



HAL
open science

Le wahhabisme au Soudan français et Mali de 1940 à 1968

Matthieu Baudette

► **To cite this version:**

Matthieu Baudette. Le wahhabisme au Soudan français et Mali de 1940 à 1968. Histoire. 2022. dumas-03921699

HAL Id: dumas-03921699

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-03921699>

Submitted on 4 Jan 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License



Université Rennes-II

Master 2 Histoire, Civilisations et Patrimoine, parcours RIMI

Le wahhabisme au Soudan français et Mali de 1940 à
1968



Matthieu Baudette

Sous la direction de M. le professeur Luc Chantre

Année 2021-2022

Remerciements

J'adresse mes sincères remerciements à toutes les personnes qui m'ont accompagné durant l'élaboration de ce mémoire.

A Monsieur Luc Chantre, mon directeur de mémoire, pour le temps qu'il m'a consacré et pour ses conseils.

A mes amis et proches qui ont su être à l'écoute, qui ont montré leur intérêt pour mon travail et qui ont été là pour moi.

Note

Le sujet de ce mémoire impose l'utilisation de termes en langue arabe. Ces termes, hormis les termes francisés comme «Coran», «sunna» ou encore «wahhabisme», seront écrits en italiques.

Liste des sigles

AEF : Afrique Équatoriale Française

AMEA : Association Musulmane des Étudiants Africains

AMUPI : Association Malienne pour l'Unité et le Progrès de l'Islam

ANM : Archives Nationales du Mali

ANOM : Archives Nationales d'Outre-Mer

ANS : Archives Nationales du Sénégal

AOF : Afrique Occidentale Française

CADLC : Centre des Archives Diplomatiques de La Courneuve

CADN : Centre des Archives Diplomatiques de Nantes

CHEAM : Centre des Hautes Études d'Administration Musulmane

HCIM : Haut Conseil Islamique Malien

IFAN : Institut Français d'Afrique Noire

PSP : Parti Progressiste Soudanais

RDA / USRDA : Rassemblement Démocratique Africain / Union Soudanaise – Rassemblement Démocratique Africain

UCM : Union Culturelle Musulmane

Introduction

Le wahhabisme naît au centre de l'Arabie saoudite actuelle, dans la région du Nadjd, son créateur est Mohammed ibn Abd al-Wahhab un Cheikh et prédicateur d'une famille d' *'âlim*, son grand-père était *mufti* et son père *cadi*¹. Le wahhabisme est une doctrine basée sur la *madhhab*² hanbalite, notamment les pensées de Ahmad Ibn Hanbal (780 – 855, fondateur de l'école de pensée du même nom) et d'Ibn Taymiyya (1263 – 1328, le deuxième grand théologien hanbalite), école connue pour ses prises de positions particulièrement conservatrices. L'épopée du wahhabisme commence dans le bourg de Dir'iyya où Abd al-Wahhab s'allie en avec le souverain local et seigneur de guerre, Mohammed Ibn Saoud. Leur alliance est scellée lors du pacte du Nadjd (1744-1745) menant à la conquête armée et religieuse de l'Arabie ainsi qu'à la création du premier royaume saoudien (1744-1818), l'émirat de Dir'iyya. Ce premier royaume est défait par les armées de Mehmet Ali et de son fils, Ibrahim Pacha, en 1818. Le deuxième royaume saoudien est proclamé six ans plus tard suite à la reconquête de Riyad, capitale du royaume, par Turki ibn Abdoullah ibn Mohammed, petit-fils de Mohammed Ibn Saoud. Mais ce royaume va se retrouver plongé dans des luttes internes et externes menant à sa fin en 1891. Le troisième et actuel royaume saoudien se construit lentement de 1902 à 1932 où Abdelaziz ibn Saoud reconquit morceau par morceau l'Arabie en commençant par le Hedjaz, région ouest de l'actuelle Arabie Saoudite et abritant les villes saintes de La Mecque et Médine, ce qui lui confère, à terme, une légitimité religieuse et politique que ses opposants ne peuvent contester. Cette dernière étape permet au wahhabisme de s'installer comme la nouvelle orthodoxie en

¹Ces trois termes correspondent à des fonctions au sein de l'islam. Un *'ulamâ'* (sing. d' *'âlim*) est un docteur en islam, un théologien. Ses connaissances peuvent aller de l'étude du Coran et de la Sunna à une érudition si grande qu'elle seule fait sa réputation, c'est également un homme de référence pour toute question ayant trait à la religion. Le *mufti* est, dans le sunnisme, un religieux qui interprète la loi musulmane et émet des *fatwa* qui sont des avis à valeur juridique sur une question religieuse. Le *mufti* aide ainsi les musulmans à trancher n'importe quelle question (elle peut porter sur la vie privée, sur la morale, la justice, la religion, la culture) afin d'agir en conformité avec la religion musulmane. Le *cadi* est un juge musulman, il endosse les trois fonctions religieuse, civile et judiciaire et arbitre les problèmes de la vie quotidienne tels les mariages, les héritages, les divorces.

²Une *madhhab*, dans le sunnisme et le chiisme, désigne une école de pensée et de juridiction. Le sunnisme en possède quatre : le malékisme, le hanbalisme, le chafiiisme et le hanafisme. Les écoles sont le résultat des voies suivies selon les diverses interprétations des sources primaires de l'islam que sont le Coran et la Sunna.

Arabie Saoudite et le contrôle des lieux saints de l'islam, La Mecque et Médine, renforce d'autant plus son influence qu'il peut à présent étendre sa vision à l'entièreté du monde musulman³.

L'exacte arrivée du wahhabisme en Afrique de l'Ouest est incertaine. Des auteurs comme Lansiné Kaba et Hamadi Redissi s'accordent sur l'hypothèse que le wahhabisme aurait été connu au Maghreb, depuis lequel il aurait ensuite suivi les routes tracées par la *Tijâniyya* pour atteindre l'Afrique de l'Ouest, dans les premières années du XIX^e siècle sans pour autant laisser quelconque marque parmi les populations musulmanes⁴. Ce sont la fin des années 1930 et le début des années 1940 qui voient les débuts affirmés du wahhabisme en Afrique de l'Ouest, période constamment référencée par tous travaux portant sur le sujet.

La place du wahhabisme comme objet principal d'étude dans le cadre de l'historiographie au Soudan français, Mali et en Afrique de l'Ouest, bien que grandissante au fil des décennies, est encore mineure. Sa popularité s'est trouvée grandie après les années 1970, la «renaissance islamique» battante, son active promotion saoudienne dans les pays du Sahel et bien entendu les plus récents événements liés aux mouvements islamiques dits «intégristes». Pourtant, ses premiers instants restent sous-explorés au profit, notamment, de l'islam confrérique mais aussi des religions «africaines», à savoir les différents animismes qui mobilisent l'essentiel des réflexions universitaires sur les questions religieuses en Afrique de l'Ouest. Ainsi, la doctrine de Mohammed Ibn Abd al-Wahhab occupe cette place particulière dans l'historiographie qui ne la mentionne que par rapport aux autres formes de l'islam plus communément pratiquées, aux différentes institutions du pouvoir, à sa lointaine origine orientale, elle n'est que rarement la pièce centrale de la mosaïque islamique de la région. Le wahhabisme n'est évidemment pas majoritaire, il est d'ailleurs fortement minoritaire, et l'histoire coloniale, très attachée à l'idée d'un «l'islam noir» coupé du reste du monde arabo-musulman, pava une voie dont la déconstruction est toujours en cours, ce qui participe à expliquer la mise de côté de la doctrine⁵. Cependant, le seul cas du Soudan français puis Mali, dans sa période transitoire du début des années 1940 à la chute du régime de Modibo Keita, fut le théâtre de toutes les craintes, peurs et fantasmes suscités par le wahhabisme que les deux régimes tentèrent de juguler, surveiller et combattre. Il fut en même temps la source d'un nouvel espoir pour une partie de la communauté musulmane qui vit en cette doctrine une opportunité en mesure de supporter leurs propositions et

³Hamadi Redissi, *Une histoire du wahhabisme. Comment l'islam sectaire est devenu l'islam*, Paris, Seuil, 2016 [1^{ère} ed. 2007], p. 19-20 et 43-50

⁴Hamadi Redissi, *ibid.*, p. 131 ; Lansiné Kaba, *The Wahhabiyya : Islamic reform and politics in French West Africa*, Northwestern University Press, 1974, p. 5

⁵Jean-Louis Triaud, «L'islam vu par les historiens français», *Esprit*, 246, Paris, 1998, p. 110-132 et «L'islam au sud du Sahara. Une saison orientaliste en Afrique occidentale. Constitution d'un champ scientifique, héritages et transmissions», *Cahiers d'études africaines*, 2-3-4, 2010, p. 907-950 ; Fabienne Samson, «Les classifications en islam», *Cahiers d'études africaines*, 2, 2012, p. 329-349 ; Benjamin F. Soares, «The Historiography of Islam in West Africa : an anthropologist's view», *The Journal of African History*, 55-1, Cambridge Press University, 2014, p. 26-37

revendications et, grâce à cette dernière, il put fleurir puis s'installer durablement au Soudan français, Mali et en Afrique de l'Ouest.

Le sujet du wahhabisme au Soudan français et Mali n'a été l'objet que de deux livres produits par des universitaires. Le premier fut écrit par Lansiné Kaba en 1974⁶ et le second par Chanfi Ahmed en 2015⁷. Une première remarque que nous pouvons adresser est celle des années séparant ces deux livres : quarante et une ! Cette distance temporelle met en exergue le faible intérêt pour le wahhabisme dans ce pays et dans la région ouest-africaine. Cependant, les deux ouvrages ci-dessus nous offrent, en qualité, une grande quantité d'informations sur le statut du wahhabisme, de son développement et de ses acteurs depuis le début des années 1940. Lansiné Kaba fait une analyse principalement politique du courant wahhabite qu'il aborde au Soudan français à travers l'association *Subbanu al-Muslimin* (litt. «Jeunes Musulmans») mais aussi, bien que dans une moindre mesure, en Guinée, en Côte-d'Ivoire et au Sénégal. Cette description politique se place sur deux niveaux : un niveau pratique traitant de l'association, son organisation, ses membres, ses actions, ses campagnes et un niveau plus théorique traitant du rapport entre le politique et la doctrine wahhabite. L'apport de Lansiné Kaba possède une dimension très originale puisqu'il fait lui-même partie d'une famille de wahhabites appartenant aux commerçants Malinkés qui ont été l'épine dorsale de la *wahhabiyya* au Soudan français. Il a donc pu récupérer énormément d'informations lors de discussions avec des membres de l'association et cumuler les deux positions d'observateur interne et externe. Ses observations des transformations des structures socio-économiques des communautés musulmanes, surtout celle des Dioulas, met en évidence une fracture dans ce qu'il nomme la «famille étendue» (qui est le regroupement de plusieurs familles dont le point commun est l'appartenance religieuse et qui se construit autour du commerce), fracture intergénérationnelle causée par l'effritement des liens de solidarité et d'interdépendance au profit des plus vieux⁸. Cette division profite à la *wahhabiyya* qui confronte le modèle «classique» avec ses propres valeurs et logiques d'égalité, d'indépendance, de revalorisation des mœurs et de l'entraide, ce qui attire une partie des jeunes Dioulas. Le pèlerinage à La Mecque fait aussi partie des facteurs majeurs dans la transformation des structures socio-économiques dans le raisonnement de L. Kaba. En effet, la démocratisation du pèlerinage, les gains spirituels et sociaux qu'il apporte au musulman participent à la refonte de l'équilibre de l'autorité religieuse locale bien que l'auteur admette qu'il soit difficile d'estimer l'effet numérique du pèlerinage sur l'adoption du credo wahhabite⁹. Il en conclut que les structures sociales et économiques

⁶Lansiné Kaba, *op. cit.*

⁷Chanfi Ahmed, *West African 'Ulamâ' and Salafism in Mecca and Medina : Jawâb al-Ifriqî, the Response of the African*, Leiden, Brill, 2015, 213 p.

⁸Lansiné Kaba, *ibid.*, p. 64-72

⁹Lansiné Kaba, *op. cit.*, p. 51-64

sont à la fois une constante à analyser pour comprendre une situation religieuse en transformation et qu'elles se transforment elles-mêmes sous l'impulsion d'un changement dans le champ religieux. Un important volet est aussi attribué à l'éducation et la transmission des savoirs qui occupent une place majeure dans tout courant islamique. Ainsi, l'université d'al-Azhar du Caire et l'enseignement prodigué par l'association *Subbanu al-Muslmin*, qui sont au cœur de la diffusion de la doctrine wahhabite au Soudan français et en Afrique de l'ouest, sont analysés comme canaux transnationaux, régionaux et locaux¹⁰. L'aspect politico-religieux est l'aspect le plus important du travail de Lansiné Kaba. Il est mis en évidence dans un contexte colonial post-seconde guerre mondiale où une grande partie des ouest-africains espèrent un élan de changement émergeant de cette nouvelle période. Leur déception face aux attentes qu'ils nourrissent trouve un refuge dans le religieux et le politique et même dans l'alliance des deux à l'instar de *Subbanu al-Muslmin*¹¹. En somme, l'auteur propose une nouvelle compréhension de la transformation du religieux en Afrique de l'ouest : l'analyse des structures et des leaders de l'islam et du réformisme par les auteurs coloniaux sont nombreuses mais ne permettent qu'une perception trop intéressée et biaisée du problème. Lansiné Kaba préfère une vision plus élargie, une approche socio-historique ainsi qu'une mise en relation fondamentale entre le religieux et le politique¹².

Chanfi Ahmed s'est, lui, intéressé à une partie des acteurs ouest-africains responsables de la propagation du wahhabisme en Afrique de l'Ouest, les '*âlim*' maliens, mauritaniens et nigériens ayant quitté la région en direction de l'Arabie Saoudite et des lieux saints à la suite de l'échec des derniers *jihâd* contre la France et l'Angleterre¹³. L'auteur oriente sa recherche sur les motivations et buts de ces '*âlim*', leur place dans la diffusion de la doctrine wahhabite, les liens qu'ils établirent avec les autres '*âlim*' d'Arabie Saoudite mais aussi d'Inde et du Yémen et la continuation de ces liens sous la forme de chaînes, chacune ayant pour premier chaînon un de ces '*âlim*'. Ainsi, il traite chronologiquement et biographiquement les différents '*âlim*' qui ont entrepris ce voyage et distingue trois générations. La première génération est celle des pionniers, ce sont les premiers ouest-africains se rendant au Hedjaz, adoptant le wahhabisme et le propageant soit par l'accueil et les cours donnés aux pèlerins ouest-africains qui entreprirent le voyage soit par leur retour en Afrique de l'Ouest. Les deuxième et troisième générations approfondissent et agrandissent les réseaux établis par la première génération. Les '*âlim*' ouest-africains sont désormais des fonctionnaires de l'État saoudien, ils sont professeurs dans les premiers instituts et universités islamiques du pays. Ils élargissent les réseaux en bénéficiant de l'aide de l'État saoudien mais aussi en créant de nouvelles connexions avec des '*âlim*'

¹⁰Lansiné Kaba, *ibid.*, p. 73-92 et p. 135-166

¹¹Lansiné Kaba, *ibid.*, p. 169-194, p. 195-218 et p. 219-252

¹²Lansiné Kaba, *ibid.*, p. 253-254

¹³Chanfi Ahmed, *op. cit.*, p. 1

indiens et yéménites, ils entretiennent plus activement encore leurs liens avec leurs pays et régions d'origine par des aller-retours nombreux, l'envoi de lettres, d'ouvrages, la fondation de médersas¹⁴. Ainsi, l'auteur met en évidence les nombreuses connexions qui existent entre 'âlim' wahhabites ouest-africains et 'âlim' wahhabites arabes et la richesse des échanges intellectuels qui prirent lieu entre eux. Il propose le désenclavement total du wahhabisme ouest-africain tout en insistant sur sa particularité culturelle : les 'âlim' sont des missionnaires, inspirés et guidés par le devoir de *da'wa*¹⁵ bien plus que n'importe quel projet islamique saoudien, choisissant de construire une identité et un mode de vie basés sur la tradition des *al-salaf al-salih* et la conservation de leur racines ouest-africaines. Chanfi Ahmed reproduit, enfin, le développement des réseaux liant les acteurs ouest-africains aux institutions saoudiennes et la progressive intégration des premiers dans les secondes mettant en exergue les mécanismes d'acculturation et l'évolution de la logique wahhabite tant dans sa compréhension que dans sa propagation présentes dans les deux parties. Ainsi, ce travail est majeur pour ce qui concerne la reconstitution des réseaux du wahhabisme en Afrique de l'Ouest, ses promoteurs et ses évolutions. Deux autres œuvres majeures sur le wahhabisme au Soudan français sont écrites par le Capitaine Marcel Cardaire, *Contribution à l'étude de l'islam noir* et *L'islam et le terroir africain*, respectivement en 1949 et en 1954¹⁶. Nous ne nous y attarderons pas maintenant car elles feront partie d'un chapitre ultérieur. Il en va de même pour les *Notes et études sur l'islam en Afrique noire* de M. Chailley, écrites en 1962¹⁷.

Du reste, la littérature scientifique portant sur le wahhabisme au Soudan français et Mali, ou plus largement sur l'Afrique de l'Ouest, s'attachent profondément au lien entre la doctrine et les commerçants musulmans l'adoptant puis la diffusant à l'instar des articles de Jean-Loup Amselle et de Richard L. Warms sur les villes et commerçants de Bamako et Sikasso qui permettent d'approfondir la compréhension des mécanismes de diffusion et de conversion au wahhabisme chez les classes marchandes maliennes¹⁸. Les articles se concentrant sur les propagateurs du wahhabisme sont rares, le travail de Jean-Louis Triaud sur Abd al-Rahman, «l'Africain»¹⁹ autorise un éclaircissement et axe de recherche sur les potentielles figures religieuses du wahhabisme mais ce

¹⁴Chanfi Ahmed, *op. cit.*, p. 32-79 et p. 115-131

¹⁵Le devoir de *da'wa* réfère au prosélytisme religieux utilisé par les différentes branches de l'islam invitant le non-musulman comme le musulman à adopter la cause promu

¹⁶Marcel Cardaire, *Contribution à l'étude de l'islam noir*, Institut français d'Afrique, Dakar, 1949, 112 p. ; *L'islam et le terroir africain*, Koulouba, Imprimerie du gouvernement, 1954, 184 p.

