

CENTRE NATIONAL DE RECHERCHES PREHISTORIQUES
ANTHROPOLOGIQUES ET HISTORIQUES

Sixième Colloque International sur le Çoufisme

VOIES AFRICAINES

(Pensées et pratiques çoufies dans les sociétés africaines)

Djanet 14, 15, 16 et 17 décembre 2009

L'expansion de l'islam dans le monde a connu des voies et méthodes différentes d'une société à l'autre et d'une époque à l'autre. Des sociétés entières ont très tôt été islamisées, de proche en proche, par la guerre, d'abord, puis par la mission (*da'wa*). Le cas des sociétés africaines, de l'extrême nord à l'extrême sud du continent, n'est pas différent des autres sociétés passées à la nouvelle religion, *dans l'essence même de l'appel à recevoir le message coranique*.

Ce qui, cependant, reste de l'ordre de la particularité, relève de l'histoire singulière de chaque grande région du continent et, à l'intérieur de chacune de ces dernières, de chaque société et de chaque culture : en effet, la mission, à ses débuts, a suivi les guerres de conquêtes puis les routes des caravanes depuis le Nord du continent jusqu'au fleuve Sénégal. C'est à partir du XI^e siècle, avec le mouvement *mourabit*, que la vallée du Sénégal devint, pour le nord-ouest du continent, l'Andalousie et le Sahel jusqu'au lac Tchad et l'Adamaoua, le foyer nodal de l'expansion et de la diffusion de l'islam, à la fois vers le nord et vers le sud du fleuve.

C'est par la vallée du Nil et les côtes de l'est de l'Afrique que la nouvelle religion pénétra au Soudan, en Érythrée, et en Abyssinie. L'est du Kenya et la côte jusqu'à Zanzibar furent acquis par la création de villes portuaires, comme Mombassa, vouées au commerce international impliquant le Sud arabe, mais aussi et massivement les Indiens musulmans, tandis que le seul pays africain importateur d'esclaves — l'Afrique du sud — capturait, par la guerre navale faite aux Portugais dans l'Océan indien, un grand nombre d'Indonésiens et de Malais musulmans transportés dans la partie australe du continent.

Si les premiers guerriers suivis de voyageurs, de missionnaires et de commerçants s'arrêtèrent à des méthodes partout pareilles dans le monde musulman en expansion, c'est de la partie nord-ouest que partit dès la fin du XIII^e siècle le mouvement *des voies religieuses*, qui devait couvrir une grande partie du continent au long de huit siècles d'histoire dense, faite de conquêtes, mais aussi de longues périodes de construction de sociétés complexes vouées au çoufisme par la *voie (tarîqa)* c'est à dire par la *méthode (tarîqa)*. Il est piquant de constater, par ailleurs, que les voies africaines, profondément enracinées dans l'imaginaire et les kinésiques des sociétés, suivent les migrations internationales des travailleurs du continent, depuis au moins la première guerre mondiale, s'étendent dans toute l'Europe occidentale et les Amériques, portant un islam paisible, cosmique et universalisant.

I. — Les origines du çoufisme, la construction et le développement des voies religieuses en sociétés africaines.

Il devait revenir aux toutes premières voies, instituées en Mésopotamie puis diffusées rapidement au nord du continent, d'inscrire le sud du Sahara dans leur vocation. La toute première voie fondée en Iraq par Sidi 'Abd el Qader el Djilani commença à se propager dès le XIV^e siècle. À la fin ce siècle et au tout début du XV^e, c'est la dévotion et la posture çoufies qui, par l'exemple, diffusa la voie *qadirya*. Mohammed Ben 'Abd el Karim el Maghili, logicien aristotélien, *'alîm*, jurisconsulte et çoufi, né chez les Maghila, tribu berbère zénète de la région de Mazouna (Algérie) et formé à Tlemcen qui, dit la tradition, construisit la première mosquée d'Agadès vers 1505, conseilla le sultan de Kano (Nigéria) avant de revenir au Touat mourir et être enterré au gçar de Bouali. La *qadirya* poursuivit son expansion par la branche touatienne des Kounta au XVIII^e siècle, suivie par la *tidjanya*, éclore au gçar de Boussemgoun en Atlas saharien (Algérie), devenu au XIX^e et au XX^e siècles une *tarîqa* quasi mondiale. C'est de ces deux voies majeures que naquit et se développa le çoufisme africain en produisant ses propres expressions et son originalité. Dans tout le Sahel, les voies çoufies associèrent les méthodes du çoufisme traditionnel à l'invention et au développement de méthodes, de doctrines, de liturgies et de rituels nouveaux. De scissions en fissions et de syncrèses en renouveaux, les voies mères en enfantèrent d'autres, aujourd'hui prospères, comme la voie « *mouridy* » au Sénégal, issue de la *qadirya* (XIX^e siècle) et la voie « *Hamalya* » (début du XX^e), issue de la *tidjanya*.

