une exclusion sociale, en s'identifiant à ces commerçants arabo-swahili, investis de savoir-faire marchands et religieux nouveaux, les plaçant dans un rapport de force différent, plus avantageux, avec les dignitaires des sociétés rencontrées. La procédure initiatique implique une conception de la tolérance qui permet d'accepter, comme disciple, une personne au comportement religieux considéré comme frustré par les lettrés musulmans, étant entendu que cette cooptation contient, en germe, la perspective d'une élévation des connaissances du nouvel élu, d'une meilleure insertion dans l'islam. Au terme de la procédure initiatique, dans les cas les plus propices, l'objectif du maître est de conférer une part de son autorité religieuse²⁰ à certains de ses disciples. Cette élection, formalisée par un document écrit ou manifestée oralement, autorise les bénéficiaires à créer leurs propres cercles confrériques là où ils s'établissent. Il est raisonnable de penser que ces délégations arborescentes de l'autorité (voire du charisme) et des savoirs religieux aient joué un rôle dans l'expansion rapide et étendue de l'islam, en ces temps de pénétration commerciale par les caravanes, à l'orient de l'Afrique.

C'est dans la décennie des années 1880 que l'influence musulmane a été particulièrement remarquée, et crainte, par les Européens qui rencontrent une hostilité croissante dans la région de Tabora mais aussi au sud, jusqu'au lac Nyassa. Des rapports allemands signalent la pénétration confrérique importante à partir des ports du Tanganyika de même que les nombreuses conversions qui les accompagnent. Trois événements, parmi d'autres d'envergure moindre, vont illustrer dramatiquement les conflits d'intérêts croissants entre les commerçants musulmans et les agents coloniaux associés aux missionnaires chrétiens.

Au Tanganyika, la concurrence entre la *Deutsch Ost-Afrika Gesellschaft*²¹ et les traitants arabo-swahili, va conduire à une révolte d'importance, conduite par Bashir b. Salim al-Harhi (dit Bushiri), en 1888-1889. Cette insurrection gagnera toute la côte du Sud, dans la région de Kilwa et de Lindi, au Nord, jusqu'à Tanga, mais aussi à l'intérieur des terres, dans des régions telles que l'Usambara, l'Usagara et le pays Hehe. Bushiri, en mobilisant des populations diverses contre les Européens et sous les couleurs du Sultanat de Zanzibar, réussira à chasser les Allemands, et une partie

²⁰ Cette certification de l'autonomie religieuse, dans le cadre de la confrérie, est nommée par le terme arabe d'*ijaza*.

²¹ « Compagnie allemande d'Afrique orientale » qui, en 1885, fait suite à la « Compagnie pour la colonisation allemande » (*Gesellschaft für Deutsche Kolonisation*).

des missionnaires chrétiens, d'un grand nombre de postes où ils étaient installés, avant d'être finalement capturé et pendu à Pangani, en décembre 1889. Après l'instauration du Protectorat allemand, en 1891, le déclin rapide des affaires des négociants musulmans nourrira le ressentiment arabo-swahili à l'égard des colonisateurs. Ainsi, un an après la révolte des « Maji Maji », l'affaire dite de « la lettre de la Mekke » sera l'occasion de vérifier, une fois encore en 1908, l'implication des membres de la Qadiriyya et de la famille omanaise des Barwani dans la résistance à la colonisation allemande ²².

Au Buganda, un responsable de la Qadiriyya, proche du Sultan Bargash, arrivé en 1887, Sulayman b. Zahir al-Jabri al-Barawi, participera à la déposition du *Kabaka* Mwanga et à l'éviction des missionnaires protestants et catholiques. Une contre-offensive, menée en plusieurs opérations meurtrières, permettra à Mwanga de retrouver son trône à la fin de 1889. Du fait de leur implication dans le coup d'Etat manqué, les musulmans verront leur influence réduite à peu de chose au profit des missionnaires chrétiens et des agents coloniaux britanniques ²³.