¹⁷M. Chailley, «Aspects de l'islam au Mali», dans CHEAM, *Notes et études sur l'islam en Afrique noire*, Paris, J. Peyronnet, 1962, p. 9-51

¹⁸Jean-Loup Amselle, «Le wahhabisme à Bamako, 1945-1985», *Canadian Journal of African Studies* 19, 1985, p. 345-357 ; Richard L. Warms, «Merchants, muslims and Wahhabiyya : The elaboration of islamic identity in Sikasso, Mali», *Canadian Journal of African Studies* 26, 1992, p. 485-507

¹⁹Jean-Louis Triaud, «Abd Al-Rahman l'Africain (1908-1957). Pionnier et précurseur du wahhabisme au Mali» dans O. Carré et P. Dumont (dir.), *Radicalismes islamiques. 2. Maroc, Pakistan, Inde, Yougoslavie, Mali*, Paris, L'Harmattan, 1991, p. 162-181

travail reste sans suites, les archives coloniales françaises et les deux ouvrages ci-dessus constituent toujours les sources principales de cet aspect du wahhabisme. La question de l'éducation et le pèlerinage constituent l'autre point majeur par lequel le wahhabisme est abordé. La première, de par les réseaux de diffusion venus d'Arabie Saoudite mais aussi et surtout depuis l'université cairote al-Azhar, fait état du combat pour la réforme de l'éducation islamique au Mali où le wahhabisme joue sa part dans la plus large tendance réformatrice²⁰. Le second établit le lien logique entre diffusion du wahhabisme et pèlerinage dont l'impact est avéré aussi bien par les sources coloniales que par les travaux de recherche mais demeure très difficilement estimable²¹.

Les sources qui nous serviront à traiter cette étude sont en écrasante majorité composées d'archives administratives françaises venant des trois sites suivants : le Centre des Archives Diplomatiques de Nantes (CADN), le Centre des Archives Diplomatiques de La Courneuve (CADLC), les Archives Nationales d'Outre-Mer (ANOM) à Aix-en-Provence. Toutefois, les archives de Nantes n'ont pu être que partiellement consultées. Les fonds les plus intéressants, portant la cote 62PO/1/1-208 ont été inaccessibles durant ces deux années de recherche, ce qui est regrettable. Pour des raisons évidentes de contexte national et sanitaire, les Archives Nationales du Mali, Bamako (ANM) et les Archives Nationales du Sénégal, Dakar (ANS) n'ont pu être consultées ce qui prive cette étude d'un approfondissement passé l'indépendance puisque ces dernières ont été conservées sur place. Ainsi, les documents et rapports officiels, la presse, les archives administratives maliennes ne seront que peu présents dans cette étude et seront remplacés, à défaut, par la littérature scientifique. Il y a donc un fâcheux problème d'équilibre de sources où le point de vue colonial français sera sur-représenté. Toutefois, quelques documents d'archives, notamment le journal officiel de l'U.C.M. (Union Culturelle Musulmane), association d'envergure en ce qui concerne le wahhabisme en Afrique de l'Ouest, *Le Réveil Islamique*, des tracts de cette même association, un numéro du journal *Le Sénégal* du 27 août 1936, une rare mise en garde et un pamphlet rédigés par des musulmans africains ont pu être découverts et étudiés. De la même manière, aucune source humaine n'a pu être collectée pour les mêmes raisons. Cette étude se reposera donc sur les différentes correspondances consulaires et diplomatiques avec les différents ministères et institutions responsables de l'administration de l'A.O.F. (Afrique Occidentale Française), de notes, de rapports, de demandes de renseignements qui

²⁰Dominique Avon, «L'université al-Azhar et les sciences venues d'Europe. Le retournement de la fin des années 1950», *20&21. Revue d'histoire*, 2-130, 2016, p. 45-58 ; Étienne Gérard, «Les médersas : un élément de mutation des sociétés ouest-africaines», *Politique étrangère*, 62-4, 1997, p. 613-627 ; Ferdaous Bouhlel Hardy, «Les médersas au Mali : réforme, insertion et transnationalisation du savoir islamique», *Politique étrangère*, 75-4, 2010, p. 819-830 ; Stefania Gandolfi, «L'enseignement islamique en Afrique noire», *Cahiers d'études africaines*, 43-169/170, 2003, p. 261-277

²¹Luc Chantre, *Pèlerinages d'empire. Une histoire européenne du pèlerinage à La Mecque*, Paris, Éditions de La Sorbonne, 2018, 500 p. ; Lansiné Kaba, *op. cit.* ; Vincent Joly, «Un aspect de la politique musulmane de la France : l'administration de l'A.O.F. et le pèlerinage à La Mecque», *Annales du Levant*, 5, 1992, p. 39-58

vont nous permettre de dresser un tableau global du wahhabisme au Soudan français et Mali où la difficulté sera d'étudier avec suffisamment de recul ces sources hautement intéressées.

Ce rapide survol de la littérature scientifique du wahhabisme ouest-africain nous permet de constater qu'une étude propre au Soudan français et Mali, portant sur la période d'entre-deux débutant avec les premiers questionnements coloniaux sur cette doctrine étrange et étrangère au début des années 1940 et se terminant par la chute du régime de Modibo Keita en 1968, n'a pas encore été tentée. L'œuvre de Lansiné Kaba est ici ce qu'il y a de plus proche en la matière mais ce dernier n'a pas exploré la partie wahhabite dans le Mali indépendant, son travail s'arrêtant à l'année 1958. Aussi, l'ensemble des travaux évoqués ne portent que sur un aspect du wahhabisme, à savoir, sa propagation à travers ses acteurs et réseaux, les raisons amenant à l'adhésion et les mécanismes religieux et sociologiques responsables de cette adhésion, la relation entretenue avec l'islam dit «traditionnel», avec le pouvoir, son rôle dans les transformations de l'éducation islamique, le tout sans approfondir le contexte de transition politique dans lequel le wahhabisme s'installe au Soudan français et Mali. Il me semble donc pertinent de s'interroger sur l'implantation du wahhabisme au Soudan français, de chercher à reconstruire les réseaux intérieurs et extérieurs le liant à l'Arabie Saoudite et l'Égypte mais aussi aux autres pays d'Afrique de l'Ouest, notamment le Sénégal et la Côte d'Ivoire, d'examiner les différentes figures du wahhabisme dans leur pluralité de motivations et buts afin de dresser un tableau religieux, social et politique du wahhabisme au Soudan français et Mali des années 1940 à 1968. Nous allons donc nous demander comment le wahhabisme s'impose-t-il comme un contre-modèle et propose une alternative religieuse, sociale et politique dans les contextes colonial et d'indépendance au Soudan français puis Mali ?

Le premier chapitre se concentrera sur le contexte colonial et islamique au début des années 1940. Il s'agit de peindre la toile qui va accueillir un nouvel élément, le wahhabisme. De cette sorte, nous aborderons rapidement l'histoire de l'islamisation du Soudan français et de l'Afrique de l'Ouest pour ensuite se pencher sur la domination de l'islam confrérique. La seconde partie est dédiée à la gestion coloniale française de l'islam, son histoire, son développement et sa logique, tous guidés par une notion : «l'islam noir».

Intitulé «L'arrivée du wahhabisme au Soudan français», le deuxième chapitre continue logiquement le premier. Nous nous intéresserons alors aux premières figures religieuses soudanaises du wahhabisme ainsi qu'à leurs liens avec le monde musulman extérieur. Nous examinerons par la suite les deux vecteurs principaux de diffusion du wahhabisme, le *Hajj* (pèlerinage aux lieux saints) et l'université cairote al-Azhar.

Le chapitre trois prolonge le chapitre précédent en se focalisant sur la création et le

développement des réseaux wahhabites au Soudan français et en l’Afrique de l’Ouest. Nous nous pencherons sur les différents acteurs et organisations responsables de la propagation de la doctrine à savoir les ‘*âlim*’, les étudiants et les commerçants puis les associations islamiques, écoles et mosquées créées par ces mêmes acteurs.

Le chapitre quatre se détachera du wahhabisme et de sa propagation pour s’intéresser à l’analyse française du mouvement religieux et à la gestion que le gouvernement colonial adopte face à son développement soudain. A travers les œuvres et rapports du Capitaine Marcel Cardaire et des autres administrateurs portant sur le wahhabisme, nous examinerons les peurs et fantasmes dont il faisait l’objet ce qui va nous permettre d’opposer aux deux chapitres précédents la compréhension française de la doctrine et ainsi éclairer les agissements de l’administration coloniale.

Le chapitre cinq concentre l’accumulation et la culmination des tensions entre les wahhabites et l’alliance France coloniale – islam «traditionnel» puis entre ces premiers et le gouvernement malien. Nous analyserons deux confrontations religieuses, à Sikasso et Bamako, ayant eu lieu sous la période coloniale puis la place du wahhabisme sous le régime de Modibo Keita. La seconde partie du chapitre portera sur la question de l’éducation, thème central de la doctrine wahhabite et du plus large mouvement réformiste ce qui permettra de mettre en exergue le combat pour la légitimité et l’influence que se livrent le wahhabisme, l’islam «traditionnel» et les gouvernements français et malien.

Le chapitre six achève cette étude. Nous nous concentrerons sur la théologie wahhabite malienne, ses similitudes et différences avec son parent saoudien, jeu des différences qui nous permettra de mettre en avant l’acculturation dont fait objet la doctrine auprès de ses adeptes soudanais et maliens et les différents usages que ces derniers en font. Enfin, il conclura sur les conséquences de cette acculturation et la redéfinition plurielle de l’identité des musulmans wahhabites faisant échos aux différents buts poursuivis abordés tout au long de cette étude.

Première partie : Contexte colonial et premiers temps du wahhabisme au Soudan français

Chapitre I – Le Soudan français dans la première moitié du XXème siècle : islam et contexte colonial

I – Le Soudan français, terre d’islam soufi

Arrêtons-nous, dans un premier temps, sur la notion de soufisme. Étant la pratique islamique la plus répandue en Afrique de l’Ouest, il est important d’en donner une définition.

Étymologiquement, le terme *sūfi* n'est que source d'hypothèses : il pourrait aussi bien dériver du mot «*sūf*» désignant la laine portée en modestie par les ascètes musulmans que du terme «*suffa*», la cour de la mosquée du Prophète ou encore de «*safâ*», la pureté, ou «*Ahl al-saff*» signifiant «les gens du rang», en référence au premier rang de la prière et prenant le sens de «bénis de la communauté». Le terme «soufisme» est, quant à lui, un néologisme formé par un pasteur allemand, Friedrich August Tholuck, en 1821 utilisé pour étudier la «théosophie panthéiste des Perses» puis qui rentrera dans le langage courant pour désigner cette pratique islamique vouée à la purification perpétuelle de l'Homme. Le terme et la pratique qui lui sont associés sont source de discorde parmi les musulmans où certains les perçoivent comme des innovations (*bid'a*) à l'instar des islam salafistes, *as-salaf al-salih* comme le wahhabisme ou des réformismes où tous récusent les pratiques maraboutiques, syncrétiques ainsi que l'ignorance des prétendus maîtres soufis. D'autres préfèrent au terme «*tasawwuf*», qui désigne le soufisme et sa pratique, ceux d'*ihsân* (litt. «recherche de la perfection») ou de *tazkiat al-nafs* (litt. «purification de l'âme»). Enfin, la définition même de ce qu'est le soufisme est aussi sujette à nombre de divergences. Le principe fondamental demeure celui de la purification de l'âme dans une recherche d'élévation spirituelle rapprochant le croyant du Seigneur, mais ce sont les manières d'y arriver et les vecteurs qui le permettent qui sont sources de discorde. Si certains conseillent de parler peu, manger peu, dormir peu et demeurer solitaire afin de se consacrer uniquement au Seigneur, d'autres préconisent uniquement la libération totale de l'égo. Au Mali, les divergences sont similaires à celles observées dans les autres communautés islamiques soufis mais une tendance domine la compréhension de la pratique, celle du Cheikh Sîdî al-Muhtâr al-Kabîr, instaurateur de la *Qâdiriyya* au Mali. Ainsi, il édicte ceci à ses disciples : «Je vous rappelle que le *dhikr* (désigne le souvenir de Dieu et la pratique qui permet ce souvenir), invocation d'Allah, constitue un grand élément de notre spiritualité, cette spiritualité ne s'accomplit qu'en s'adonnant entièrement au Seigneur, puis au Cheikh». Cette courte exhortation nous montre trois aspects majeurs du soufisme malien : la pratique essentielle du *dhikr*, la soumission inconditionnelle à Dieu et à son Cheikh qui est le guide spirituel menant le soufi à son but ultime²².

Dans sa pratique, le soufisme est un islam mystique. L'approfondissement de la foi, la soumission à Dieu et au Cheikh, la purification de l'âme se font toutes dans une dimension initiatique et ésotérique. Ces deux caractéristiques sont essentielles au soufisme, elles construisent toutes les relations au sein d'une *tariqa*, terme signifiant la «voie» et désignant les différentes confréries soufies ainsi que le chemin spirituel pris par le croyant en entrant dans une confrérie. De fait, la relation entre maître et *talibé* (disciple) est centrale et verticale : le second s'adonne au premier et ne peut

²²Hamadou Boly, *Le soufisme au Mali du XIXème siècle à nos jours : religion, politique et société*, thèse d'Histoire, Université de Strasbourg, 2013, p. 7-9

progresser qu'avec l'aval du maître qui valide ses connaissances et son aptitude à gravir les échelons de la *tariqa*, la dévotion aux études religieuses, l'observation rigoureuse des règles de vie ascétique sont nécessaires si le disciple veut grandir spirituellement, mais au final il dépend entièrement de la cooptation de ses supérieurs. Le soufisme étant mystique, la place des visions et des révélations durant les rêves, en référence à ceux du Prophète, est très importante et peut servir de solide argument au disciple prouvant qu'il est prêt à recevoir de nouvelles connaissances, découvrir de nouveaux secrets. Enfin, un mécanisme essentiel du soufisme est celui de la *silsilah*, la «chaîne spirituelle». Elle rattache chaque Cheikh à une généalogie spirituelle qui, à travers d'autres intermédiaires qui sont ses maîtres et les maîtres de ses maîtres, le relie au Prophète sinon au quatrième calife, Alî ibn 'Abî Tâlib. Chaque *silsilah* possède des maillons forts qui sont les anciens maîtres ayant connu d'immenses succès et possédant de grandes renommées pour avoir ravivé leur chaîne en réactualisant le *sirr*, le secret spirituel de la *tariqa* qui était tombé en désuétude ou qui fut oublié pendant un temps²³. Il y a donc un grand enjeu de pouvoir autour de la *silsilah*, il est logiquement avantageux de faire partie d'une chaîne très prestigieuse quitte à l'inventer de toutes pièces. Il en va de même pour le nombre d'intermédiaires reliant au Prophète, un faible nombre sera préférable dans la recherche d'une plus grande authenticité et légitimité. Tous ces enjeux participent à créer une «*prayer economy*» où les maîtres soufis peuvent être amenés à lutter les uns contre les autres pour l'influence et le succès auprès des disciples et fidèles²⁴.

En Afrique de l'Ouest, les confréries sont les responsables majeurs de l'islamisation des populations et suivent les *jihâd* des XVIIIème et XIXème siècles. Les confréries *Tijâniyya*, *Qâdiriyya*, *Mourîdiyya*, *Hamawiyya* et *Sanoussiyya* sont les principales dans cette région où les deux premières dominent largement le paysage islamique confrérique. L'histoire de l'islamisation de l'Afrique de l'Ouest ne dépend pas uniquement des confréries et c'est à cette islamisation que nous allons nous intéresser à présent.

A – L'islamisation du Soudan français et de l'Afrique de l'Ouest

L'Afrique de l'Ouest a connu une islamisation de longue durée. La conquête du Maghreb par la dynastie arabo-musulmane des Omeyyades et son premier califat (661-750) marquent les premiers contacts entre l'islam et les royaumes sub-sahariens notamment l'empire du Ghana (IVème – XIIIème

²³Janine Sourdel et Dominique Sourdel, *Dictionnaire historique de l'islam*, Presses Universitaires de France, 2017 [1ère ed. 1996], p. 766-770.

²⁴Benjamin F. Soares, *Islam and the prayer economy. History and Authority in a malian town*, Edinburgh University Press, 2005, 306 p. Terme utilisé pour désigner les évolutions de la religiosité islamique et la construction de l'autorité religieuse via la marchandisation du soufisme (prières, bénédictions, amulettes, savoirs ésotériques)

siècles) où d'importants échanges commerciaux d'or et d'esclaves passant par les routes sahariennes servent de canaux de diffusion. Les diverses tribulations du royaume Omeyyade causent le chute progressive de son emprise sur ses provinces occidentales, le Maghreb et l'*al-Andalus*, qui s'autonomisent jusqu'à sa chute et son remplacement par la dynastie des Abbassides (750-1258). Les petits royaumes maghrébins, formant les élites locales ayant survécu à la chute du royaume Omeyyade, s'étendent vers le sud et l'Ouest où les conquêtes d'un peuple berbère, la future dynastie Almoravide, influence profondément l'évolution religieuse de la région ouest-africaine²⁵. Étant de rite malékite²⁶, elle imposa son dogme en menant nombre de guerres saintes au nom de l'idéal musulman portant leur islam jusqu'au cœur de l'empire du Ghana. La faible unité et les multiples soulèvements armés eurent raison de la dynastie Almoravide. Au Maghreb, le berbère Ibn Tûmart à la tête du mouvement *al-Muwahhîdûn* (litt. «partisans de l'unicité») mena, à partir de 1130, une révolte religieuse contre la déviance anthropomorphe que subissait l'islam, entendait restaurer la vraie doctrine et mettre en place une réforme complète de la société et du rite malékite. Son empire, l'empire Almohade, marqué par un islam malékite soufi et mystique ainsi que possédant une grande ouverture d'esprit et tolérance religieuse permis la création et le développement de centres intellectuels, religieux et économiques majeurs dans toute la région ce qui profita grandement au soufisme où ce dernier s'enracina progressivement dans le décors ouest africain et subsaharien²⁷. Les populations s'islamisèrent lentement grâce à la présence multi-sectorielle des maghrébins et arabes musulmans où les centre intellectuels et économiques à l'instar de Tombouctou, Gao et Djenné abritaient les érudits musulmans enseignant la religion, la philosophie, le droit et la poésie ainsi que les commerçants qui eux, s'islamisaient en réponse à leurs échanges avec leurs équivalents arabes. Les principaux canaux de diffusion de l'islam s'établirent en suivant les différentes conquêtes et pénétrèrent les empires dont les plus importants furent l'empire du Mali (1230-1545) et l'empire Songhaï (1464-1591) et les routes commerciales mettant ainsi en contact une grande partie des populations avec l'islam²⁸. Enfin, l'apparition de clercs musulmans spécialisés dans la reproduction de textes, structurant et diffusant leurs enseignements donna naissance à deux tendances d'islamisation : celle mêlée aux religions pré-islamiques donnant lieu à des pratiques syncrétiques, plus généralement partagées par les populations fraîchement islamisées et celle, plus agressive, de la volonté de convertir par la foi ou les armes via le *jihâd*. Toutefois, les pratiques religieuses des

²⁵Dominique Sourdel, *Histoire des Arabes*, Presses Universitaires de France, 2007, p. 36-48 et p. 71-74

²⁶Janine Sourdel et Dominique Sourdel, *op. cit.* Une des quatre écoles juridiques de l'islam, créée par Mâlik ibn Anas. A l'instar du hanbalisme, il est hostile à d'autres écoles et courants comme le qadarisme (école philosophique de la Qadiriyya) et le kharijisme (les excommuniés, *takfir*, de l'islam suite à la bataille de Siffin entre Ali, quatrième calife, et Mu'âwiyah) ainsi qu'envers le soufisme et le mysticisme. Pourtant, en Afrique de l'ouest, région où le malékisme s'est le plus développé, nombre de soufis se sont revendiqués malékites p. 524-525

²⁷Dominique Sourdel, *ibid.*, p. 82-83

²⁸Dominique Sourdel, *op. cit.*, p. 89

communautés dépendent encore beaucoup du statut social des individus, l'identité «ethnique» et la profession étant les deux facteurs les plus importants : le clerc et le marchand sont musulmans et le guerrier est animiste. Les frontières entre ces statuts sociaux sont néanmoins poreuses et les conversions, non pas fréquentes mais bel et bien existantes, font des communautés non-musulmanes et musulmanes un ensemble vaguement mélangé de pratiques spirituelles. Ces dernières sont donc imprégnées de part et d'autre d'un islam évoluant avec les autres pratiques religieuses²⁹.