À l'est et au sud du continent, la source turque et l'Inde musulmane fournirent des ferments différents : les voies *khalwatya*, *sanoussya*, (née en Algérie à la fin du XIX^e siècle) et *Ahmadya* couvrirent le Soudan et la côte sud-est, à l'exception de Zanzibar resté fidèle à l'*ibadhisme* du sultanat d'Oman. La voie *Ahmadya* issue d'une colonie britannique se répandit dans toute l'Afrique anglophone y compris le Nigéria.

II. — Le rôle des voies religieuses dans la résistance à la colonisation.

Les colonisations entamées dès le XVI^e siècle par la traite industrielle des esclaves puis, au XIX^e siècle par la conquête du continent tout entier à l'exception de l'Éthiopie, eurent de lourdes conséquences sur la vie des sociétés africaines, depuis Alger jusqu'au Cap et depuis la Corne jusqu'à l'Atlantique. Deux moments principaux marquent la résistance au mouvement de conquête : la résistance militaire des communautés elles-mêmes, en tant que communautés musulmanes ; puis la guerre organisée, planifiée et menée par les voies en tant que porteuses de *djihad*, soit le passage d'une résistance tribale à une guerre totale menée par les voies sous la direction de personnages remarquables eux-mêmes *référents çoufis et maîtres des tourouq*. L'émir 'Abd el Qader (*qadirya*) El Hajj Oumar Tall (*tidjanya*), Samory Touré, par exemple. La résistance militaire détruite, les colonisations française et britannique construisent des voies de communication (routes et voies ferrées) orientées d'ouest en est, de la côte atlantique vers l'intérieur, afin de faciliter la pénétration, assujettir les populations et drainer les richesses locales vers les ports et à destination des « métropoles ». Les conséquences en sont extrêmement importantes :

— Les routes des caravanes, auparavant et pendant des siècles, voies de communications transafricaines d'échange des marchandises, des idées des cultures des manuscrits, voies des solidarités et des fraternités çoufies à l'intérieur des voies religieuses et entre elles, sont coupées. Le nord du continent est isolé de ses racines et de la circulation des biens et des cultures.

— Se développent alors des voies qui, issues du nord, deviennent bien plus rapidement qu'avant la colonisation, proprement sahéliennes, ouest africaines, est africaines et sud africaines. Les relations avec les sources demeurent mais sont ténues. La résistance change de forme et les voies, de manière différente, construisent des relations adaptées à l'autorité coloniale. Elles deviennent « l'âme des révoltes », selon la terminologie coloniale, pendant tout le XIX^e siècle et produisent les ferments du passage des sociétés colonisées à l'offensive. Naissent alors les mouvements nationaux et indépendantistes qui menèrent les populations à l'indépendance et à la création d'États nationaux. Le rôle des voies va s'en trouver changé.

III. — Les voies religieuses comme « phénomène social total ».

Des travaux d'analyse dans la plupart des recherches inter ou transdisciplinaires, il ressort que les deux méthodes d'expression et d'organisation du çoufisme, sont à l'œuvre dans les voies. Le çoufisme savant, individuel et érémitique ne peut s'épanouir qu'en période de paix et de stabilité. Il est alors le référent, à la fois des valeurs religieuses çoufies et des principes éthiques universels. C'est dans les périodes de troubles, d'offen-

sives militaires et de conquêtes, que ce type de méthode s'inscrit dans des logiques de mission et d'appel à aller vers Dieu, par l'organisation de la diffusion du message coranique, ou de la défense des sociétés musulmanes contre des conquérants déclarés impies ou mécréants. Le çoufisme savant et individuel devient alors la condition *sine qua non* d'organisation de la voie. Un référent suprême l'incarne qui reste un *gotb* ou un *cheikh* ou encore un *hâj*. La voie devient une institution totale, soit une organisation politique, religieuse, culturelle, économique et sociale. Elle débouche alors sur ce que les publicistes de la colonisation ont appelé les « empires », les « sultanats » et les « émirats » installés dans des capitales : ainsi en a-t-il été de l'« empire » peulh de Sokoto, ouvert dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle par cheikh Ousmane Dan Fodio ; d'el Hâj Oumar Tal pour les plus connus. Le religieux recouvre alors le politique, le sacré dissout le profane dans l'institution d'États et de dynasties héréditaires de droit divin.