Il demeure que les conversions à l'islam, associées à l'influence confrérique, se poursuivront, en diminuant progressivement, jusque vers 1910. Il semble, en effet, qu'après une période de développement rapide, ces transformations religieuses et sociales aient atteint des limites manifestées par une stabilisation démographique des musulmans africains répartis dans la région. Même si les rivalités avec les Européens ont favorisé, pendant un temps, les musulmans engagés dans des actes de résistance ²⁴, il apparaît que l'expansion de l'islam est stoppée dans la région avec la consolidation des colonies européennes.

Les causes doivent probablement être recherchées autant dans la concurrence des missions chrétiennes, qui ne tardèrent pas à s'installer en suivant les mêmes axes de pénétration commerciale, que dans les obstacles géographiques du commerce continental, introduits par la délimitation des frontières imposées par le partage colonial et la concurrence exclusive des puissances européennes. Par ailleurs, même si les liens entre les différentes implantations confrériques ont, dans certains cas, perduré jusqu'à nos jours, l'institutionnalisation progressive des branches locales, leur enracinement dans un terroir, leur isolement plus ou moins effectif avec les centres de la côte, de Zanzibar et des Comores, tous ces facteurs ont pu conduire à une certaine

²² Ainsi, le chef qadiri de la région de Lindi, Isa b. Ahmad al-Ngaziji al-Barawi (d'origines comorienne et barawi), sera-t-il obligé de s'enfuir au Mozambique, à Ibo, avant de s'établir plus tard à Zanzibar. Muhammad b. Khalfan b. Khamis al-Barwani (dit Rumliza), lui-même membre de la Qadiriyya, et sa famille seront considérés comme des meneurs clefs de l'agitation islamique.

²³ Sur ces deux événements et le cadre colonial général dans lequel ils se placent, voir FREEMAN-GRENVILLE, G.S.P. (1963) et DE KIEWIET HEMPHILL, Marie (1963).

²⁴ Ceci malgré le souvenir très proche, sinon encore réalité clandestine, de la brutalité de la traite esclavagiste engagée par les commerçants arabo-swahili avec la collaboration de certains chefs politiques locaux.

« africanisation » des pratiques rituelles et à un appauvrissement des connaissances islamiques, objets des critiques à venir qui seront produites par des réformistes musulmans. Pendant quelques décennies, l'islam d'Afrique orientale, adopté de façon durable par une minorité importante de populations africaines, se cantonnera dans des stratégies de reproduction et de survie face à un monde chrétien en pleine croissance et maître du jeu politique au niveau institutionnel.

L'actualité des temps: socialisation et figures contemporaines de l'islam en Afrique orientale.

La période coloniale n'a pas conduit à l'interruption totale des liens entre les communautés musulmanes des différents territoires (Somalie, Kenya, Zanzibar, Tanganyika, Mozambique, Malawi, Comores, Madagascar). Les musulmans indopakistanais, notamment les différents groupes shi'ites, se sont dotés d'organisations locales et régionales, telle la *Federation of Khoja Shia Ithna'asheri of Africa*²⁵, afin de renforcer leur cohésion communautaire et religieuse, tout en leur permettant une plus grande efficacité commerciale. Par ailleurs, l'engagement réformiste de personnalités religieuses remarquables, singulièrement par le biais des réseaux de la confrérie Alawiyya²⁶, a permis d'ouvrir des brèches dans l'ordre ancien, particulièrement en donnant la possibilité à tous les musulmans, quelle que soit leur origine sociale, d'accéder aux connaissances religieuses et à l'étude de la langue arabe²⁷. Cependant, la perte d'influence subie par les musulmans de la côte, du fait de l'extinction du commerce caravanier et de leur refus de rejoindre le nouveau système d'éducation mis en place par les colonisateurs et leurs auxiliaires missionnaires, conduit à les marginaliser. Cette mise à l'écart va induire des rancœurs et la formulation de revendications sur des points de droit conflictuels avec la *sharia*, la loi islamique, dès le début, et plus tard, sur l'accès à une éducation de qualité. Il est remarquable de constater que ces doléances ne trouveront pas de réponses satisfaisantes ni du temps des colonies, ni après les indépendances malgré les regroupements associatifs, locaux et nationaux, dont la vocation était de servir d'interfaces avec les autorités politiques. De fait, un islam officiel émergera comme interlocuteur privilégié des pouvoirs. Des organismes tels le *Supreme Council of Kenya Muslims* (SUPKEM), au Kenya, la *Muslim*

²⁵ voir PENRAD (1988) pour une évaluation de la nature communautaire et missionnaire de l'islam shi'ite dans la région.