Les parties les plus mobiles des communautés sont aussi un point important dans l'islamisation de l'Afrique de l'Ouest. En effet, les esclaves, les travailleurs migrants et les soldats sont très fréquemment exposés à l'islam, les esclaves car leurs maîtres sont généralement musulmans, les travailleurs car ils rencontrent et travaillent auprès de commerçants musulmans et les soldats car ils servent dans des armées souvent dirigées par des musulmans menant le *jihâd*. Ces trois catégories sont responsables d'une islamisation éclatée et invisible. De plus, lors du XIX^{ème} siècle, à la suite des conquêtes françaises, nombre d'esclaves sont, très progressivement, libérés, *idem* pour les soldats n'ayant plus besoin de combattre. Ils fondent alors de nouveaux villages dans lesquels ils diffusent la religion qu'ils ont adoptée ou retournent dans leurs villages d'origine où le même processus se met en place³⁰. Les souverains s'ouvrent à l'islam et se convertissent, faisant entrer dans leurs cours des clercs et commerçants musulmans dans l'espoir d'obtenir les protections dont ils détiennent le secret, via les amulettes et les bénédictions, et de contrôler les réseaux commerciaux transsahariens³¹.

Le dernier fait majeur de la pénétration de l'islam en Afrique subsaharienne et de l'Ouest se trouve dans le pèlerinage. Le pèlerinage n'est effectué que par très peu d'individus, qui sont exclusivement des figures religieuses reconnues ou des croyants ayant miraculeusement réussi à réunir assez de moyens pour entreprendre ce très long voyage, du X^{ème} aux XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles. Le pèlerinage a donc un rôle beaucoup plus tardif dans l'islamisation de la région, qui prend une importance d'une toute autre envergure à partir du XX^{ème} siècle une fois le voyage devenu possible pour une plus grande partie des communautés africaines musulmanes grâce notamment aux progrès des transports et à l'encadrement, très sécuritaire et méfiant, des autorités coloniales³².

Les XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles constituent une période charnière de l'islamisation en Afrique de l'Ouest, période caractérisée par le processus intergénérationnel et inégalement réparti de l'islamisation du fait de la présence clairsemée des «*first-generation muslims*». Ce sont les héritiers religieux des esclaves, des soldats et des travailleurs migrants ; ils forment la première génération de

²⁹Benjamin F. Soares, *op. cit.*, p. 25-27

³⁰Brian J. Peterson, *Islamization from below : The making of muslim communities in rural Franch sudan, 1880-1960*, Londres, Yale University Press, 2011, p. 9,11-12, 57-86 et 87-121

³¹Benjamin F. Soares, *ibid.*, p. 27-30

³²Sylvia Chiffolleau, *Le voyage à La Mecque. Un pèlerinage mondial en terre d'islam*, Belin, 2017, p. 113-162

musulmans accédant aux savoirs islamiques par transmission familiale qu'ils transmettent à leur tour à leurs enfants, les envoient dans les premières écoles coraniques et, enfin, sont ceux qui approfondissent les réseaux entre les communautés islamiques du fait de leurs allers et retours de leurs villages d'origine ou nouvellement fondées et ces premières en Côte d'Ivoire, au Sénégal, en Guinée et au Soudan français³³. Ainsi, l'arrière-pays ouest-africain fait partie intégrante du processus d'islamisation mais ce sont bien les villes commerciales et leurs alentours qui forment les artères et veines depuis lesquelles la dynamique prend tout son essor.

Les *jihâds* occupent une place de premier rang tout au long de cette période. Ils transforment le rôle l'islam, qui, d'une religion de souverains et d'érudits devient une religion porteuse d'actions politiques et sociales. Ils rythment chronologiquement les deux siècles : imamat du Fouta-Jalon fondé par les Peuls en 1725, imamat du Fouta-Toro fondé par les Toucouleurs en 1776, le califat de Sokoto fondé par Uthman dan Fodio en 1804 et le *jihâd* d'al-Hajj Oumar Tall de 1842 à 1864 conquérant de multiples territoires du Mali, Sénégal, Nigéria et Guinée³⁴. Chacun installe un régime théocratique toujours dans le but de réformer la société via l'islam vers une plus grande égalité bien que celle-ci soit décidée et construite depuis l'affiliation théologique du meneur religieux, menant à d'autres conflits confessionnels. Les *jihâds* de la fin du XIX^e siècle forment une catégorie à part : ils sont toujours orientés contre les religions et monarchies animistes, les sociétés ne pratiquant pas le «bon» islam mais ont pour nouveauté de combattre la progression coloniale française ou de se soulever contre celle-ci³⁵. Toutefois, aucune des ces théocraties ne dure dans le temps, toutes cèdent face à la conquête française mais l'islam continue de se propager via l'explosion des confréries et paradoxalement grâce à la France coloniale. Les progrès des confréries ouest-africaines, notamment de la *Qâdiriyya* et de la *Tijâniyya*, portées par les *jihâd* ou suivant leurs conquêtes, la confiance qui leur est accordée par l'administration française et leur flexibilité religieuse auprès des différentes populations leur offrirent la possibilité très facilitée de s'ancrer durablement. Leur prospérité et relative tranquillité se traduit par un nombre de plus en plus important de musulmans en Afrique de l'Ouest jusqu'à ce que la majorité des populations soient islamisées à la fin des années 1940 pour le Soudan français³⁶.

Les XIX^e et XX^e siècles viennent clore le processus d'islamisation de la région. Concomitant à l'essor des confréries puis se développant en Afrique de l'Ouest à partir du XX^e

³³Brian J. Peterson, *op. cit.*, p. 2-3

³⁴Ousmane Kane et Jean-Louis Triaud (dir.), *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Khartala, 1998, p. 12

³⁵Ousmane Kane et Jean-Louis Triaud (dir.), *ibid.*, p. 12

³⁶Note n° 1195 de l'AFP Spécial Outre-Mer du 6-7 août 1950, «L'évolution de la structure religieuse au Soudan» faisant état de la rapide progression du nombre de musulman sur la décennie 1940 qui passerait de 1 370 000 en 1940 (estimé à 46,5% de la population) à 1 782 000 en 1949 (estimé à 55% de la population), ANOM, fond Affaires Politiques, 1 AFFPOL 2192

siècle, le réformisme islamique transforme le rapport que les musulmans entretenaient jusque là avec le religieux mais aussi les structures sociales et les rapports d'autorités³⁷. Naissant du mouvement *Nahda*³⁸ qui perçoit dans les infériorités militaires, économiques, industrielles, techniques et d'éducation arabes une régression des sociétés islamiques, responsable de ces retards. De ce complexe d'infériorité s'inscrivant dans un contexte de domination coloniale européenne, hormis pour l'empire Ottoman, plusieurs réactions émergent, chacune cherchant à apporter une solution qui permettrait aux sociétés arabo-musulmanes de s'adapter au nouveau contexte voire même de retrouver de leur superbe. La clef à toutes ces solutions résidait dans l'islam, la religion étant comprise comme la panacée aux maux orientaux. Les deux réactions principales furent celles de l'acceptation et du rejet. La première invitait l'islam et les musulmans à embrasser la supériorité européenne, puisqu'elle était perçue de cette manière, en intégrant les progrès techniques, technologiques, scientifiques, les matières profanes dans le cursus scolaire, le modèle de gouvernement, le remodelage du droit islamique en le pensant par rapport au modèle européen de société «moderne». Cette direction fut celle des modernistes menés par Mehmet Ali. Toutefois, la tendance générale fut orientée vers le rejet, la plupart des penseurs du réformisme perçurent l'agressivité européenne comme la raison de la régression des sociétés arabo-musulmanes et de l'islam, ainsi, adopter ses apports méritait une certaine réflexion. L'accepter revenait à être d'accord voire à encourager l'impérialisme européen, il était donc nécessaire de combattre ce dernier. Cinq figures religieuses modelèrent profondément ce que le réformisme islamique moderne allait incarner : Jamâl al-dîn al-Afghâni³⁹, Mohamed Abduh, proche ami d'al-Afghâni avec qui il partage les mêmes visions, Rashîd Ridâ qui est le successeur de la pensée des deux premiers, Hassan al-Bannâ et Sayyid Qutb, le premier créateur de l'association *al-Ikhwân al-Muslimûn*, Frères Musulmans, en 1928 et le second fidèle partisan et soutien de celle-ci et deviens même un des chefs de l'association. Sayyid Qutb fait toutefois preuve d'une abnégation particulièrement marquée envers ses idées⁴⁰ ce qui lui vaut un statut assurément plus extrême que les

³⁷Janine Sourdel et Dominique Sourdel, *op. cit.*, p. 704-707. Le réformisme en tant que renouvellement, reconstruction de l'islam n'est en aucun cas le fait de ces deux siècles et est présent dans l'islam depuis que les écoles juridiques ont été fondées. Toutefois, le réformisme initié au XIXème siècle revêt une importance primordiale puisqu'il s'inscrit dans une période où la quasi totalité des sociétés musulmanes sont sous emprise européenne, hormis l'empire Ottoman, et se traduit de ce fait en une multitude de chemins touchant à des sujets aussi divers que l'identité communautaire et religieuse, les sciences profanes, le rapport à l'Occident, le rapport à la tradition islamique, les systèmes politiques.

³⁸*Nahda* qui signifie «essor», «force», correspond à un mouvement de «renaissance» culturelle, politique, littéraire et religieuse dans le monde arabe. Méhémet Ali est reconnu comme le premier déclencheur de ce mouvement. Florian Louis, *Incertain Orient. Le Moyen-Orient de 1876 à 1980*, Paris, Presses Universitaires de France, 2016, p. 94

³⁹1838-1897. Il est le premier réformiste religieux du XIXème siècle avec Mohammed Abduh. Ses idées rencontrèrent une audience importante. Il est l'initiateur de la tradition réformiste sunnite salafie qui va se développer tout au long du XXème siècle. Les quatre autres réformistes eurent un impact encore plus important et sont à l'origine de l'implantation et du développement, dans le décor de l'islam, du réformisme «moderne». Voir Janine Sourdel et Dominique Sourdel, *op. cit.*, p.426-427, p. 16-18, p. 710-711, p. 142 et p. 696 dans l'ordre

⁴⁰Selon Qutb, l'islam existe purement et est authentique, il en dérive donc un ordre religieux et social qui est le même pour tous les Hommes, en tout temps et en tout lieu. Cet ordre est celui de Dieu et Dieu seul, la même logique

quatre réformistes précédents. L'islam, selon ces penseurs, possédait une place autrement plus importante que celle accordée par les modernistes au redressement des sociétés arabo-musulmanes ; réunir les musulmans et former l'*umma*⁴¹ dans un projet pan-islamique corrigeant les errements religieux, moraux et comportementaux était la solution. Mohammed Abduh vit néanmoins rapidement l'utilité de certaines nouveautés européennes notamment les sciences profanes et le système éducatif qui, loin d'être antithétiques à l'islam, pourraient même servir à le défendre car l'islam est une religion des plus raisonnable, de ce fait, ne pouvant qu'être en accord avec la Raison. Il réussit à modifier certains programmes de l'université al-Azhar du Caire en 1892, bastion du sunnisme «classique», comprendre conservateur, y intégrant des disciplines modernes comme les sciences «dures» et les langues profanes, l'anglais et le français, qui seront supprimés en 1905 sous la pression des professeurs opposés à ce nouveau cursus. L'enseignement fut élément central des réformes envisagées car c'est par lui que la refonte des sociétés était possible. L'application de ces nouvelles idées, non dépourvues d'opposants⁴², fut concrétisée par l'apparition des médersas réformistes qui changèrent fondamentalement l'équilibre social établi par les traditionnelles écoles coraniques soufies surtout en Afrique de l'Ouest. Au cours des années 1940 et 1950, sous l'impulsion de personnalités religieuses comme Kabiné Kaba ou Cheikh Touré⁴³, la promotion d'un enseignement universel pour tous, sans hiérarchie, secrets ni initiation mit à terre les reproductions sociales et familiales classiques, le savoir et le pouvoir n'étant désormais plus exclusivement liés⁴⁴. Proposant également une critique des élites religieuses de la société musulmane, les excès du soufisme, la stagnation des '*âlim*', le manque d'intégrité et de droiture dans l'exercice de la loi furent autant d'attaques qui se développèrent dans la presse écrite à l'instar des revues *al-'Urwa al-wuthqâ* («L'Anse solide») d'al-Afgâni et *Al-Mânar* («Le phare») de Rashîd Ridâ, les pamphlets, les œuvres théologiques, les gloses, les *fatwa* (avis juridique rendu par un spécialiste du droit musulman sur une question précise) mais aussi lors des réunions d'associations réformistes, lors de prêches publics dans les mosquées ou dans la rue. Dans le but d'instaurer une société idéale, égalitaire et juste, basée sur un islam réformée, nombre d'associations virent le jour tout au long du XXème siècle dans le monde arabe et en Afrique de l'Ouest. Ainsi, les premières et principales furent *Jam'iyya al-da'wa wa-l-irshâd* («Société de propagande et de formation») fondée par Rashîd Ridâ en 1908 et l'association *al-*

s'applique pour la législation et cet ordre est la panacée à tous les systèmes contemporains quels qu'ils soient. Jeanine Sourdel et Dominique Sourdel, *ibid.*, p. 696

⁴¹ Terme désignant l'ensemble de la communauté musulmane

⁴² Dominique Avon, «L'université d'al-Azhar et les sciences venues d'Europe. Le retournement de la fin des années 1950», *20 & 21. Revue d'histoire* 130, 2016, p. 49-50

⁴³ Roman Loimeier, «Patterns and peculiarities in islamic reform in Africa», *Journal of Religion in Africa* 33, 2003, p. 242-245

⁴⁴ Étienne Gérard, «Les médersas, un élément de mutation des sociétés ouest africaines», *Politique étrangère* 62, 1997, p. 613-617

Ikhwân al-Muslimîn de Hassan al-Banna pour le Moyen et Proche-Orient. L'impact intellectuel et religieux de ces associations fut massif et se propagea progressivement en Afrique de l'Ouest via les étudiants et les pèlerins musulmans ouest-africains qui furent mis en contact avec ces nouvelles idées et leurs leaders. Des branches se constituèrent donnant naissance aux trois associations majeures en Afrique de l'Ouest et au Soudan français : l'U.C.M. (Union Culturelle Musulmane, créée en 1953) de Cheikh Touré, l'A.M.E.A. (Association Musulmane des Étudiants Africain, créée en 1954) de Seydou Nourou N'Diaye et *Subbanu al-Muslimin* («Jeunes Musulmans», créée en 1949), association fondée par al-Hajj Kabiné Kaba, al-Hajj Mohammed Fodé Keita, al-Hajj Mohammed Lamine Tunkara et al-Hajj Mohammed Sanoussi Diabi⁴⁵. Ces associations n'ont pas été seulement les bastions du réformisme ouest-africain, elles ont également été des vecteurs majeurs de diffusion du wahhabisme dans l'ensemble de la région. Cependant, leur installation et développement ont été fortement combattu retardant leur montée en puissance. Intéressons-nous alors à leurs opposants qui dominant encore la scène islamique, les confréries soufis.

B – La domination confrérique

Les deux confréries principales d'Afrique de l'Ouest, la *Qâdiriyya* et de la *Tijâniyya* font office de bastions du soufisme contre les progrès de l'islam «déviant». Arrêtons-nous un instant sur l'histoire de leurs développements et de leurs relations avec l'administration française tout en se penchant sur les raisons de leurs succès.

Le développement des confréries est dans un premier temps, le fait d'une très lente arrivée de maîtres soufis, sans que ceux-ci fondent aucune confrérie, en Afrique de l'Ouest à partir du XVIème siècle puis est intimement lié aux *jihâd* à partir du XIXème siècle, les leaders religieux étant tous affiliés à une confrérie, le plus souvent à la *Tijâniyya* ou la *Qâdiriyya*, ce qui donne à ces dernières une impulsion majeure et pénètrent ainsi au sein des populations locales sous influence des États théocratiques. La *Qâdiriyya*⁴⁶ est la première à s'infiltrer en Afrique de l'Ouest grâce à la famille Kunta, famille possédant une longue tradition d'érudition islamique provenant directement d'une branche berbère éponyme. Au Mali, Tombouctou devient l'un de leurs ancrages majeur. En s'installant en Mauritanie, au Sénégal, au Soudan occidental et en y fondant des villages abritant des lieux d'enseignements et de culte sur une période allant du début du XVIIème siècle au XVIIIème

⁴⁵Lansiné Kaba, *The Wahhabiyya : Islamic reform and politics in French West Africa*, Northwestern University Press, 1974, p. 75

⁴⁶Janine Sourdél et Dominique Sourdél, *op. cit.*, p. 682 et p. 437-438 pour son fondateur 'Abd al-Qâdir al-Jilâni. Cette confrérie fondée au XIIème siècle a la particularité d'être le résultat d'un enseignement hanbalite et d'une initiation mystique, tous deux reçus lors de son apprentissage par son fondateur à Bagdad.

siècle, les Kunta diffusèrent la tradition *qâdiri* et obtinrent rapidement une position de contrôle et d'arbitrage politique, religieux et économique⁴⁷. Sa position dominante était soutenue par une attitude apolitique et sa logique d'arbitre suprême était accompagnée d'une logique pacifique et tolérante cherchant à se déployer partout où elle s'installait⁴⁸. Les réseaux commerçants Kunta complétait le rayonnement de la confrérie en diffusant ses principes et sa foi vers le sud. La *Tijâniyya*⁴⁹, fondée en 1782 par Ahmed al-Tijâni se développe très rapidement et fini même par supplanter la *Qâdiriyya* dans plusieurs régions d'Afrique de l'Ouest notamment la vallée du Sénégal⁵⁰. Son succès vient de plusieurs facteurs, le premier étant le *jihâd* d'al-Hajj Oumar Tall puisqu'il renia la *Qâdiriyya* pour la *Tijâniyya* avant d'engager son combat religieux donnant à l'islam confrérique une forte légitimité en tant que base d'autorité. Une autre clef de sa réussite provient de sa philosophie et de son unique règle, contrairement aux autres confréries pouvant reposer sur de très nombreuses obligations et préceptes. L'adepte n'a pour obligation que la construction personnelle d'une opinion via la méditation et ne doit procéder à l'intercession que par l'intermédiaire du maître originel, Ahmad al-Tijâni. Cette souplesse permis à la confrérie de s'adapter très facilement aux différents cadres politiques et économiques dans lesquels elle s'installa permettant ainsi une identification facile et une réponse propre aux besoins des populations locales déjà islamisées ou en quête d'un nouvel horizon spirituel.