L'autre versant, celui de la revivification (*ihya*) ou de la réforme (*islah*), lorsque l'administration coloniale prit le dessus et dispersa les empires et les émirats, est représenté par des référents qui renouent avec un çoufisme spirituel, économique et social, même si le politique n'est jamais loin. À la fin du XIXe siècle, cheikh Ahmadou Bamba fonde par fission de la *qadirya*, une voie nouvelle : *el mouridya*. Au début du XXe siècle, cheikh et khalifa Ibrahim Nyass refonda la voie *tidjanya* en la rapportant à ses origines spirituelles premières. Cheikh Hamahoullah ouvre sa propre voie — la *hamalya* — à partir de la *tidjanya*...

IV. — Voies religieuses et institutions.

Ce va-et-vient entre la gestion du spirituel et celle du temporel, exprime depuis toujours la tentation du politique par le religieux ou l'inverse. Le problème reste entier de nos jours, dans la mesure où la voie se confond avec l'État et la société sans jamais avouer quelque confusionnisme que ce soit. C'est peut-être de ce point de vue qu'elle peut être appréhendée de manière métaphorique, comme « phénomène social total ».

Au XXe siècle, l'influence écrasante de la colonisation impose une forme de séparation du religieux et du politique proche de la laïcité sous sa forme française ou turque, cependant que la négociation est permanente entre ces deux formes de pouvoir. Les États africains indépendants repensent cette relation de manière différente : toutes les nuances existent — chaque État et, quelquefois chaque chef d'État, ouvre une forme particulière de négociation : le Soudan est passé d'une forme de socialisme scientifique à un État fondé sur la *chari'a*, et héritier du *mahdisme*, tandis que le Sénégal, société très largement musulmane, se donne à l'indépendance un président chrétien de la république — le Président Léopold S. Senghor. Entre les deux, les voies religieuses ont une influence plus ou moins grande sur les destinées des sociétés et la nature des régimes politiques et des gouvernances.

V. — Pour une critique des procès cognitifs sur les voies religieuses et le çoufisme en Afrique.

Les colonisations ont fait du Sahara ... un désert, en dérivant les relations économiques, sociales et culturelles millénaires vers d'autres voies de communication que les routes des caravanes. Le Nord de l'Afrique depuis la Mer rouge et l'Océan indien jusqu'à la Côte atlantique s'est trouvé isolé de ses environnements historiques sahéliens et somaliens, tandis que les ports de l'Afrique de l'est livraient à Londres plus qu'au Yémen, au sous-continent indien ou à Oman. *L'histoire de ces ruptures n'est pas faite*. C'est une page blanche dans la recherche scientifique et dans la mémoire des sociétés africaines du nord et du sud du Sahara .

Des États, des gouvernements, surtout, se disputent la paternité des Voies religieuses en oubliant que celles-ci ne peuvent exister que si elles restent enracinées dans leur vocation première : *transterritoriales translinguistiques, et transcommunautaires*. Cette réalité historique est aussi un trou noir dans la mémoire et dans la recherche scientifique.

Pour cette dernière, et au-delà de l'absolue nécessité de la coopération internationale dans la recherche et dans la formation à la recherche, il reste que souvent, la lecture qui est faite du passé comme du présent du çoufisme comme de ses expressions *tourouqiyennes*, reste tributaire des lectures des puissances scientifiques dominantes : des notions ou des termes centraux déguisés en évidences conceptuelles obstruent toute avancée théorique et méthodologique dans la compréhension du fait religieux en sociétés africaines particulièrement, musulmanes généralement. Ainsi en est-il de concaténations ou de concrétions idéologiques comme le groupe « *marabout, maraboutisme, saint, sainteté, confrérie, ordres religieux, paganisme, obscurantisme, etc.* », hérités de l'ethnographie coloniale ; mais alors comment peut être coloniale une science de l'homme (l'anthropologie ou l'ethnologie) ?

L'immense difficulté réside dans le statut même de ces sciences et de l'appareil conceptuel qu'elles mettent en œuvre dans la compréhension des *sociétés dominées*. Comment, dès lors penser une science générale de l'homme dans *le discours scientifique dominant* actuel, mais dans des systèmes conceptuels débarrassés des lests idéologiques de la domination ? Autrement dit, et à propos de ce type d'objet à construire ou en construction, à quelles conditions théoriques et méthodologiques et dans quelles conditions *politiques* une science de l'homme est-elle possible ? C'est l'un des objectifs majeurs de ce colloque de poser ce lourd problème. C'est un autre objectif de ce colloque de penser et de proposer les moyens institutionnels de la critique raisonnée des bases théoriques, épistémologiques et méthodologiques des sciences de l'homme à venir.

Ahmed BEN NAOUM