²⁶ Confrérie originaire du Hadhramawt, au Yémen, ayant diffusé dans tout l'océan Indien. Elle réunit un grand nombre de *sayyid*, de descendants du Prophète.

²⁷ Dans ce registre de l'éducation religieuse, les contributions de personnalités telles que Habib Swaleh (à Lamu), d'Al-Amin b. Ali al-Mazrui (à Mombasa), d'Ahmed BinSumayt et Abdallah Bakathir (à Zanzibar), et de Omar Abdallah dit Mwinyi Baraka (à Zanzibar et à Ngazidja) sont révélatrices d'un réformisme exigeant mais nuancé propre à l'océan Indien occidental. Pour un développement de cette question voir PENRAD (2003).

Association in Malawi (MAM), ou le *Baraza Kuu la Waislamu wa Tanzania* (BAKWATA)²⁸, seront rapidement perçus pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire des relais du pouvoir en place, des lieux de compromission, voire de corruption, contestés par une partie des musulmans des pays concernés.

Le renouveau islamique, ou en tout cas l'activisme, perceptible dans la région, ne doit pas être relié aux luttes de libération nationale qui ont précédé les indépendances, ni à la formation des Etats post-coloniaux. La colonisation a bien bouleversé les circuits commerciaux au profit des métropoles et, dans une certaine mesure, d'une partie des communautés indopakistanaïses, mais elle n'a pas pu interrompre les échanges religieux renouvelés chaque année, à l'occasion du pèlerinage aux lieux saints de l'islam, ni les relations continues avec les centres de savoir et d'influence tels qu'al-Azhar, en Egypte. Les indépendances ont conduit à des politiques nationalistes où l'expérience du parti unique a longtemps occulté les possibilités d'expression de la société civile, des minorités et des groupes religieux non officiels, étant entendu que les nouveaux Etats sont les héritiers d'un système colonial, forgé dans le moule de l'éducation chrétienne. Le contexte idéologique prônant une «africanisation» des cadres a eu, par ailleurs, une influence sur la démographie des communautés indopakistanaïses, souvent poussées à l'émigration par la xénophobie, comme en Ouganda, ou par une perception incertaine de leur devenir. C'est en fait une série d'événements économiques et politiques qui vont favoriser le développement d'un réformisme musulman plus offensif et militant que conceptuel.

La guerre israélo-arabe de 1973 et la récupération qui s'ensuit, de leurs richesses pétrolières, par les pays de la péninsule arabique, vont pourvoir de moyens financiers considérables des pays musulmans où l'idéologie wahhabite de l'islam réformiste est déjà présente. Une part de cette nouvelle richesse sera orientée vers le soutien de l'islam dans le monde entier. Des organisations nationales et internationales, des fondations, des individus contribueront ainsi à la construction ou à la réhabilitation de mosquées et d'écoles coraniques en Afrique, à alimenter des bourses d'étude pour des étudiants en arabe et en disciplines religieuses. Dès cette période est initialisée la dynamique qui conduit à la formation d'une nouvelle génération de lettrés arabisants, sensibles aux idéologies promues par le wahhabisme et sa variante pakistanaïse, le *tabligh e-jamaat*. Une parenthèse, non exempte d'influence, interviendra avec la révolution iranienne de 1979, survenue dans l'espace shi'ite peu apprécié par un monde sunnite sensible au réformisme. Elle apportera une nuance anti-occidentale qui sera bien reçue par beaucoup de jeunes musulmans d'Afrique orientale, indépendamment de leur appartenance sectaire. Cet événement n'aboutira pas à un prosélytisme shi'ite d'envergure, même si une organisation régionale comme la *Bilal Muslim Mission of East Africa*²⁹ et la fourniture par les institutions iraniennes d'une

²⁸ Assemblée Générale des Musulmans de Tanzanie.