D'une manière plus générale, les confréries soufis proposent un cadre organisationnel proche du fétichisme pratiqué au Mali pré-colonial. La similitude des cadres imposés et des règles à suivre : l'isolement dans une pièce, le fait de cotiser pour l'entretien du site religieux et pour les plus démunis, le rôle du chef traditionnel/Cheikh, le test du nouvel adhérent vérifiant son aptitude, les cérémonies musicales et de danse, le passage au niveau supérieur en fonction de l'âge et des connaissances accumulées et la retraite spirituelle, sont autant de raisons facilitant l'adoption d'une nouvelle structure religieuse, qui plus est, apporte une dynamique de résistance ou d'accommodation à la présence coloniale française permettant de retrouver un certain ancrage chez les populations déplacées ou ayant migré de leurs villages d'origine⁵¹. Aussi, les développements de l'enseignement islamique via les écoles coraniques ou les plus simples cours donnés par un marabout à l'ombre d'un arbre pour les enfants du village eurent un rôle important dans l'engagement des familles envers l'islam soufi. En effet, les familles musulmanes le sont depuis deux voire trois générations au début du XX^e siècle et l'islam soufi constitue parfois un refuge pour les populations non-musulmanes

⁴⁷Ousmane Kane et Jean-Louis Triaud (dir.), *op. cit.*, p. 13

⁴⁸Triaud, Jean-Louis, «L'Afrique occidentale et centrale», dans Alexandre Popovic et Gilles Veinstein (dir.), *Les voies d'Allah*, Paris, 1996, p. 420

⁴⁹Janine Sourdel et Dominique Sourdel, *ibid.*, p. 804-805

⁵⁰Ousmane Kane et Jean-Louis Triaud (dir.), *ibid.*, p. 13

⁵¹Hamadou Boly, *op. cit.*, p. 42-43

déracinées. Ainsi, les premières veulent conserver ce qui fait désormais partie de leur tradition et voient dans l'éducation islamique une éventuelle voie vers un rôle social à présent regardé comme désirable et important, les secondes perçoivent l'islam comme le moyen de s'ancrer de nouveau et de réintégrer la vie sociale du nouveau village. Les stratégies de conversion établies par les Cheikhs, marabouts et commerçants sont assez larges pour balayer tous les aspects de la vie d'un village ou d'une petite ville : instauration de relations proches avec les chefs et responsables locaux, exploitation des situations de crises apportant une réponse islamique prouvant la supériorité de l'islam sur les autres cultes et religions, utilisation des marabouts comme conseillers, établissements d'alliances matrimoniales, multiplication des services (amulettes, bénédictions), pratique du maraboutage et ouverture d'écoles coraniques⁵². L'islam soufi occupe de fait l'espace religieux mais aussi social puisqu'il devient inévitable mais surtout désirable. Il se présente également comme nécessaire et son besoin est ressenti par les populations : elles font désormais appel au marabout du village ou au marabout renommé de passage pour lever une malédiction, une jeter une, avoir de la chance en affaires, confectionner des amulettes protégeant le porteur, elles assistent aux prêches des Cheikhs et recherchent leurs bénédictions, leurs font des dons en espoir de bonne fortune, les conseils et paroles de ces derniers sont à entendre et appliquer.

Les conquêtes françaises fixent un cadre qui se révèle très bénéfique pour l'islam soufi. La «modernité coloniale»⁵³ que la France impose : chemins de fer, urbanisation, recrutements militaires forçant le brassage des populations, développement des secteurs économique et industriel, favorise grandement la circulation des commerçants musulmans et la rencontre d'animistes arrachés à leurs milieux avec l'islam. De fait, les villes du Soudan français et d'Afrique de l'Ouest profitent grandement de ces développements où mosquées, écoles coraniques et marabouts se multiplient amenant nombre de musulmans à adopter une *tariqa* et aux non-musulmans de considérer la conversion par intérêt ou par foi. Mais l'aide la plus importante provient certainement de la place accordée aux leaders soufis par les autorités coloniales françaises dans la gestion des territoires. L'islam soufi étant perçu comme passif, pacifique et résultat d'un syncrétisme avec les religions «primitives», autrement dit comme «islam noir», rempart contre la barbarie réformiste et autres déviances islamiques, ses représentants obtinrent la confiance française. Marabouts et Cheikhs purent jouir d'une relative tranquillité et sécurité en adoptant une attitude «d'accommodation» à la nouvelle situation politique et sociale assurant ainsi leur développement : écoles soufies (*turuq*), activités

⁵²Kouanda, Assimi, «Marabouts et missionnaires catholiques au Burkina à l'époque coloniale (1900-1947)», dans David Robinson et Jean-Louis Triaud (dir.), *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*, Paris, Karthala, 1997, p. 40

⁵³Ousmane Kane et Jean-Louis Triaud (dir.), *op. cit.*

économiques (principalement des cultures et plantations), autorité religieuse reconnue et défendue⁵⁴. Grâce au soutien français, un *establishment* islamique soufi s'installa en Afrique de l'Ouest sur une période allant de la fin du XIX^{ème} siècle au début du XX^{ème} siècle (grossièrement de 1875 à 1925) où les grandes figures soufis passent d'un al-Hajj Umar Tall ou d'un Cheikh Sidiyya al-Kabir, tous deux combattus par le régime colonial français pour leurs guerres menées contre ce dernier, à des leaders éventuellement plus enclins à l'accommodation à l'instar de al-Hajj Malik Sy, Seydou Nourou Tall, Cerno Amadou Moktar Sahko, Cheikh Mouhammad, Amadou Hampâté Bâ ou encore Abdoul Wahab Doucouré⁵⁵. L'on pourrait qualifier cette nouvelle dynamique de rationalisation de la pratique islamique sous la période coloniale. Il serait toutefois erroné d'attribuer à la seule domination française les raisons d'une telle progression de l'islam soufi pendant l'ère coloniale. Bien que le Bureau des Affaires Musulmanes, les fiches de renseignements et les actions répressives menées à l'encontre des '*âlim*' ou autres musulmans hostiles à la présence française ou semblant menaçants pour cette dernière (Ibrahima Niassa ou encore Cheikh Hamallah) exprimaient la dimension de contrôle et de monopole de la violence légitime, ou à l'opposé, la confiance accordée à nombre de Cheikhs et marabouts traduite par l'occupation de postes administratifs, les leaders musulmans ouest-africains pouvaient très bien montrer leurs distance vis-à-vis du régime colonial ou l'acceptation de ce dernier sans pour autant le supporter et l'aider. L'attitude adoptée par les figures religieuses musulmanes et les musulmans plus généralement se rapproche bien plus d'un compromis entre intérêts et obligations, attitude que la France adopte également en fonction de ses besoins, peurs et inquiétudes tout au long de la période coloniale.

La notion d'«accommodation» n'est pas sans équivoque, Benajmin F. Soares propose, lui, ce qu'il nomme l'«*islamic shpere*», notion qui réfère à l'«accommodation» de tous les musulmans où cet espace facilite les interactions et débats entre musulmans sur la pratique, le leadership. L'espace créé standardise les manières d'«être musulman» sans pour autant en faire ressortir l'unité supposée de l'*umma*⁵⁶. En effet, sur l'ensemble des musulmans d'Afrique de l'Ouest et en fonction du contrôle plus ou moins aigu exercé par le régime colonial français, le Soudan français, sur ce point, bénéficie d'une relative tranquillité, une partie qui n'est pas chiffrable n'a que peu d'obligations ou d'intérêts à jauger dans son rapport avec l'administration française. Bien que l'origine de cette «*islamic sphere*»

⁵⁴David Robinson et Jean-Louis Triaud (dir.), *op. cit.*, p. 13-16. Le qualificatif «d'accommodation» est préféré à ceux de collaboration et résistance pour des raisons analytiques car il définit plus justement les réalités et enjeux auxquels font face les leaders et communautés soufis. Je les rejoins tout à fait sur ce point puisqu'en aucun cas les leaders soufis se sont entièrement versés dans la «collaboration» ou la «résistance» avec ou contre les autorités coloniales françaises.

⁵⁵Robinson, David, «An emerging pattern of cooperation between colonial authorities and muslim societies in Senegal and Mauritania», dans David Robinson et Jean-Louis Triaud (dir.), *ibid.*, p. 159-160

⁵⁶Benjamin F. Soares, Rüdiger Seesemann, «Being as good muslims as frenchmen : on islam and colonial modernity in West Africa», *Journal of Religion in Africa* 39, 2009, p. 93

soit à attribuer au régime coloniale selon Soares, les musulmans se concentrent d'avantage sur la nature et l'expansion de la communauté musulmane dont ils font partie. L'intérêt de cette approche tient alors dans le fait qu'elle se détache de la vision méfiante et purement politique que l'administration française faisait peser sur ses sujets musulmans et permet d'aborder la question de l'islam soufi sous la période coloniale sous un angle plus «musulman».

Le XXème siècle, notamment les années 1930 et 1940, voit le soufisme gagner de plus en plus de terrain sur les religions «africaines», à savoir le fétichisme et l'animisme. Le nombre de musulmans atteint déjà les 75% au Sénégal et probablement autant en Mauritanie, pays musulman par excellence et s'approche de 40% puis les atteint au cours des années 1940 au Soudan français⁵⁷. Cela ne va pas sans inquiéter les autorités françaises qui oscillent désormais entre la coopération forcée, la force du nombre oblige, avec les leaders musulmans et la tentative de limiter les progrès de l'islamisation parmi les populations non-islamisées à laquelle doit s'ajouter le contrôle étroit des populations musulmanes qui pourraient tomber aux mains de l'ennemi pan-islamiste et réformiste. L'approche et la compréhension françaises de l'islam et la politique qu'elle développe en réponse constituent une part importante de cette étude. Les premières déterminant la seconde tout au long de la période coloniale et donnant le contexte dans lequel le wahhabisme arrive, il s'agit à présent d'étudier cet aspect de l'islam au Soudan français et en Afrique de l'Ouest.

II – La gestion coloniale française de l'islam

La relation académique, donc intellectuelle, entretenue entre la France et l'islam est marquée par un passé hautement conflictuel. Les multiples affrontements historiques et les récits construits autour de ces premiers, bien que ponctués dès la Renaissance d'une redécouverte de l'Orient, de ses richesses dont les apports sont encore un terrain académique fleurissant⁵⁸, ont conditionné en négative le regard de l'Occident sur le monde arabo-musulman. Le temps colonial, en attachant à l'islam et ses pratiquants nombre de catégories, de classifications, de qualificatifs, de comportements ayant tous pour dénominateur commun la logique et le discours orientaliste développés dans l'Europe du XIXème siècle⁵⁹, fit de même mais dans une dimension toute autre car cette fois, les territoires dont il était question étaient occupés. La création d'écoles et centres dédiés à l'étude de l'Orient, la langue arabe et la religion musulmane signifia l'institutionnalisation d'un regard inquisiteur au service d'une

⁵⁷Note du Centre de Hautes Études d'Administration Musulmane du 10 décembre 1945, «L'islam au Sénégal», ANOM, fond Affaires Politiques, 1 AFFPOL 2261 ; Note n° 1195 de l'AFP Spécial Outre-Mer du 6-7 août 1950, *op. cit.*

⁵⁸Jerry Brotton, *Le Bazar Renaissance. Comment l'Orient et l'islam ont influencé l'Occident*, Les Liens qui Libèrent, 2011, p. 21-31

⁵⁹Fabienne Samson, «Les classifications en islam», *Cahiers d'études africaines*, 206-207, 2012, p. 329-330

puissance coloniale tout en étant porteur d'une prétention scientifique quand il ne tombait pas dans la supériorité et le poncif. Les éléments analytiques développés par les «administrateurs-savants» à partir des premières conquêtes françaises en Afrique puis jusque dans la deuxième partie du XIX^{ème} siècle servirent à déterminer, accompagnés d'ajustements évidents, la politique musulmane de la France et cela jusqu'aux dernières années de la présence coloniale en Afrique de l'Ouest, preuve d'un certain aveuglement et manque de discernement quant aux évolutions islamiques de la région.

A – L'idéologie islamique coloniale française aux XIX^{ème} et XX^{ème} siècles : héritage et continuité

Les conquêtes s'accompagnent d'un grand besoin d'informations vitales au contrôle des nouveaux territoires occupés. Ces informations sont recueillies au milieu et dans la seconde moitié du XIX^{ème} siècle par des militaires, des explorateurs, des scientifiques, des administrateurs voire des hommes cumulant plusieurs de ces fonctions. Pour la France, Louis Faidherbe (3 juin 1818 – 28 septembre 1889) fut le premier à réunir une documentation impressionnante sur les populations et religions du Sénégal fournissant un cadre d'analyse ethnologique et ethnique durable. L'islam ne fut abordé que dans un cadre politique et non étudié comme un champ à part entière. Néanmoins, les cadres établis par Faidherbe possèdent toute leur importance dans la constitution de l'islam comme champ de recherche scientifique⁶⁰. En effet, l'islam subsaharien va subir un double rejet des scientifiques s'y intéressant de près ou de loin. Il est, dans un premier temps, négligé et laissé de côté à la faveur de son homologue maghrébin puisque les premières études sur l'islam furent faites en Algérie par Faidherbe lui-même au milieu des années 1840. L'islam maghrébin obtient alors un statut valorisé contrairement à l'islam subsaharien perçu comme l'islam des barbares et des fétichistes, s'adonnant à toute forme de syncrétisme, par conséquent impur. Cette inégalité de traitement découle directement de la barrière «civilisationnelle» établie entre le Maghreb et l'Afrique subsaharienne. Si le premier, faisant partie de «l'Orient», se trouvant donc à la périphérie de la civilisation européenne, le second est rétrogradé comme périphérie de cette périphérie. Aussi, l'islam subsaharien se trouvait à la frontière des deux disciplines qui auraient pu s'y intéresser, l'ethnologie et l'orientalisme. La première voyait l'islam subsaharien comme une fâcheuse tache dans son milieu d'étude penché, lui, sur le terroir africain et les «religions africaines» et la seconde ne voyait dans l'islam subsaharien

⁶⁰Jean-Louis Triaud, «L'islam au sud du Sahara. Une saison orientaliste en Afrique occidentale. Constitution d'un champ scientifique, héritages et transmissions», *Cahiers d'études africaines* 2-3-4, 2010, p. 908-909

qu'une forme de syncrétisme dont l'intérêt intellectuel était, *de facto*, inenvisageable. Par conséquent, l'islam subsaharien ne put bénéficier de l'accumulation de connaissances et d'informations en opposition à «l'accumulation orientaliste» de l'islam maghrébin et l'approfondissement des études des populations subsahariennes⁶¹. Les informations recueillies à son sujet sont donc purement administratives et menées par une office nommée Affaires Musulmanes, pour la France, dans l'unique objectif de gestion des colonies et de ses peuples à l'instar des spécialistes formés au Maghreb dont les plus importants sont Robert Arnaud, Alfred Le Chatelier et Paul Marty⁶². Cette place administrative réservée à l'islam subsaharien renforça, de fait, la peur coloniale qui l'entourait. Comme son étude consistait à identifier les pratiquants et leaders, les classer et les contrôler, il hérita des fantasmes coloniaux du danger permanent, servi de base par défaut du complotisme et ne fut regardé et considéré uniquement comme un vestige du passé dont l'organisation hiérarchique rappelait les sombres temps médiévaux. Une vision policière constante s'infiltra peu à peu dans les rapports administratifs des Affaires Musulmanes mais aussi dans ceux du CHEAM (Centre des Hautes Études d'Administration Musulmane, fondé en 1936) et qui perdure jusqu'aux indépendances⁶³ et cette dernière demeurera une constante dans l'analyse de l'islam subsaharien de par son entretien par les institutions françaises. Les archives de l'administration coloniale rapportent très clairement cet esprit. Empruntent de bout en bout d'un lexique policier et suspicieux, elles nous exposent la compréhension toujours plus méfiante des administrateurs et forces de l'ordre. Les mots «dangereux», «source d'inquiétude», «déviant», «propagande», «panislamisme», «islamisme» ou encore «influence» sont monnaie courante, composant un champ lexical n'inspirant qu'une menace future et inexorable.

Toutefois, une autre dynamique se développe au même moment et dans une direction bien différente, c'est celle de l'orientalisme. Elle se distingue de l'approche administrative par son désintéressement de la politique et la gestion des colonies, elle est, au contraire, motivée culturellement et intellectuellement et représentée par des institutions académiques à l'instar de l'École des Langues Orientales. Trois hommes font naître ce courant en France : Maurice Delafosse (1870 – 1926), Henri Gaden (1867 – 1939) et Octave Houdas (1840 – 1916). Leurs productions se composaient de dictionnaires des langues régionales (langues mandées, peul et arabe «vulgaire») ainsi que d'éditions de textes traduits depuis ses langues régionales. Cette approche apporte une touche plus humaniste déviant quelque peu du regard inquisiteur de l'administration coloniale française sous la figure de ces trois savants et dont les trois principaux héritiers sont Louis Massignon (1883-1962),

⁶¹Jean-Louis Triaud, *ibid.*, p. 909-910

⁶²Jean-Louis Triaud, *op. cit.*, p. 910-911. Leurs travaux étant principalement des enquêtes, classifications, biographies servant notamment à la consolidation de la conquête

⁶³Jean-Louis Triaud, *ibid.*, p. 911

Ismaël Hamet (1857-1932) et René Basset (1855-1924) qui développèrent plus encore l'érudition sur les figures islamiques tout en continuant l'effort de traduction⁶⁴. Cette nouvelle approche permet la construction d'une autre tendance : l'islam subsaharien est enfin étudié comme champ scientifique, il faut à présent l'autonomiser de l'islam maghrébin, de l'islam pur. Car si il est une chose que l'école orientaliste française n'a pas modifié, c'est bien l'idée que ces deux islams sont fondamentalement différents et méritent donc chacun leur terrain d'expertise. La première pierre constituant l'islam subsaharien comme «à part» est le cadre dans lequel il évolue et dont les représentations sont héritées des conquêtes françaises. Ces dernières, très marquées par les confréries et utilisant celles-ci comme classification des musulmans, à l'instar des tribu et ethnies pour les ethnologues et administrateurs, résumant la religion à ces organisations syncrétiques, discrètes, sectaires, renforçant au passage la crainte de l'islam, reposant sur une structure maraboutique, qui incarne toute l'essence de cet islam si particulier et faisant appel aux savoirs ésotériques, magiques. C'est toute une théorie de l'islam africain qui voit le jour à la fin du XIXème et au début du XXème notamment sous la plume de Robert Arnaud (1912) et Maurice Delafosse et qui adoptera la dénomination «islam noir»⁶⁵. Cette théorisation et toute la littérature qui en découle habilite, officiellement si l'on peut dire, l'islam subsaharien, ses sociétés et ses chercheurs. Elle élabore ses propres concepts d'analyse, ses mécanismes, développant une nouvelle compréhension de cet islam particulier.