²⁹ voir PENRAD (1988).

littérature en kiswahili ont pu amener, à la branche shi'ite de l'islam, un nombre relativement limité de personnes dont certaines bénéficieront de bourses pour étudier auprès des religieux établis près des lieux saints d'Iraq et d'Iran. Confrontés à cette sensibilisation des sunnites d'Afrique, aux conceptions religieuses véhiculées par l'offensive politique engagée dans le shi'isme iranien, l'Arabie saoudite et les organismes réformistes dispensateurs d'aides accroîtront leurs actions en multipliant, dans un premier temps, leurs interlocuteurs sur le terrain et en favorisant l'envoi de boursiers vers le Soudan, l'Arabie saoudite, les pays du Golfe, le Pakistan et même l'Asie du Sud-Est. Marginalement, le régime libyen s'impliquera lui-aussi en tentant d'utiliser le registre islamique, comme dans la région des Grands lacs et même un moment au Kenya, mais il abandonnera assez rapidement cette option. Les deux dernières décennies du XXe siècle seront le théâtre du développement de ces actions diverses, aux financements dispersés, de soutien aux institutions musulmanes, à tous les niveaux : mosquées, *madrasa*, programmes sociaux, édition de magazines et de manuels, influence politique. Il convient de noter que les transferts d'argent engagés, pour financer ces opérations d'aide, contribuent à l'institution de nouvelles filières économiques et commerciales concernant des entrepreneurs, des affréteurs, des transporteurs et des transitaires, mais aussi de simples boutiquiers importateurs de marchandises achetées à Dubai ou dans le sous-continent indien. Le développement du Golfe Persique comme plaque tournante du commerce de l'océan Indien et comme nouvelle place financière combinant le système bancaire occidental, aux banques de conception islamique et aux circuits parallèles gérant les flux monétaires induits par le système *hawala*³⁰, accompagne la croissance des organisations réformistes de plus en plus actives. Ainsi, dans la région qui nous intéresse, l'*African Muslim Agency*³¹ et la fondation saoudienne *al-Haramayn* sont-elles présentes depuis une quinzaine d'années. Ces organisations, contrairement à d'autres qui les ont précédées, ne se satisfont pas de financer uniquement des projets soumis par des individus ou des associations locales. Elles interviennent directement dans les pays cibles. La première a fondé des complexes éducatifs modernes, intégrés, à Zanzibar, aux Comores et au Mozambique notamment. L'éducation religieuse accompagne un enseignement profane et éventuellement technique conforme aux standards du pays hôte. L'Agence supervise et prend en charge tout le projet, depuis la construction des bâtiments (salle de classes, logements des maîtres et des élèves pensionnaires, mosquée, voire équipements sportifs), jusqu'au recrutement des enseignants, à l'étranger et

³⁰ A titre d'exemple, dans le chapitre 7 de son ouvrage, PEROUSE de MONTCLOS (2003, pp 145-188) décrit l'histoire et le fonctionnement de ce système, basé sur la confiance, pour la diaspora somalienne. Le système *hawala* ne concerne pas uniquement le monde musulman, il est très répandu en Asie du Sud et du Sud-Est.

³¹ Organisation fondée au Koweït en 1981, engagée dans de nombreux programmes éducatifs, sociaux et de développement local, dans plusieurs pays de la zone.