L'«islam noir» et son autonomisation sont en somme une continuation de la période orientaliste et établissent à leur tour les nouveaux cadres d'études de l'islam au sud du Sahara. Après avoir été pensé comme «la périphérie de la périphérie» et l'islam impur qu'il était vis-à-vis du monde arabe, l'«islam noir» est désormais pensé et étudié comme un objet à part, coupé du reste du monde musulman. Il possède sa propre aire culturelle, sa propre histoire et sa propre logique, il ne fait plus partie de l'islam, n'est plus une succursale de l'islam maghrébin. Son emprisonnement géographique et intellectuel correspondent à l'aboutissement de sa conception. De fait, tout ce qui se rapporte à l'islam et à l'Afrique de l'Ouest est pensé depuis la dualité profonde entre l'Afrique et l'Orient arabe se traduisant dans une dichotomie intérieur/extérieur : l'intérieur est ce qui a été défini comme «islam noir» et l'extérieur correspond aux multiples «influences», «danger», «islamismes» menaçant de briser l'équilibre islamique «naturel» de la région. Le XXème siècle perçoit l'islam subsaharien comme une bulle hors du temps, plongée dans des traditions centenaires et fixée par des cadres et une organisation confrérique purement «noire», autrement dit, l'«islam noir» est un islam indépendant. A cette logique de bulle «naturelle», qui déjà fait écho au statut de «Nature» accordé à l'Afrique d'une manière plus générale, se joint celle de la préservation. En effet, la dissociation intérieur/extérieur

⁶⁴Jean-Louis Triaud, *ibid.*, p. 917

⁶⁵Du livre éponyme Vincent Monteil, *L'islam noir*, Paris, Éditions du Seuil, 1964, 367 p.

demande de protéger le premier du second, et, paradoxalement, les dangers prêtés aux musulmans africains et aux confréries se retrouvent rapidement relégués et minorés au profit de leur encouragement, même si les Cheikhs et marabouts font toujours l'objet d'une certaine surveillance. La version «noire» de l'islam est sacralisée, ses partisans défendus. Une forme paternaliste protectrice allégorisant l'islam africain à un enfant en danger face à des forces arabes prédatrices et viles fait naître l'idée du «bon» musulman et du «mauvais» musulman. D'ailleurs, la vision de l'«islam noir» colle à cette logique que l'on associerait facilement à une imagerie enfantine doublée d'une condescendance envers une forme religieuse toujours inférieure : la magie, le secret et mystères, le maraboutisme, les amulettes ou «joujoux». En fait, l'«islam noir» correspond à ce que n'importe quelle religion serait devenue si elle était pratiquée par des Noirs ; sa conception n'est que la transposition religieuse de la place intellectuelle, culturelle et historique attribuée aux peuples africains. Ainsi, lors de l'arrivée du wahhabisme et des formes réformistes de l'islam en Afrique de l'Ouest et de leur progressif succès, les tentatives françaises pour comprendre l'abandon de l'«islam noir» par une partie des populations musulmanes se basent principalement sur l'idée de la destruction ou déstructuration du champ religieux «noir», passant à la trappe nombre d'explications politiques, sociales ou économiques. Des exemples frappant sont les deux ouvrages du Capitaine Marcel Cardaire, *Contribution à l'étude de l'islam noir* et *L'islam et le terroir africain* dans lesquels toute sa démonstration part du point dual entre islam africain et islam arabe, l'opposition absolue ou l'homme africain, « accroché à sa terre d'où il surgissait et où il retournait, élément inséparable des autres, élément d'une chaîne dont on ignorait généralement l'origine et dont on ne pouvait deviner la fin»⁶⁶ ne peut qu'être cet être simple, sans tourments intellectuels ou métaphysiques, ne cherchant qu'à combler un «vide spirituel»⁶⁷.

Les cheminements conceptuels ayant mené à la création de l'«islam noir» guident la prise de décision française. Cette conception africaine de l'islam, de par sa solidité centenaire et ses prétendues racines anciennes et indépendantes, est un outil se révélant particulièrement utile pour la politique musulmane française, politique que nous allons explorer à présent.

B – La politique musulmane française au Soudan français et en Afrique de l'Ouest

Continuité et ambiguïtés, ces deux mots résument simplement la politique musulmane française. Cela pourrait sembler trop juste et facile mais la continuité et les ambiguïtés forment un ensemble cohérent, ou presque, si l'on suit à la lettre l'approche orientaliste et raciste, terme compris

⁶⁶Marcel Cardaire, *L'islam et le terroir africain*, Koulouba, imprimerie du gouvernement, 1954, p. 5

⁶⁷Marcel Cardaire, *ibid.*, p. 11

dans son sens littéral. La politique musulmane française n'a, en effet, jamais dévié de la logique de la politique des « races ». L'islam possède ses dangers qu'il faut maîtriser le plus possible, pan-islamisme (terme référant pour la France à une réalité très élargie allant des mouvements islamiques transnationaux aux simples contacts interrégionaux entre musulmans en passant par ceux ayant participé au *hajj*⁶⁸) et pan-arabisme, réformisme, islam communiste à partir des années 1940 ; mais possède aussi ses bons côtés qu'il faut ménager et encourager car c'est par l'islam modéré, « l'islam noir », que les communautés musulmanes sont le mieux gérées. En faisant cela, la France cherche à définir elle-même ce qui apparaît aux communautés musulmanes comme l'islam orthodoxe et légitime le but étant d'installer un clergé musulman lié à l'administration coloniale, un *establishment* islamique⁶⁹. Cependant, par ce système, elle sanctionne et justifie l'existence d'une autorité musulmane sous la forme de *cadi*⁷⁰, de jursites, de marabouts, d'émir qui se comprennent et sont compris par les populations musulmanes comme importants à quoi s'ajoute leur possible penchant pour des intérêts personnels. Les stratagèmes utilisés par les autorités coloniales sont divers. Ils consistent le plus souvent à mettre en avant les figures religieuses musulmanes « sûres », celles faisant l'objet d'un rapport minutieux, qui sont surveillés de près ou de loin dans leurs déplacements et qui ont fait serment d'allégeance à la France, des fois à plusieurs reprises, ainsi qu'à placer aux postes de responsabilités administratifs (cantons et chefferies), politiques, économiques et religieux des familles musulmanes ou non-musulmanes cumulant de cette manière plusieurs secteurs clefs tout en tenant compte des rivalités existantes entre ces familles et les communautés auxquelles elles sont rattachées. Nous pouvons déjà observer sur ce point les éventuelles ambiguïtés de telles méthodes. Il est, en effet, difficilement envisageable, sinon simplement candide, de considérer les serments d'allégeance professés par les Cheikhs soufis comme une assurance de fidélité à l'autorité coloniale. De même, les différentes familles musulmanes ou non-musulmanes placées à telles fonctions, même en appliquant l'imparable « diviser pour mieux régner » couplé à une minorité dirigeante au niveau local et régional ne peut assurer la stabilité attendue ni les comportements espérés de la part de ces prétendus alliés. Cette incertitude qui ne peut être résolue montre que la France repose plutôt sur l'idée de l'« accommodation » tout autant que ne le font les Cheikhs soufis et les musulmans bénéficiant de certains avantages dans sa gestion musulmane. Toutefois, ce compromis bancal trouve

⁶⁸Le pèlerinage à La Mecque

⁶⁹Cette idée vient de la pensée commune de Xavier Coppolani, Alfred Le Châtelier, et Paul Marty, tous trois administrateurs coloniaux de la fin du XIX^e siècle et début du XX^e siècle, voyant dans les confréries la clef de voûte du contrôle de l'islam en Afrique de l'ouest. David Robinson, « An emerging pattern of cooperation between colonial authorities and muslim societies in Senegal and Mauritania », dans David Robinson, Jean-Louis Triaud (dir.), *op. cit.*, p. 155-180

⁷⁰Juge musulman remplissant des fonctions judiciaires, religieuses et civiles et s'occupant notamment des problèmes de la vie courante à l'instar des désaccords, des mariages, des successions et peut même émettre une *fatwa* bien que cela ne tombe pas nécessairement dans son domaine d'expertise

quelque fois un équilibre inopiné : la pratique rationalisée de l'islam par les marabouts et clercs que nous avons évoquée plus tôt a créé une générations de «marabouts-fonctionnaires» à l'instar de Seydou Nourou Tall ou encore Cheikh Sidiyya Baba où la France obtient la stabilité qu'elle recherche dans sa gestion des communautés musulmanes et où les premiers renforcent leur autorité religieuse et sociale⁷¹.

L'approche française dépendait aussi de facteurs indirectement liés à l'islam, par exemple, la mise en place et l'encadrement des missions catholiques en Afrique de l'Ouest ainsi que leur bon déroulement prirent toute leur importance une fois la querelle et les vexations catholiques calmées à partir des années 1920. Ainsi, l'administration française pouvait montrer son penchant islamophobe en surveillant plus intensément les Cheikhs et marabouts ce qui permettait à l'Église catholique de s'implanter plus facilement et même faire concurrence à l'autorité islamique dans certains villages et certaines villes. L'Église catholique saisissait ces occasions pour raffermir ses connexions et relations amicales avec les chefferies coutumières afin d'établir une alliance rejetant dans l'ombre le pouvoir musulman où les missionnaires, pères et évêques n'hésitaient pas à faire appel aux autorités coloniales françaises demandant à cette dernière de resserrer sa poigne sur les leaders musulmans⁷². De cette manière, la France coloniale pouvait se reposer sur des intermédiaires avec lesquels elle ne devait supposément avoir aucun lien direct de manière à juguler la propagation de l'islam dans la région ouest-africaine. Mais ici encore, l'administration coloniale tergiverse et oscille entre ses alliances en matière de décisions et de promotion de la religion. En effet, si elle s'appuie parfois sur l'Église catholique pour contre-carrer l'avancée musulmane, elle s'allie aussi aux derniers contre l'Église. L'administration coloniale possède tous les costumes et ses alliances ne sont jamais que le résultat d'un besoin circonstanciel dans une situation donnée. C'est pourquoi elle est aussi bien islamophobe ou islamophile qu'anticléricale ou en faveur de l'Église catholique.

Une idée et méthode similaire employée par l'administration française concernait les «religions africaines». Les autorités coloniales veillaient à conserver et protéger les communautés «fétichistes» et «animistes», considérées comme d'irréductibles souches pures résistant encore et toujours à l'envahisseur musulman. Les guillemets sont utilisés volontairement puisque l'administration comprenait ses territoires en terme religieux selon le schéma suivant : elle découpait chaque colonie en trois zones, une zone totalement ou presque totalement islamisée dans laquelle il s'agissait simplement d'y contenir l'islam, une zone totalement ou presque totalement vouée aux «religions africaines» qu'il s'agissait de préserver et une zone grise, d'entre deux où la nécessité d'y empêcher

⁷¹Stewart, Charles C., «Colonial Justice and the Spread of Islam in the Early Twentieth Century», dans David Robinson, Jean-Louis Triaud (dir.), *op. cit.*, p. 55-56

⁷²Assimi Kouanda, *op. cit.*, p. 46

la propagation de l'islam était primordiale. Cette tripartition était la matrice de conceptualisation géographique religieuse déterminant alors le premier rideau de décisions concernant telle ou telle zone. Néanmoins, cette méthode possédait un point faible majeur : elle ne pouvait résister à l'impact du temps et la délimitation de zones était surannée presque immédiatement après sa création. Ce phénomène alla en s'aggravant des années 1940 jusqu'aux indépendances avec la propagation toujours plus profonde de l'islam et les progrès rapides des courants wahhabite et réformistes. Enfin, ces courants rendaient également les délimitations des zones islamisées tout aussi désuètes car ces derniers provoquèrent la recomposition identitaire de nombre de musulmans, rendaient plus diverses les allégeances. De fait, l'administration coloniale était amenée à des contradictions évidentes dans sa gestion d'une ou de plusieurs régions pour cause d'une religion en constante mutation⁷³.

Un dernier exemple de flexibilité française se trouve dans l'organisation juridique et l'accommodation du droit. Afin de mieux correspondre aux différents systèmes judiciaires et coutumiers des peuples ouest-africains mais aussi à ceux qui avaient déjà intégrés, en partie ou entièrement, la *shari'a* comme base de droit, l'administration française intégra dans son appareil juridique des parties de ces différents systèmes notamment en ce qui concerne les premiers échelons de la justice permettant de régler selon les droits spécifiques de chaque peuple les désaccords, les querelles de petite envergure, les conflits d'intérêt mineurs. Cette souplesse n'était toutefois considérée uniquement comme une intégration dans le système juridique colonial, ainsi, le droit islamique fut intégré comme «loi coutumière» et était défini, codifié et appliqué en fonction des principes et conceptions légaux et juridiques métropolitains⁷⁴. La motivation principale était de montrer aux différentes populations que la France, en tant que puissance colonisatrice, était, paradoxalement, capable d'empathie et de compréhension en acceptant l'existence des systèmes légaux et coutumiers préexistants. Mais ici encore, un contre-coup immédiat se fit sentir : le fait d'avoir classé la *shari'a* comme «loi coutumière» couplé à l'augmentation du nombre de musulmans causa la domination de cette dernière sur le reste des lois coutumières offrant ainsi à l'islam et sa juridiction une place de plus en plus importante dans le règlement des conflits donc une importance grandissante aux juristes et *cadi* musulmans. L'administration coloniale avait indirectement et involontairement permis la promotion du droit islamique et accentué de l'autorité de ses représentants.

⁷³Benjamin F. Soares, *Islam and the prayer economy. History and Authority in a malian town*, Edinburgh University Press, 2005, p. 46-60. Soares illustre parfaitement l'exemple du «diviser pour mieux régner» français avec la ville de Niordu-Sahel. Voir aussi : Sean Hanretta, *Islam and social change in French West Africa. History of an emancipatory community*, Cambridge University Press, 2009, p. 1-3

⁷⁴Charles C. Stewart, *op. cit.*, p. 62

Enfin, la politique musulmane française était grandement limitée par ses moyens humains et de communication notamment en ce qui concerne les institutions responsables de l'encadrement et la surveillance de l'islam à l'instar du Bureau des Affaires Musulmanes, la Commission Interministérielle des Affaires Musulmanes ou encore la DAP-2, Direction des Affaires Politiques, 2ème Bureau, également chargée des affaires musulmanes où chacune exerçait son expertise plus ou moins existante dans un fonctionnement de quasi-indépendance vis-à-vis des autres aboutissant la plupart du temps à des absences majeures de communication et de diffusion d'informations⁷⁵. D'autres problèmes insolubles à l'instar des musulmans influents pratiquant l'*hijra*⁷⁶, quittant les zones trop encadrées en faveur de villages ouest-africains plus éloignés dans lesquels un retranchement spirituel est possible mais aussi où ils peuvent continuer leurs activités de *da'wa* ainsi que demeurer des figures religieuses actives et influentes auprès des populations musulmanes. Il en va de même pour la circulation de livres, poésies, textes religieux et pamphlets supportant l'islam, sa promotion, le monde et la langue arabes ou attaquant et dénonçant la France colonialiste. L'impact de ces circulations est impossible à quantifier ne serait-ce que l'estimation de leur nombre et de leur diffusion géographique mais ils participent sans aucun doutes aux progrès de l'islamisation en Afrique de l'Ouest. Les confréries soufis rentrent aussi dans ce cadre de contrôle très relatif puisque leurs réseaux sont trop divers et concernent trop d'acteurs pour qu'un encadrement soit possible. L'influence religieuse couplée aux réseaux de commerçants qui relie la région au reste du monde arabo-musulman ainsi qu'aux multiples rôles tenus par les figures religieuses dans la société font des confréries des institutions presque insaisissables.

⁷⁵Triaud, Jean-Louis, «Le crépuscule des Affaires musulmanes en AOF, 1950-1956», dans David Robinson et Jean-Louis Triaud (dir.), *op. cit.*, p. 493-519

⁷⁶Mot arabe pour «hégire» désignant donc le départ de Mahomet de La Mecque pour Médine. Ici, ce terme réfère au devoir du musulman de partir et trouver un lieu plus clément où sa foi ne sera pas inquiétée si il se trouve dans un lieu où il ne peut être musulman sans subir une forme quelconque de discrimination. Enfin, le terme *hijra* peut aussi signifier le fait d'aller chercher refuge aux lieux saints et de s'y installer dans le même but de tranquillité et de paix.

Chapitre II – Premiers temps et vecteurs du wahhabisme au Soudan français (1940-1956)

La pénétration wahhabite au Soudan français est, comme nous l'avons vu plus tôt, sujette à discussion quant aux premiers contacts avec les populations musulmanes et pourrait remonter jusqu'à l'aube du XIX^{ème} siècle. Mais, le fait qu'elle n'ait laissé de traces ni n'ait impacté suffisamment les populations musulmanes pour qu'elle puisse demeurer dans la région rend obsolète cette période comme date d'arrivée. C'est l'année 1938 qui est retenue comme celle de l'arrivée du wahhabisme au Soudan français du fait du retour d'un Cheikh malien appartenant aux Kel es Suq⁷⁷, Muhammad 'Abdallâh b. Mahmûd al-Madanî Ag Mahmûd Abdullahi (1901-1951), dans la région de Tombouctou. C'est cette année qui est retenue aussi bien par les autorités coloniales françaises⁷⁸ que par la littérature scientifique⁷⁹. Il faut tout de même considérer la possibilité d'une pénétration plus prématurée encore. En effet, Ag Mahmûd Abdullahi et un autre Cheikh, Alfâ Hâshim al-Fûti (1866-1931) venant lui du Fouta-Toro, entretenaient de nombreux contacts avec les musulmans ouest-africains se rendant aux lieux saints⁸⁰. Il est donc envisageable que le wahhabisme ait atteint le Soudan français par le billet de pèlerins revenant au cours des années 1930 mais n'ayant aucune donnée supportant ce fait, nous nous contenterons de conserver cette date de 1938 qui a l'avantage de voir arriver au Soudan français un Cheikh wahhabite.

La prise de conscience par les autorités françaises de la présence wahhabite au Soudan français semble suivre de quelques années son installation où les premières mentions apparaissent autour de l'année 1945⁸¹. C'est toutefois sous le nom d'«islamisme» ou d'«influence extérieure» ayant pour origine le cœur du monde musulman que le wahhabisme est, dans un premier temps, mis en avant, il est donc d'abord mêlé aux menaces panislamiques et pan-arabes avant d'être officiellement distingué des autres courants ce qui dénote une absence de suivi de la doctrine qui est pourtant connue par la France coloniale et cela bien avant les années 1940. L'on peut qualifier le wahhabisme de mal impersonnel dans les premières années suivant sa détection sur le sol soudanais. La fin des années

⁷⁷Ce peuple de Touaregs est aussi, mais moins communément, appelé Kel Ineslemen («Ceux de l'islam») ou Kel Elkettaben («Ceux du livre»). Albert Jacquard, André Chaventré, Philippe Lefèvre-Witier, André Langaney et Laurent Degos, «Un 'isolat' du Sud Sahara : les Kel Kummer», *Populations*, 27-4/5, 1972, p. 779-780

⁷⁸«Rapport de mission sur la situation de l'islam en AOF (3 avril - 31 juillet 1952)» du Gouverneur de la France d'Outre-Mer en retraite J. Beyriès, 127 p., ANOM, fond Affaires Politiques, 1 AFFPOL 2158

⁷⁹Chanfi Ahmed, *West African 'Ulamâ' and Salafism in Mecca and Medina : Jawâb al-Ifriqî, the Response of the African*, Leiden, Brill, 2015, 213 p.

⁸⁰Chanfi Ahmed, *ibid.*, p. 29

⁸¹Bulletin de Renseignements Islam et Afrique Noire, Direction générale des études et recherches - Centre Orientation et Liaisons, «Les grands courants politiques dans le monde islamique et en Afrique noire», 18 p., ANOM, fond Affaires Politiques, 1 AFFPOL 2156

1940 voient la claire identification de la doctrine et de certains propagateurs dans plusieurs rapports plus ou moins précis, dont l'élément principal est la dangereuse école wahhabite qui ouvre à Bamako en 1949, et notamment dans le livre du Capitaine Marcel Cardaire, *Contribution à l'étude de l'islam noir*, qui paraît en 1949, tirant pour la première fois la sonnette d'alarme⁸². Mais c'est en 1952 qu'un véritable intérêt est porté sur la question wahhabite. Les rapports de J. Beyries et du Capitaine Cardaire écrits entre avril et septembre 1952, le premier est une tournée effectuée en A.O.F. et le second est le rapport du pèlerinage de l'année en question, plongent pour la première fois au cœur de la doctrine et permettent la mise en évidence des acteurs majeurs, de leurs réseaux et de l'étendue de la pénétration. La profondeur de ces travaux est telle en comparaison aux mentions précédentes que l'on pourrait même considérer la prise de conscience administrative française du wahhabisme depuis 1952 ou du moins comme année clef de voûte depuis laquelle le wahhabisme devient un problème qu'il faut adresser plus sérieusement. En effet, hormis la décision de fermer la médersa des quatre azharistes menés par Kabiné Kaba en 1951, qui est en partie due au Capitaine Cardaire, les éléments factuels pris à l'encontre de la doctrine sont minimes voire inexistantes avant cette date.

La plage temporelle de ce chapitre est importante, elle couvre un peu plus de la moitié de la période étudiée dans ce mémoire. Le choix de s'arrêter en 1956 correspond à deux événements concomitants : les ruptures diplomatiques avec l'Égypte et l'Arabie Saoudite et un tournant dans la gestion des affaires musulmanes qui s'assouplit légèrement. Nous allons donc partir de ce point aveugle qu'est le début des années 1940 et retracer les premiers temps du wahhabisme au Soudan français puis nous étudierons les deux institutions jouant le rôle de vecteurs principaux de la doctrine : le pèlerinage aux Lieux saints et l'université al-Azhar.

I – Les débuts du wahhabisme soudanais : le premières figures religieuses

A – Les 'âlim' ouest-africains et la formation saoudienne

Avant de rentrer dans le cœur du sujet, arrêtons-nous brièvement sur la vie de ces deux Cheikhs, Muhammad 'Abdallâh b. Mahmûd al-Madanî Ag Mahmûd Abdullahi et Alfâ Hâshim al-

⁸²Si nous ne nous réfèrions qu'à la personne de Marcel Cardaire, l'année 1949 aurait été choisie comme année de départ. Le choix de 1952 est préféré du fait de la tournure plus globale de la prise de conscience

Fûti, pionniers du wahhabisme soudanais.

Cheikh Alfâ Hâshim al-Fûti était un conseiller auprès d'Ahmadou Sékou Tall, empereur des Toucouleur et fils d'al-Hajj Umar Tall. Mais la conquête coloniale française de l'empire Toucouleur l'incite à l'*hijra* et il suivit son empereur au Nigeria où ils rejoignirent les forces du sultan de Kano pour combattre les Anglais. La nouvelle défaite le fait à nouveau émigrer d'abord au Soudan anglais puis au Hedjaz où il s'installe et fini sa vie. Ses larges connaissances en islam lui permettent de rapidement occuper une place de professeur, poste qu'il occupe dans deux institutions : la mosquée du Prophète et la médersa *al-'Ulûm al Shar'iyya*, toutes deux à Médine. Sa conversion au wahhabisme n'est pas encore chose faite, il demeure le *muqaddam*⁸³ de la *Tijâniyya* à Médine et de fait, sert de lien entre les *tijânî* d'Afrique de l'Ouest et ceux du Machrek, d'Afrique de l'Est et d'Arabie. Sa place comme figure religieuse est reconnue en Arabie Saoudite, le respect qu'il lui est montré se traduit par sa nomination, par le roi 'Abd al-'Azîz lui-même, au *Hay'at Kibâr al-'Ulamâ* (Conseil des Hauts 'Ulamâ), poste qu'il ne pourra occuper puisqu'il fut nommé en 1931, année de sa mort.

Sa vie à Médine au début du XXème siècle n'est que peu dérangée par les troubles intérieurs de l'Arabie Saoudite. La reconquête du Hedjaz par la famille Saoud, alors aux mains du Chérif de La Mecque et roi du Hedjaz, ne gêne pas sa carrière. Ibn Saoud, nouveau roi du Hedjaz (1926-1932) puis fondateur du troisième royaume saoudien (1932- aujourd'hui) fait partie de ceux qui le respectent et le tiennent en haute estime en tant que représentant des Africains de l'Ouest au Hedjaz. Ainsi, il continua sa profession et forma de nombreux musulmans saoudiens et étrangers, notamment Cheikh Sa'îd b. Siddîq (1892-1934), musulman malien qui s'est converti au wahhabisme et qui le remplacera en tant que professeur dans les deux institutions où il enseignait. Il avait la particularité de ne pas refuser et même d'entretenir des relations avec d'autres '*âlim*' qui étaient en désaccord, sinon très critiques, envers lui l'élevant au rang de religieux sage et respectueux. Enfin, pendant les dernières années de sa vie, il adopte peu à peu la doctrine wahhabite au détriment de la *tariqa tijânî* et bien qu'il n'ait pas entièrement rejeté l'ordre soufi, il ne se présente plus comme le *muqaddam* de la *Tijâniyya*.

Muhammad 'Abdallâh b. Mahmûd al-Madanî Ag Mahmûd Abdullahi arrive à Médine en 1906, son père l'y ayant emmené. Ce dernier, Cheikh Mahmûd al-Timbuktî, possède une certaine maîtrise de l'islam et enseigne donc à son fils. Une partie de son clan touareg, les Kel es Suq, fit de même et suivi la prescription du *hijra* après les conquêtes françaises. Ainsi, un autre lettré de son clan, Cheikh al-Tayyib al-Ansârî, vint aussi à Médine apportant de nouvelles connaissances à Ag Mahmûd

⁸³ Terme désignant, dans l'islam soufi, les disciples ayant reçus de leurs maîtres l'*ijaza*, c'est à dire le droit de transmettre les connaissances acquises à leur tour.

Abdullahi. A la mort de son père, il étudie auprès des professeurs de la Mosquée du Prophète ainsi qu'à la médersa *al-'Ulûm al-Shar'iyya*. Il suit donc le même parcours d'enseignement qu'al-Fûti et le même parcours professionnel car il devient également professeur dans ces deux écoles. Il est nommé imam de la Mosquée du Prophète en 1924, fonction qu'il occupe jusqu'en 1934 où il part en Inde pour approfondir ses connaissances en *hadith*⁸⁴ auprès de maîtres révérents, réactualisant, au passage, les liens entre Cheikhs ouest-africains et indiens.

Sa conversion au wahhabisme n'est pas datée mais elle est effective avant son départ en Inde. L'éducation religieuse reçue dans le milieu saoudien est au cœur de son adoption et cela se perçoit dans les comportements qu'il adopte. Ainsi, il ne cesse d'être commerçant alors qu'il endosse les professions d'enseignant et d'imam et même lorsqu'il redevient élève pour la simple raison qu'il ne veut dépendre de personne de manière à vivre honnêtement et indépendamment. Ce simple choix est remarquable et remarqué car c'est suivre la vie du Prophète, qui cumulait ces deux activités, et donc imiter son parfait cheminement. Ce statut lui confère une image de véritable salafiste dans son sens premier. Quand il revient d'Inde en 1934-1935, il reste à Médine pendant quatre ans, années pendant lesquelles il accueille les pèlerins ouest-africains chez lui ou facilite leur séjour tout en s'efforçant de les convertir et les exhortant d'adopter la doctrine wahhabite.

Il quitte le Hedjaz en 1938 pour rejoindre le Soudan français. Il s'installe de manière volatile dans les régions de Tillabéri et Gao traversant ainsi la colonie d'Ouest en Est où il enseigne la doctrine wahhabite dans les médersas et mosquées l'acceptant. Pendant cette période, il débat activement avec les Cheikhs soufis opposés à sa doctrine, débats qu'il maîtrise avec aisance du fait de ses connaissances autrement plus approfondies que celles de ses opposants, ce qui contribue à faire croître sa popularité aussi bien auprès des populations musulmanes qu'auprès des autorités coloniales. Il s'affranchit de son devoir de *da'wa* en tant que missionnaire de la vraie doctrine et appelle vivement les musulmans prêts à l'entendre d'entreprendre l'*hijra* au Hedjaz afin de se libérer de la domination étrangère et de découvrir la doctrine juste. Lors de son trajet entre la région de Tillabéri et de Gao, il s'arrête brièvement à Tombouctou pour une durée inconnue, bastion de la *Qâdiriyya*, et aurait accompli l'exploit de convertir quelques musulmans au wahhabisme y compris certains '*âlim*' de la famille Kunta, famille confrérique par excellence en Afrique de l'Ouest. Il retourne enfin dans la région de Gao et s'installe définitivement dans le village de Tessi faisant partie du cercle d'Asongo, cercle que nous aurons l'occasion d'aborder à nouveau. Il y retrouve son clan et ce dernier aurait adopté la doctrine wahhabite dans sa totalité. Un autre clan touareg allié, les Imghad, aurait suivi cette tendance où quelques '*âlim*' du clan se seraient convertis à leur tour⁸⁵.

⁸⁴Un *hadith* est un «dit», une tradition censée remonter au temps du Prophète mais qui n'a pas été inclus dans le Coran.

⁸⁵Chanfi Ahmed, *op. cit.*, p. 24-31

Le manque de sources écrites à leurs propos blesse la possible richesse de leurs apports mais également un aspect important dans cette étude qu'est l'évaluation potentielle de leurs influences sur la conversion des populations soudanaises musulmanes au wahhabisme. L'on peut néanmoins remarquer que nos deux pionniers ont laissé derrière eux de solides fondations en Arabie Saoudite et au Hedjaz à travers leurs relations, les réseaux en découlant et les enseignements dispensés. L'impact d'al-Fûti peut sembler moins perceptible mais cela serait une erreur de le sous-estimer. Son importance dans l'établissement des relations entre Cheikhs wahhabites ouest-africains, saoudiens et indiens est cruciale. Ces liens intellectuels sont très intéressants et importants dans son chemin vers l'adoption du wahhabisme et ses conséquences. Bien que nous ne nous reposons pas sur une exégèse des textes étudiés et rapportés par al-Fûti, il n'en demeure pas moins attestable que son wahhabisme est hautement multi-culturel, puisant ses sources dans les enseignements des maîtres de son clan, de maîtres médinois et indiens. De fait, le wahhabisme qu'il transmet se propose déjà dans une forme acculturée et qui se transforme certainement de nouveau lors de sa transmission et compréhension à l'instar de son élève Cheikh Sa'îd b. Siddîq. Enfin, sa renommée auprès du gouvernement saoudien en tant que représentant des ouest-africains participant à l'intégration plus facile de ces derniers lors du pèlerinage, bien que le racisme et le mépris demeurent des constantes immuables, est un apport sans lequel le sort des pèlerins pourraient être pire encore⁸⁶. Un point que tous deux partagent est celui de leur éducation médinoise qui fut reçue dans les deux mêmes écoles dont ils deviendront professeurs au cours de leurs vies. Tout l'impact réside ici dans la création d'une dynamique scolaire et intellectuelle ouest-africaine au Hedjaz : ils sont les premiers à s'être instruits et à avoir enseigné et vont être suivis par les musulmans ouest-africains qui viendront chercher de nouveaux savoirs aux lieux saints. Leurs noms étant connus au Hedjaz et au Soudan français, ils servent de références pour les futures «recrues» wahhabites facilitant l'intégration des nouveaux venus dans les réseaux établis. La médersa *al-'Ulûm al Shar'yya* devient, avec eux, un lieu majeur de formation de Cheikhs wahhabites à partir des années 1940.

Une dernière caractéristique commune aux deux wahhabites est la nature et les visées de leurs agissements. Ces deux musulmans sont des hommes de religion et ne dévient pas un instant de ce chemin. Ils ne portent donc avec eux de combat politique ou social. Les exhortations à l'*hijra* sont faites dans une logique purement religieuse : il s'agit, selon eux, pour les musulmans de pouvoir exercer leur religion sans avoir à se soucier de quelconque répression ou conflit confessionnel. Leur comportement est influencé par la triade *jihâd-hijra-hajj* qui possède un lien très fort dans la culture

⁸⁶Les traitements réservés aux pèlerins ouest-africains seront abordés plus tard dans ce chapitre. Il n'est bien entendu pas question de réduire leur existence ni l'impact qu'ils ont sur les pèlerins de retour chez eux.

musulmane ouest-africaine. En effet, le *jihâd* est souvent lié au *hijra* que cela soit par la conquête d'un territoire dans le but de le purifier ou à la suite d'une défaite, à l'instar de celles contre les forces françaises et anglaises, menant à l'exil en quête d'un territoire plus clément ; l'*hijra* est naturellement lié au *hajj* puisque la terre sainte représente l'ultime but, l'accomplissement d'une vie de croyant, ce dernier est sain et sauf s'il atteint les villes saintes car il sera protégé par Dieu. A ce lien s'ajoute l'influence de l'eschatologie musulmane, suffisamment présente en Afrique de l'Ouest pour influencer les autres branches. Ainsi, dans l'eschatologie, l'arrivée du colonisateur fut perçue comme un malheur comparable à celui de l'antéchrist où l'*hijra* devient le seul moyen en attendant le *Mahdi*⁸⁷, et le *hajj*, la seule destination assurant le salut. Ag Mahmûd Abdullahi et al-Fûti sont de véritables missionnaires, porteurs d'espoirs, d'attentes et de bien-être pour les musulmans qui les écoutent et les rejoignent. Ils apportent et représentent une libération dogmatique qui se restreint au sacré où leur relation avec le pouvoir colonial se construit depuis une base religieuse.

En contraste avec al-Fûti, l'impact d'Ag Mahmûd Abdullahi semble bien plus palpable. Il bénéficie de son retour au pays et de ses postes de professeur sur place et dans deux régions auxquelles s'ajoutent la ville de Tombouctou et son clan des Kel es Suq donnant une envergure plus imposante à ses exhortations et enseignements. Ag Mahmûd Abdullahi est, en fait, au centre d'une autre littérature mais qui ne provient ni de ses élèves ni d'autres Cheikhs ayant décidé de compter sa vie et ses exploits. Son retour au Soudan français après une longue période passée en Arabie Saoudite et en Inde éveille l'intérêt français qui voit en ce musulman, portant la barbe, un agitateur et propagateur d'un islam «déviant». C'est à présent sur les rapports et notes des autorités coloniales que nous allons nous concentrer afin d'étudier plus en profondeur les agissements et l'impact de Muhammad 'Abdallâh b. Mahmûd al-Madanî Ag Mahmûd Abdullahi.

B – La découverte d'Ag Mahmûd Abdullahi par l'administration coloniale

La première remarque que nous pouvons formuler à propos d'Ag Mahmûd Abdullahi est sa tardive identification. Nous avons vu que le wahhabisme est détecté comme mouvement au milieu des années 1940 sans y attacher de figures en particulier. C'est en 1952 grâce à deux rapports écrits, résultats d'enquêtes de terrain d'administrateurs français, J. Beyriès et Marcel Cardaire, que ce dernier est révélé au grand jour.

1. ⁸⁷Le *Mahdi* ou *Muhammad al-Mahdi* est le sauveur eschatologique envoyé par Allah. Pour les sunnites, le *Mahdi* arrive lors de la fin du monde et aide 'Îsa (Jésus) à vaincre le *Dajjâl* (l'antéchrist). Janine Sourdel et Dominique Sourdel, *Dictionnaire historique de l'islam*, Presses Universitaires de France, 2017 [1ère ed. 1996], p. 514-515

Le travail de Cardaire est un rapport de mission d'avril 1952 effectuée dans la région du Gourma malien, délimité par le fleuve Niger au Nord et à l'Est et limitrophe avec la Haute-Volta (Burkina-Faso actuel) et le Niger au Sud, Sud-Est. Cette région, très étendue, relie presque les villes de Tombouctou et Gao. Sa taille mais aussi la vision qu'en ont les autorités coloniales du fait des populations y vivant font qu'elle se divise en deux parties : une occidentale et une orientale. La partie orientale est décrite comme celle qui fut le berceau des wahhabites confirmés ou soupçonnés en plus de les abriter à présent. La partie occidentale est vue, en conséquence, comme celle qui subit les transformations religieuses et dont les premiers effets se font sentir sur les structures sociales et religieuses⁸⁸. M. Cardaire nous apporte les informations suivantes : Ag Mahmûd Abdullahi est revenu de La Mecque en 1943 et est le chapelain du chef des Kel es Suq, Effenfane. Il entretient, dès son retour, de forts liens avec Mehmet Ali Ag Attaher, un musulman wahhabite, chef des Touaregs Kel Antassar. Enfin, il s'est installé à Markoye, village marchand de Haute-Volta, afin de continuer son activité de commerçant et aurait obtenu les fonds suffisants de la part d'un certain Mohammed Habib Mafi, commerçant lui aussi, de Gao afin de s'installer. Ce dernier aurait déclaré qu'Ag Mahmûd Abdullahi serait le plus grand marabout de la région et le recevrait à chaque venue de ce dernier à Gao⁸⁹. Concernant l'impact sur son clan et sur les autres populations, voici ce que nous livre Cardaire : Ag Mahmûd Abdullahi aurait effectivement diffusé la doctrine wahhabite dans son clan, les membres priant à présent les bras croisés, signe distinctif de l'appartenance wahhabite. Toutefois une fraction des Kel es Suq serait encore opposée à ses idées mais sa relation étroite avec le chef Effenfane et le simple nombre de membre conquis triompheraient de cette opposition. Ce dernier aurait même décidé d'envoyer deux de ses fils étudier en «Orient» suite à une proposition d'Ag Mahmûd Abdullahi⁹⁰. Enfin, les Sirazadoc⁹¹ du Gourma, un peuple touareg d'environ quatre cents individus ayant pour chef un certain El Mahmoud Ag Abdoullaye⁹² seraient des «clients religieux» d'Ag Mahmûd Abdullahi.