localement. Elle choisit la direction et impose des modes de vie illustrés spécialement par l'habillement des enfants, notamment des filles, qui se démarquent des coutumes locales. La Fondation *al-Haramayn* procède de même et négocie directement avec les autorités du pays pour mener ses opérations d'investissement, comme c'est le cas aux Comores où elle a engagé plusieurs projets d'envergure: mosquées, écoles et centres culturels. En contrepartie de ces opérations, la Fondation exige que les populations concernées respectent les nouveaux modes de vie prescrits. L'habillement, nous l'avons vu, est concerné, mais aussi des comportements religieux, sont critiqués voire condamnés, tels que les rituels confrériques, la visite des tombes de saints, la vénération des *sayyid* et les coutumes en relation avec le monde des esprits et la prévention du mal et de la maladie. Une partie méritante des jeunes formés dans ces nouveaux cadres se voient proposer des bourses pour approfondir leurs connaissances en arabe et en disciplines religieuses. Ils reviendront au pays avec des connaissances et des certitudes nouvelles, celles uniformes du wahhabisme, qui les opposent à leurs aînés et au mode de fonctionnement de leur société d'origine. Dans ces sociétés affaiblies par les crises politiques, la corruption et une économie marchande internationale inégale, imposée, appauvrissante, ils apparaissent parfois comme des rédempteurs, comme les annonciateurs de temps nouveaux accessibles par la réforme des comportements sociaux, des pratiques religieuses, et par un engagement politique diffus, de tous les instants, non nécessairement organisé. Ce faisant, ces jeunes réformistes heurtent des normes sociales anciennes. Le respect de l'aîné et de la notabilité est malmené, les confréries sont menacées frontalement, dans un premier temps. Cette radicalisation produit des effets en retour. Elle provoque une réaction de certains musulmans engagés dans la pratique mystique confrérique qui dénoncent la manipulation politique du wahhabisme et les prétentions hégémoniques d'un seul courant de pensée ayant émergé au XVIII^e siècle dans un contexte social et politique particulier, en Arabie. Ces résistances, parfois impétueuses, révéleront les limites de la stratégie réformatrice de type wahhabite. Il n'est donc pas étonnant de constater que ces dernières années, s'ajoute à la réfutation frontale, une démarche plus insidieuse qui consiste à pénétrer les confréries pour les réformer de l'intérieur, en les contraignant, au nom d'une vision de l'islam particulière, à abandonner progressivement des comportements jugés déviants, avec l'objectif implicite d'utiliser la cohésion confrérique et les dynamiques initiatiques pour imposer durablement un nouveau mode de penser et des conduites sociales et politiques conformistes.

Enfin, un évènement politique dramatique va contribuer à infléchir durablement les consciences, les manières d'être, les engagements et les débats en cours dans le monde musulman dans son ensemble, mais aussi dans toutes les autres composantes de la société mondiale. Les attentats du 11 septembre 2001, aux Etats-Unis, seront largement perçus, par un grand nombre de musulmans, mais aussi par d'autres, comme la preuve que l'Occident n'est plus invulnérable, que les pays pauvres, malgré les nombreux dirigeants corrompus, peuvent eux aussi faire entendre leur voix et

menacer un monde de nantis qui les méprise et les exploite. D'un coup, il devient possible de croire qu'une nouvelle ère est née, pour une autre justice, et l'islam, tel qu'il est utilisé par les auteurs de cette guerre non « conventionnelle », retrouve sa vocation unificatrice et messianique. Les réactions américaines inconsidérées, exprimées en termes de lutte du Bien contre le Mal, contribueront à alimenter l'atmosphère de croisade et de guerre sainte, propice à la radicalisation idéologique, à l'intolérance, à la dictature du « politiquement correcte ». La guerre contre le terrorisme se développera aussi sur le terrain économique. Ainsi, dans la foulée, en Occident, un intérêt nouveau se fait pour l'étude des pratiques financières héritées des circuits marchands anciens. Les réseaux commerciaux, renforcés par les nouvelles technologies, les structures sociales géographiquement dispersées, les migrations redeviennent des objets d'étude privilégiés dès qu'ils intéressent des communautés musulmanes.