Le rapport de Beyriès sur Ag Mahmûd Abdullahi est issu de son «Rapport de mission sur la situation de l'islam en A.O.F.»⁹³. Ce rapport très détaillé propose un état des lieux des différentes branches de l'islam et des impacts de leurs évolutions sur les peuples et sociétés. Chaque pays,

⁸⁸Revue trimestrielle des questions musulmanes – deuxième trimestre 1952, «Extrait d'un rapport de mission du Capitaine Cardaire», p. 11, ANOM, fond Affaires Politiques, 1 AFFPOL 2157

⁸⁹Revue trimestrielle des questions musulmanes – deuxième trimestre 1952, *ibid.*, p. 12

⁹⁰Revue trimestrielle des questions musulmanes – deuxième trimestre 1952, *op. cit.*, p. 13

⁹¹Nom également employé par Cardaire, l'archive en question est difficilement lisible, je ne peux assurer d'en faire la bonne lecture.

⁹²La similitude de ce nom avec celle de notre protagoniste est elle aussi troublante mais la mention dans plusieurs rapports de M. Cardaire d'Abdoullaye Ag El Mahmoud, mauvaise retranscription de Muhammad 'Abdallâh b. Mahmûd al-Madanî Ag Mahmûd Abdullahi permet de conclure qu'il ne s'agit que d'une ressemblance

⁹³«Rapport de mission sur la situation de l'islam en AOF (3 avril - 31 juillet 1952)», *op. cit.*

respectivement la Mauritanie, le Soudan français, le Sénégal, la Guinée française, la Côte d'Ivoire, la Haute-Volta et le Niger français, est présenté ainsi : culture islamique traditionnelle, wahhabisme, modernisme, mahdisme, confréries religieuses, évolution sociale et évolution des mœurs. Une distinction entre les différentes régions ainsi qu'entre sédentaires et nomades est parfois faite pour une question de pertinence et de constance entre les différents peuples et régions des pays.

Ce rapport nous apprend qu'un certain Abdoullaye Ag Mahmoud, toujours mauvaise retranscription de Muhammad 'Abdallâh b. Mahmûd al-Madanî Ag Mahmûd Abdullahi, revient du Hedjaz en 1938 où il était allé en pèlerinage avec son père après quoi il se fit propagateur de la doctrine wahhabite dans la région de Tombouctou et aurait, dans cercle de Tombouctou, cinq adeptes : Mohammed Salek et El Fah Daha Ould Ahmed el Ansari des Kel Araouan, Abba Ag Hamou, chef des Kel Incheria, Mohammed Brahim Ould Abouda de la famille Kunta et Sidi Ahmed Ag Zouka des Chioukhan. Il aurait essayé de répandre le wahhabisme au Gourma chez les groupes touaregs suivants : les Kel es Suq, son clan, les Iguollad, les Kel Tamokassine, les Imghad et les Kel Antassar. Ses tentatives seraient marquées de cuisants échecs car il n'aurait convaincu qu'un «petit nombre de Kel es Suq» ainsi que «quelques Imghad illettrés». En dehors de ces maigres succès, «tous les Kel es Suq sont contre lui et il en est de même des marabouts Kunta», les Kel Antassar, dont le chef est Mehmet Ali Ag Attaher, l'auraient également rejeté hormis quelques membres. Beyriès doute, en fait, de la rumeur selon laquelle Mehmet Ali Ag Attaher se serait converti au wahhabisme. Bien qu'il soit au courant du retour de ce dernier du Hedjaz après une escale au Caire, il s'appuie sur la négation des parents d'Attaher ainsi que sur la correspondance que ce dernier eu avec eux dans laquelle l'affirmation de la conversion n'apparaît pas. Mehmet Ali Ag Attaher est à considérer comme un moderniste ou un réformiste selon Beyriès et non comme un wahhabite. A ce point s'ajoute le fait que les Kel Antassar étaient élevés au rang d'élite autochtone par la France coloniale, cela sur le simple raisonnement qu'ils posséderaient une lointaine arabe qui serait depuis cachée par l'adoption des mœurs, des habitus et de la langue touaregs ; théorie notamment développée et soutenue par l'administrateur-savant Paul Marty. Dès lors, du fait de leur culture plus riche et plus fine, les Kel Antassar seraient des musulmans supérieurs ce que Beyriès pourrait joindre à un islam pur et absent de toute «déviance»⁹⁴. Beyriès manifeste aussi son doute sur les cinq adeptes supposés du cercle de Tombouctou qui ne serait qu'un renseignement peu fondé, l'administrateur n'accordant que peu de confiance à l'informateur, Mohammed Mahmoud Ould Cheikh⁹⁵. Enfin, Beyriès nous apprend, via un élève d'Ag Mahmûd Abdullahi, Abdallaye Ag Infa des Kel Egyedesh, les points principaux prêchés par celui-ci :

⁹⁴Florence Camel, «La construction coloniale d'une élite touarègue : le cas des Kel Antassar, Soudan français (fin XIXème – années 1940)», *Nomadic peoples*, 2-1/2, 1998, p. 68

⁹⁵«Rapport de mission sur la situation de l'islam en AOF (3 avril - 31 juillet 1952)», *op. cit.*, p. 30-31

- «Les marabouts doivent vivre de leur travail comme les autres musulmans et non point du trafic des amulettes. Travail et religion ne sont point incompatibles»
- «Les Cheikhs des confréries ne servent à rien : le soufisme est une manifestation de ‘*shirk*’, une offense à l’unicité de Dieu. Il ne doit y avoir qu’un seul chapelet, celui qu’a recommandé le Prophète et qui consiste à réciter 33 fois Subhanallah, 33 fois Al Hamdoulillah, 33 fois Allahu Akbar»
- «Dieu seul doit être invoqué dans les prières, non pas les saints ni le Prophète»
- «Les quatre imams ne doivent être suivis que lorsque leur opinion est d’accord avec le texte du Coran»
- «Quand on a fait de bonnes études de *al-lugha* (philologie), on n’a pas besoin d’intermédiaire pour comprendre le Coran et il est légitime d’interpréter le Livre Saint comme on le comprend»⁹⁶

Ces cinq points sont effectivement des préceptes que partagent et propagent les wahhabites, ce qui confirme, *a minima*, l’adoption de la doctrine wahhabite par Ag Mahmûd Abdullahi dans le rapport de Beyriès. Cela laisse donc la possibilité et la plausibilité de la conversion des autres musulmans évoqués tout à fait envisageable. Nous ne nous attarderons pas pour l’instant sur les intrications de la doctrine wahhabite et de son appropriation par les musulmans soudanais et maliens, ce point fera l’objet de sa propre partie.

La mise en relation de ces deux rapports portant sur Ag Mahmûd Abdullahi met en évidence un manque saillant de communication et de partage d’informations. Les différences peuvent éventuellement s’expliquer par l’utilisation d’informateurs et témoignages mal informés ou volontairement erronés, néanmoins, le simple fait d’avoir une différence de cinq ans sur la date de retour du Hedjaz est préoccupante en termes de fiabilité de l’information. Il est également intéressant de comparer les approches des deux administrateurs. Là où Cardaire voit un wahhabite assuré, possédant des relations étroites avec certains chefs touaregs, installé dans un réseau de commerçants et aidé par ces derniers faisant d’Ag Mahmûd Abdullahi «le centre des idées religieuses suspectes, dans la région de Gao et en milieu autochtone»⁹⁷, Beyriès voit un wahhabite désabusé cherchant à convertir tous les peuples qu’il rencontre sans pour autant obtenir quelconque succès. Le doute que porte Beyriès sur l’informateur, la sincérité de ses propos et celle de la conversion des soit-disant nouveaux adeptes est un clair signe de biais «islam noir» et le danger omniprésent que croit percevoir Cardaire tient probablement à sa profession de militaire à laquelle s’ajoute son poste à la tête du

⁹⁶«Rapport de mission sur la situation de l’islam en AOF (3 avril - 31 juillet 1952)», *ibid.*, p. 30

⁹⁷Revue trimestrielle des questions musulmanes – deuxième trimestre 1952, *op. cit.*, p. 13

Bureau des Affaires Musulmanes au Soudan français le rendant particulièrement à l'affût du moindre indice réformiste ou pire, wahhabite. Beyriès tend à penser que l'islam confrérique est trop solidement installé, trop aimé par les musulmans soudanais pour qu'un islam étranger et venant d'un pays arabe, associant à la sophistication religieuse la différence culturelle, puisse s'installer à la seule force d'un homme. Cardaire voit, quant à lui, un danger causé par l'ouverture des musulmans au monde arabe et aux idées nocives à la préservation de la culture ouest-africaine.

Il y a aussi une certaine marge qualitative entre les deux rapports. L'appréhension constante de Cardaire le pousse à dresser un tableau plus profond où il s'attarde sur le temps court de la région précédant l'arrivée d'Ag Mahmûd Abdullahi, sur son statut pendant son installation, sur l'aspect contrôle en mesure d'être exercé ; il s'interroge même sur le schéma de diffusion de la doctrine qu'il pense différent de celui des villes et centres urbains du Soudan français. M. Cardaire pense la diffusion comme reposant sur des réseaux informels à l'instar des liens claniques, des réseaux de commerçants qui capitaliseraient sur la destruction des anciennes structures sociales chez les Touaregs. Cardaire nous livre ainsi l'analyse suivante : les Songhaï posséderaient la même «curiosité et l'enthousiasme que leurs congénères du Sud» et auraient également «le désir maladif de supplanter en tout leurs anciens maîtres ou leurs suzerains blancs», les Touaregs, à l'instar des Kel es Suq, verraient leurs «cadres ethniques» éclater ce qui se répercuterait immédiatement sur les croyances. Cardaire le résume ainsi, «Les populations sont ici bien différentes»⁹⁸ comme si la région du Gourma malien abritait une sorte d'essence propice à la diffusion de cet islam fanatique. L'histoire de la région joue aussi certainement dans la méfiance que porte Cardaire sur les peuples y vivant. Il rapporte, «On a craint le pire de cette région qui avait pu abriter quelques uns de nos plus irréductibles ennemis» et bien qu'il remet en question le zèle dont elle fut l'objet, il reconnaît le besoin immédiat de se pencher sur les figures religieuses suffisamment influentes pour mériter l'attention des autorités coloniales. Il est tout à fait envisageable que Cardaire soit inquiet de la propagation incontrôlée et incontrôlable du wahhabisme dans cette région de par l'échec récent des écoles coloniales dans les cercles de Gao et Tombouctou qui visaient à donner aux populations touarègues une éducation française, toujours dans l'optique de contrôler ces peuples trop mouvants et rebelles. La création de deux écoles pour l'année 1941-42, celle d'Isseï dans la subdivision du Gourma-Rharous et une autre dans celle d'Ansongo, respectivement à destination des Chioukhanes et des Kel es Suq, reçut le rejet de la grande majorité des familles touarègues où la première ferma en seulement deux ans et la seconde n'accusa qu'un faible effectif, à peine quinze élèves dont seulement deux de race «blanche», c'est à dire des Touaregs⁹⁹. Ce refus de l'éducation française par les familles touarègues est un élément naturellement

⁹⁸Revue trimestrielle des questions musulmanes – deuxième trimestre 1952, *op. cit.*, p. 11

⁹⁹Florence Camel, «L'enseignement colonial chez les nomades d'AOF : les premières tentatives au Soudan français (Goundam, 1917-1947), dans Hélène Claudot-Hawad (dir.), *Le politique dans l'histoire touarègue*, Aix-en-Provence,

inquiétant pour un administrateur en charge des affaires musulmanes, ces dernières pourraient tout à fait se tourner vers l'islam dispensé par Ag Mahmûd Abdullahi.

Les deux informateurs nous donnant une image assez opposée du même protagoniste, comment peut-on construire, au mieux, le portrait de ce dernier. Faute de pouvoir moi-même récolter d'autres renseignements permettant de croiser les deux sources, le choix fait est celui de comparer les deux rapports aux travaux de Chanfi Ahmed. En procédant ainsi, l'on se débarrasse du biais colonial et l'on peut également rendre complémentaires ces trois travaux. Il convient alors de penser qu'Ag Mahmûd Abdullahi, revenu du Hedjaz en 1938 a sillonné le Soudan français d'Ouest en Est avant de s'installer dans la région du Gourma malien puis dans le village de Markoye depuis lesquels il continua ses activités de commerçants et sa propagation du wahhabisme. Malgré les réticences et doutes que Beyriès porte sur le succès de ses tentatives de conversion, il est indéniable que la propagande d'Ag Mhamûd Abdullahi ait touché un grand nombre de peuples touaregs et de sédentaires à Tombouctou, à Markoye et chez les communautés commerçantes. Nous ne pouvons donc pas saisir totalement les potentielles recrues qu'il fit mais son influence fut assurément grande. Dernièrement, les rapports coloniaux apportent, avec la découverte des réseaux de wahhabites affirmés ou supposés, des noms que les travaux de Chanfi Ahmed ne nous livrent pas pour des raisons évidentes de focalisation sur différents aspects de ce même personnage. Ainsi nous avons un aperçu des possibilités de la diffusion de la doctrine via les intermédiaires qu'Ag Mahmûd Abdullahi rencontra à l'instar du commerçant Mohammed Habib Mafi ou d'un autre musulman wahhabite, volontairement oublié pour le moment, Mohammed Fall décrit par Cardaire comme jouissant d'une réputation «de poète, d'homme pieux et de commerçant avisé» et sillonnant également le Gourma jusqu'à Dori, ville importante de Haute-Volta sur la route de Markoye, plus au Sud¹⁰⁰. Beyriès rapporte, lui, des propos tenus par un de ses élèves ce qui, ajouté à la biographie de Chanfi Ahmed, donne un certain crédit à sa stature de professeur reconnu et écouté.

La figure de Muhammad 'Abdallâh b. Mahmûd al-Madanî Ag Mahmûd Abdullahi est donc majeure, le premier propagateur du wahhabisme au Soudan français eu une influence certaine sur nombre de musulmans dans la région du Gourma et même au-delà des frontières de celle-ci. Il est le précurseur d'une tendance qui va s'accroître au fil des ans notamment via deux institutions que nous allons à présent aborder, le pèlerinage au Hedjaz et l'université al-Azhar du Caire.

II – Le pèlerinage et al-Azhar : deux exemples de vecteurs de la propagation

Institut de recherches et d'études sur les mondes arabes et musulmans, 1993, p. 62-63

¹⁰⁰Revue trimestrielle des questions musulmanes – deuxième trimestre 1952, *op. cit.*, p. 12-13

wahhabite

Le pèlerinage, *hajj*, est le cinquième pilier de l'islam et doit être accompli par le musulman ayant les moyens physiques et financiers de l'entreprendre. Il n'a donc pas le même caractère obligatoire que celui des quatre autres piliers¹⁰¹. Pourtant, il est hautement anticipé par l'immense majorité des musulmans et constitue un des buts ultimes de la vie des croyants. Le pèlerinage est ainsi entrepris par de nombreux ouest-africains indépendamment du risque que le voyage représente ou de son coût. Le pèlerin, quand il revient, est exténué, exsangue du trajet effectué en transports maritimes, routiers, souvent bloqués par les routes infranchissables, les inondations ou autres intempéries, ou à pied sous une chaleur insoutenable durant des milliers de kilomètres. Il n'a souvent plus un sous en poche entre les dépenses inattendues, les changes de monnaies sont un vol abusant des barrières de langues et de connaissances, les prix absurdes du logement, de la nourriture et de l'eau une fois sur place. Le Hedjaz n'apporte pas nécessairement la libération spirituelle attendue : les abus subis par les pèlerins africains, premières victimes du racisme arabe, peuvent les réduire à l'esclavage ce qui n'est pas un cas rare, certains sont forcés de rester sur place et trouver un travail de sorte à reconstituer leurs fonds dans le but de repartir ce qui peut prendre des mois voire des années. Par conséquent, les pèlerins ont souvent besoin de l'aide de leur administration coloniale à l'aller ou au retour qui couvre certains frais ou les rapatrie quand ceux-ci sont bloqués aux frontières d'un pays qu'ils ne peuvent traverser faute d'argent ou de papiers d'identité perdus ou simplement absents pour ceux qui tentent le voyage clandestinement¹⁰². L'administration coloniale prend aussi en charge le logement des pèlerins sur place ce qui facilite encore une fois la surveillance et permet d'éviter la contamination idéologique et religieuse chez l'habitant. A la suite des indépendances, les gouvernements ouest-africains conservent cette dynamique mais dans le but de simplement loger ses ressortissants. La dangerosité du pèlerinage ne décourage pas celui ou celle qui l'entreprend, son accomplissement et le retour au pays couronnant de succès le musulman. Le croyant obtient le titre d'*al-Hajj* et sa légitimité religieuse, quelque soit son affiliation islamique, est auréolée d'une aura supérieure. Accomplir le pèlerinage plusieurs fois dans sa vie ou réunir assez de fonds pour financer celui d'autres musulmans sont des actes hautement révéérés et assurent une place sociale de premier plan du vivant du croyant. Le besoin d'encadrer les musulmans se rendant au Hedjaz aussi bien pour des enjeux sanitaires que politiques, d'image, de surveillance et de contrôle face à la menace du panislamisme

¹⁰¹Les cinq piliers sont : la profession de foi, *shahada*, attestant qu'«il n'y a de Dieu qu'Allah et Muhammad est son Messenger», la prière rituelle, *salat*, à accomplir cinq fois par jour, la *zakât* qui est l'impôt annuel, le jeûne, *sawm*, lors du mois de *Ramadan* et le pèlerinage, *hajj*

¹⁰²Sylvia Chiffolleau, *Le voyage à La Mecque. Un pèlerinage mondial en terre d'islam*, Paris, Belin, p. 17-50. Tous les rapports de pèlerinage insistent sur ces points hautement problématiques.

éveille l'intérêt des puissances coloniales pour le pèlerinage et ces dernières s'y intéressent de plus en plus au cours des XIXème et XXème siècles¹⁰³.