Pour conclure, il faut admettre que l'Afrique orientale, l'océan Indien occidental, sont intégrés dans les dynamiques contemporaines, que ces ensembles régionaux ne sont pas cloisonnés, que l'originalité de leur définition historique ne peut se comprendre qu'au regard d'autres histoires régionales proches et lointaines. L'argument religieux y est communément utilisé, dans un sens ou dans l'autre, pour mobiliser des opinions sensibles à une information aujourd'hui inflationniste, manipulée et désormais très rapide. Les injustices commises réellement, ou perçues comme telles, en différents points du monde, sont rapidement inscrites dans les mémoires locales. Les attentats de Nairobi et de Dar es-Salaam, en août 1998, et l'implication, dans ces événements, d'un jeune Comorien toujours recherché jusqu'à aujourd'hui, puis, en novembre 2002 leur répétition à Mombasa, ont révélé dramatiquement une complexification d'une réalité de la longue durée, celle des réseaux humains où s'imbriquent les activités commerciales, les alliances claniques et matrimoniales, le politique et le religieux, en occurrence l'islam dans sa diversité humaine, historique. Ce qui est en jeu, ce sont les dynamiques de l'échange, au sens étendu, moteurs des réseaux, vecteurs polysémiques des transformations sociales, jouant tour à tour des registres divers sur lesquels se décline la vie, l'histoire des hommes.

Références bibliographiques

- CHITTICK, H. Neville, 1984. - *Manda: Excavations at an Island Port on the Kenya Coast*, Nairobi: British Institute in Eastern Africa, (Memoir of the B.I.E.A., 9).
- CZEKANOWSKI, Jan, 2001.- *Carnets de route au cœur de l'Afrique. Des sources du Nil au Congo*. Traduit du polonais et annoté par Lidia MESCHY. Préface de Georges BALANDIER. Montricher : Editions Noir sur Blanc. (Edition polonaise : Wroclaw : Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 1958).
- DE KIEWIET HEMPHILL, Marie., 1963.- "The British Sphere, 1884-94" in Roland OLIVER & Gervase MATHEW (eds.), *History of East Africa, vol. 1*. Oxford : Clarendon Press, pp. 391-432.
- FREEMAN-GRENVILLE, G.S.P., 1962.- *The East African Coast. Select documents from the first to the earlier nineteenth century*. Oxford: Clarendon Press.
- FREEMAN-GRENVILLE, G.S.P., 1963.- "The German Sphere, 1884-1898" in Roland OLIVER & Gervase MATHEW (eds.), *History of East Africa, vol. 1*. Oxford : Clarendon Press, pp. 433- 453.
- HAMED ben MOHAMMED el-MURJEBI (Tippo Tip), 1974.- *L'autobiographie de Hamed ben Mohammed el-Murjebi Tippo Tip (ca. 1840-1905)*. Traduite et annotée par François avec la collaboration de Koen BONTINCK JANSSEN. Bruxelles : Académie royale des Sciences d'Outre-Mer.
- HORTON, Mark., 1996.- *Shanga. The Archaeology of a Muslim Trading Community on the Coast of East Africa*, London, British Institute in Eastern Africa.
- Ibn BATTÛTA., 1968.- *Voyages d'ibn Battûta, tome 2*. Texte arabe accompagné d'une traduction. Par C. DEFREMERY et B.R. Sanguinetti; préface et notes de Vincent MONTEIL. Paris: Anthropos.
- PENRAD, Jean-Claude., 1988.- «Sauti ya Bilal, ou l'islam shi'ite missionnaire en Afrique orientale», *Islam et sociétés en l'Afrique au sud du Sahara 2*, pp. 17-33.
- 2003.- « Religieux et profane dans l'école coranique. Le cas de l'Afrique orientale et de l'océan Indien occidental », *Cahiers d'Etudes Africaines*, 169-170, pp. 321-336 .
- PEROUSE de MONTCLOS, Marc-Antoine., 2003.- *Diaspora et terrorisme*. Paris : Presses de Sciences Politiques.
- RENAULT, François., 1987.- *Tippo Tip. Un potentat arabe en Afrique centrale au XIXème siècle*. Paris : Société Française d'Histoire d'Outre-Mer.

SALVADORI, Cynthia., 1983.- *Through open doors. A view of Asian cultures in Kenya*. Nairobi: Kenways publications.

SHERIFF, Abdul., 2001-2002 .- "The spatial dichotomy of Swahili towns : The case of Zanzibar in the nineteenth century ", *Azania* 37-37, pp. 63-81.