A - Le pèlerinage au Hedjaz, facteur premier de la popularisation de la doctrine wahhabite

Avant de se pencher sur l'action du pèlerinage dans la propagation de la doctrine wahhabite, arrêtons-nous un instant sur l'évolution du pèlerinage entre le début des années 1940 et la fin des années 1960. Cette période peut se diviser en deux pour le cas du Soudan français, ce dernier devenant indépendant le 22 septembre 1960, date après laquelle le pèlerinage disparaît des obligations annuelles françaises. La période coloniale est, elle, aussi divisible en deux. En effet, les cinq premières années de la décennie 1940 sont marquées par l'effondrement du nombre de pèlerins du fait de la seconde guerre mondiale et ce vide est rapidement rempli par la croissance des critiques adressées à l'encontre de l'organisation et l'encadrement du pèlerinage. Le contexte algérien, suite aux répressions de Sétif et Guelma en mai 1945, ne font qu'accroître le mécontentement des populations arabes où l'opinion se détourne du colon et bourreau français¹⁰⁴.

La France cherche désespérément à renverser cette tendance et construire une image inclusive et positive envers ses pèlerins. Ce calcul se réalise l'année suivante avec la création, par la IVème République, de l'Union française réorganisant administrativement et politiquement l'association des colonies de l'empire. Ainsi, cette année voit le pèlerinage être organisé par la «Commission interministérielle chargée de la préparation du pèlerinage aux Lieux saints de l'islam» relevant, elle, de la Direction Afrique-Levant du Quai d'Orsay. Le pèlerinage doit retrouver sa grandeur et la France doit en être la garante, c'est pourquoi un paquebot, l'Athos II, est spécialement affrété et aménagé avec une mosquée à sa poupe accompagné de prix les plus abordables possible de sorte à inclure le plus de pèlerins. Une délégation officielle est créée, accompagnant et représentant le pèlerinage. Elle se compose de notables musulmans et de représentants administratifs français et autochtones. Enfin, l'administration française se penche finalement sur le problème du pèlerinage clandestin se faisant par les voies terrestres du sahel passant principalement par le Soudan anglais et Khartoum motivant la demande de création d'un consulat français dans la capitale désignée comme le «centre névralgique» de ce flux où le but est aussi bien de surveiller les pèlerins illégaux que de les protéger et les rapatrier¹⁰⁵. Cette logique est aussi mise en place face aux montées nationalistes algérienne,

¹⁰³Luc Chantre, *Pèlerinages d'empire. Une histoire européenne du pèlerinage à La Mecque*, Paris, Éditions de La Sorbonne, 2018, 500 p.

¹⁰⁴Luc Chantre, *op. cit.*, p. 371-372

¹⁰⁵Luc Chantre, *ibid.*, p. 378

tunisienne et marocaine vu par la France comme une menace et potentielle contamination idéologique chez les pèlerins d'A.O.F., incitant l'administration française à organiser un pèlerinage séparé préservant à tout prix l'«islam noir» des affres pan-arabes et nationalistes.

Cependant, l'élan intégrateur français est coupé de court par une autre dynamique au début des années 1950, celle de l'autonomisation du pèlerinage favorisant le recours aux organismes de transports privés et son encadrement par l'État. Cette reconnaissance émanant, en juin 1950, d'une décision de l'Assemblée de l'Union française est une conséquence des critiques se multipliant à l'encontre de l'encadrement français où cette dernière ne voit pas ses efforts récompensés. Très rapidement, la reconnaissance, bien qu'uniquement symbolique sur l'instant, révèle ce que l'administration à longtemps ignoré : le pèlerinage passant par les voies privées et le pèlerinage clandestin représentent la grande majorité des pèlerins ce qui transparaît de manière évidente dans les rares statistiques fournies par les administrateurs. Ainsi, en 1949, un rapport nous indique que 4600 passeports ont été délivrés rien qu'en A.E.F. et 600 pèlerins se seraient fait refoulés par les autorités anglaises à la frontière entre le Tchad et le Soudan anglais au mois de juin, nombre autrement supérieur que les 306 pèlerins officiels d'A.O.F.¹⁰⁶ ce qui montre la proportion effective du pèlerinage terrestre avant même juin 1950. En 1952, 526 pèlerins seraient partis officiellement d'A.O.F. mais un recensement en dénombre 2200 au Hedjaz¹⁰⁷. De la même manière, les flux migratoires explosent, le nombre de musulmans d'A.O.F. émigrant au Soudan anglais se multiplie par cinq, passant de cent mille à presque cinq cent mille. S'ajoute enfin la suppression des taxes de pèlerinage par l'État saoudien en 1952 également ce qui rend l'accès au Hedjaz plus facile pour les pèlerins. Le référendum créant la République soudanaise puis sa fusion avec le Sénégal dans la Fédération du Mali, ratifiée par l'Assemblée constituante fédérale du 14 au 17 janvier 1959, suivie enfin de l'indépendance le 22 septembre 1960 sonnent le glas d'un quelconque contrôle exercé sur les pèlerins maliens là où les seules restrictions se limitent à l'inspection des papiers d'identité et d'un contrôle sanitaire que la France continuait d'exécuter lors de ses dernières années. Un autre événement marquant un peu plus le retrait progressif de la France de l'organisation du pèlerinage est la rupture diplomatique avec l'Arabie Saoudite, officialisée le 6 novembre 1956 et causée par une série d'événements internationaux dont les plus marquants sont la condamnation de la guerre d'Algérie et le soutien fraternel envers l'Égypte lors de la crise de Suez¹⁰⁸. Seuls les liens commerciaux et militaires demeurent importants et l'administration française ne porte plus d'intérêts réels envers les évolutions

¹⁰⁶Synthèse des renseignements concernant les communautés islamiques de l'Afrique noire, année 1949, p. 4 et p. 6, ANOM, fond Affaires Politiques, 1 AFFPOL 2157

¹⁰⁷Luc Chantre, *op. cit.*, p. 390

¹⁰⁸Claire Lebrun, *La rupture des relations diplomatiques franco-saoudiennes durant la crise de Suez : la poursuite d'une relation bilatérale officieuse*, mémoire d'Histoire, Université Paris I Panthéon-Sorbonne, 2018, p. 56-57

religieuses causées par le pèlerinage bien qu'une délégation officielle soit toujours dépêchée.

La rapide évolution du contexte colonial du pèlerinage transparait dans les chiffres tenus par l'administration française. Ceux-ci permettent, en ce qui concerne le pèlerinage officiel, de rendre compte de l'engouement que l'événement suscite auprès des Soudanais puis Maliens. En 1946, entre 161 et 171, dont seulement 19 soudanais, partent d'A.O.F. selon les versions fournies par l'administration française et les récits du pèlerinage¹⁰⁹ et sont presque 16000 en 1968, dont 916 maliens, en 1968, toujours selon l'administration française¹¹⁰. Il est surprenant de voir que l'administration française continue de garder un œil sur le nombre (supposé) de pèlerins maliens en 1968 où ce nombre, 916, semble bien en-deça des réalités maliennes. Toutefois, en se référant à ces rapports, le nombre de pèlerins officiels est multiplié par cent pour l'A.O.F. et par quarante-huit pour le Soudan français/Mali en seulement vingt-deux ans ce qui laisse envisager une croissance plus extrême encore pour le pèlerinage par voies privées et clandestines.

L'attrait qu'exerce le pèlerinage est d'autant plus facilité par les infrastructures routières, les chemins de fer et les débuts de l'aviation qui bouleversent, notamment cette dernière, les distances et l'entreprise de ce voyage qui demeure encore une épreuve mortelle pour nombre de pèlerins. Les compagnies d'aviation nationales et privées apportent un confort et un gain de temps autrement supérieur malgré des prix bien plus élevés mais leur impact se fait ressentir. En 1955, 834 pèlerins ouest-africains prennent l'avion en passant par Air France ou U.A.T. (Union Aéromaritime de Transport) alors que 619 empruntent la voie maritime¹¹¹ selon les statistiques tenues du pèlerinage officiel, année spéciale où l'avion dépasse le transport maritime et montrant un certain changement dans le statut des pèlerins officiels, nécessairement plus aisés l'avion étant plus onéreux.

La question de la propagation wahhabisme lors du pèlerinage fait son apparition, assez logiquement, au moment où les administrateurs du Soudan français et plus largement l'A.O.F. se trouvent confrontés à cette doctrine. Les rapports de pèlerinage ou simples rapports prennent donc une forme similaire que ceux portant sur le Soudan français : les premiers temps font état d'une propagande panislamique et pan-arabe qui, selon les rapports, atteint ou n'atteint pas l'Afrique

¹⁰⁹Liste des candidats au pèlerinage 1946 à La Mecque, ANOM, fond Affaires Politiques, 1 AFFPOL 925 ; Abdoul Salame Kane, chef du Damga, délégué de l'A.O.F. au pèlerinage de La Mecque (septembre 1946) à Monsieur le Haut Commissaire, Gouverneur général de l'A.O.F., 19 p., ANOM, fond Affaires Politiques, 1 AFFPOL 925

¹¹⁰Note «Pèlerinage aux lieux saints de l'islam en 1971» de Georges de Bouteiller, ambassadeur de France en Arabie Saoudite à son excellence, monsieur le ministre des des Affaires étrangères – direction Afrique-Levant, p. 3, CADLC, Série Direction des Affaires Africaines et Malgaches – Généralités – 1959-79, 1089INVA 35

¹¹¹Procès verbal de la Conférence inter-territoriale sur les principaux problèmes musulmans, 1955, à destination de monsieur Charpentier, p. 7, ANOM, fond Affaires Politiques, 1 AFFPOL 2261

«noire» du fait de la barrière culturelle et de langue¹¹² ou alors mentionnent des fanatiques qui partent au pied levé¹¹³. Les rapports plus religieux, se penchant sur la question wahhabite, apparaissent, encore une fois, après un autre rapport du Capitaine Cardaire, celui portant sur le pèlerinage de 1952¹¹⁴. Cette césure est expliquée par une légère ignorance des administrateurs français. Ces derniers, quand ils accompagnent les pèlerins, observent un racisme et des abus tels, auxquels s'ajoutent de nombreuses plaintes des pèlerins aofiens qu'ils n'envisagent même pas la possible réussite de la propagande wahhabite, qu'elle vienne des musulmans africains habitant sur place ou des Saoudiens directement. Ainsi, les commissaires du gouvernement accompagnant les pèlerins ignorent la minorité discrète ou ne s'en aperçoivent simplement pas et pensent que le pèlerinage sert, en quelque sorte, de piqûre de rappel culturelle et raciale favorisant la conservation d'un islam noir et de la place d'une France protectrice et paternaliste.

Le rapport de M. Cardaire nous amène à découvrir trois soudanais, trois wahhabites, au centre de réseaux très bien établis et communiquant sans difficultés entre les villes saintes et le Soudan français. Il s'agit de Cheikh 'Abd al-Rahmân Yûsuf al-Ifrîqî, nommé Abdurrahman Ben Youssef II Ifriki par Cardaire, de Mehmet Ali Ag Attaher, déjà mentionné par le rapport Beyriès et de Mahmûd Bâ, lui, orthographié Mah Mound Bâ dans le rapport. Du premier, Cardaire nous rapporte les éléments suivants : natif d'Ansongo¹¹⁵, il vit à Médine depuis 1926 et accueille les pèlerins d'A.O.F. sous son toit lui permettant d'exercer une influence continue sur ces derniers, son caractère propagandiste et sa dévotion wahhabite étant très forts. Il est très bien installé à Médine grâce à son poste de professeur à la mosquée du Prophète et au soutien que lui accorde le président des 'âlim' d'Arabie Saoudite, ce qui lui confère une légitimité certaine. Al-Ifrîqî est aussi en contact constant ou presque avec un fonctionnaire naturalisé saoudien, 'Abd al-Quddûs al-Ansârî, autre Kel es Suq apparemment surnommé «Tomboucti», journaliste reconnu en Arabie Saoudite. Enfin, il se serait confectionné un réseau durant toute ces années passées au Hedjaz avec au minimum vingt-deux musulmans, nombre donné par Cardaire, tous originaires d'A.O.F. et qui ne seraient que «les principaux amis» d'al-Ifrîqî. De ces vingt-deux contacts, six, au moment du rapport, résident au Soudan français mais la grande majorité des contacts n'ont pas de lieu de résidence mentionné. Quatre contacts sont particulièrement importants du fait d'une correspondance très active avec al-Ifrîqî ou du fait du poste qu'ils occupent au Soudan français. Il s'agit de Mamadou Issa, ex-conseiller à Gao et correspondant le plus prolifique,

¹¹²Bulletin de Renseignements Islam et Afrique Noire, Direction générale des études et recherches - Centre Orientation et Liaisons, «Les grands courants politiques dans le monde islamique et en Afrique noire», *op. cit.*, p. 6-8

¹¹³Abdoul Salame Kane, chef du Damga, délégué de l'A.O.F. au pèlerinage de La Mecque (septembre 1946) à Monsieur le Haut Commissaire, Gouverneur général de l'A.O.F., *op. cit.*, p. 19

¹¹⁴Rapport du Capitaine Cardaire, commissaire du gouvernement de l'A.O.F. au pèlerinage de La Mecque en 1952, 19 p., ANOM, fond Affaires Politiques, 1 AFFPOL 2141

¹¹⁵Il serait en fait né dans le village de Fafa, village-île du fleuve Niger et très proche d'Ansongo et est un Fullânî Songhay. Chanfi Ahmed, *op. cit.*, p. 45

Muhammad ‘Abdallâh b. Mahmûd al-Madanî Ag Mahmûd Abdullahi des Kel es Suq, Tiékodo Kamagaté, wahhabite notoire de Bouaké ayant créé une médersa wahhabite à Bouaké et à Sikasso et Ousmane Ibrahima Sylla qui appartient aux Sylla de Bamako, famille respectée et influente, il est adjoint au délégué du Soudan français. Ce dernier serait particulièrement virulent envers la France dans les propos qu’il tient auprès des pèlerins. Enfin son réseau comprend les villes ouest-africaines suivantes : Gao, Bamako, Kankan, Ansongo, Niamey, Bobo-Dioulasso, Bouaké, Korhogo et Boundiali¹¹⁶.

Mehmet Ali Ag Attaher, chef des Kel Antassar du Goundam, ancien conseiller général du Soudan français est la deuxième figure de haute importance dans ce rapport. Il aurait quitté le Soudan français pour le Hedjaz «sans rien révéler de ses intentions»¹¹⁷ en 1952, date à laquelle il rejoint al-Ifrîqî et ‘Abd al-Quddûs al-Ansârî. Ces deux contacts lui permettent une installation rapide à Médine où il occupe successivement le poste d’informateur du journal de La Mecque, *‘Umm al-Qûra*, puis celui de conseiller de la Direction de l’enseignement. Ce dernier poste lui accorde, comme al-Ifrîqî, une place légitime parmi les musulmans saoudiens et encore plus devant les musulmans ouest-africains venant au Hedjaz et passant par lui comme contact. Il a inscrit ses deux fils à l’université al-Azhar et invite tout musulman ouest-africain à faire de même dans ses lettres. Il voyage librement en Syrie, au Liban, au Soudan anglais et en Égypte grâce à son passeport français et profite de ce dernier pour faire de la propagande wahhabite ainsi que guider illégalement des pèlerins touaregs au Hedjaz depuis la voie terrestre du pèlerinage. Son réseau se construit, lui, autour des peuples touaregs pour lesquels il le «champion» et, comme al-Ifrîqî, est en contact avec Muhammad ‘Abdallâh b. Mahmûd al-Madanî Ag Mahmûd Abdullahi. Il est également un ardent défenseur de l’éducation islamique, qui serait donc orientée vers le wahhabisme, et aiderait par tous les moyens les membres de son peuple, les autres peuples touaregs et ses contacts à bénéficier de cet enseignement. D’après le rapport Cardaire, il posséderait bien moins de contacts proches qu’al-Ifrîqî, seulement quatre : Djedou Ould Al Bou, Ag Mahmûd Abdullahi, Moulay Rachid Ould Moulay Ahmed et El Madhi. Le premier serait un propagandiste d’envergure mais aucune information ne permet de le situer, le troisième serait un membre important des Kel Antassar et le quatrième serait le frère de l’ancien chef des Kel Antassar, occupant actuellement le poste de conseiller général au Soudan français¹¹⁸. Cet apparent manque de contacts n’est qu’une impression, ses liens avec les peuples touaregs du Soudan français et ses

¹¹⁶Rapport du Capitaine Cardaire, commissaire du gouvernement de l’A.O.F. au pèlerinage de La Mecque en 1952, *op. cit.*, p. 4-6 et p. 2

¹¹⁷Rapport du Capitaine Cardaire, commissaire du gouvernement de l’A.O.F. au pèlerinage de La Mecque en 1952, *op. cit.*, p. 2. Ce point est mentionné car il répond aux interrogations de Beyriès quant à l’appartenance wahhabite de Mehmet Ali

¹¹⁸Rapport du Capitaine Cardaire, commissaire du gouvernement de l’A.O.F. au pèlerinage de La Mecque en 1952, *ibid.*, p. 2-4

relations épistolaires font de Mehmet Ali un wahhabite connu et très influent.

Mahmûd Bâ est un sénégalais. Son rôle et son influence sont moins connus et pour cause, le wahhabisme ne rencontre que peu de succès au Sénégal dans les années 1940 et au début des années 1950. Toutefois, ce serait grâce à son action que la «branche sénégalaise» wahhabite ait été mise en relation avec la «branche soudanaise» lors des rassemblements par orientation religieuse des pèlerins au départ à Dakar et lors de l'arrivée au Hedjaz. Mahmûd Bâ serait accompagné au Hedjaz de trois autres sénégalais naturalisés saoudiens, Hassan Diana Habid, Mamadou Lamine Touré et Ahmadou Rogoue. Les deux premiers occuperaient le rôle de *mutawwaf* à La Mecque, c'est à dire de guides pour les pèlerins, et le troisième n'a pas de rôle associé mais serait aussi un maillon fondamental de la propagande wahhabite sénégalaise sur place. Ainsi, ces quatre wahhabites organiseraient des conférences privées, inciteraient les pèlerins à s'inscrire eux et leurs enfants à al-Azhar ou bien à rejoindre l'armée saoudienne. Ils auraient, depuis avril 1952, convaincu dix-sept aofiens qui ont rejoint Le Caire. Le rôle de Mahmûd Bâ ne s'arrête pas là : sur place, il forme des propagandistes parmi les pèlerins qui adhèrent aux idées wahhabites arrivant sur place ou qu'il achemine lui-même au Hedjaz. Il aurait réussi à faire passer une vingtaine de ses élèves clandestinement dont l'inscription de dix-sept à al-Azhar. Des pèlerins formés à la propagande ambulante, six seraient assez importants : Ahmad Tidiane Diow, Boubacar Souaré, Ousmane Sow, Ahmadou Tidjani Diw, Ibrahim Cissé et Abdoullaye N'Gaydo. Des six, quatre sont naturalisés saoudiens et habitent La Mecque occupant divers postes entre maîtres d'écoles et *mutawwaf*, les deux autres, Ousmane Sow et Abdoullaye N'Gaydo sillonnent l'A.O.F. diffusant la doctrine wahhabite dans les villes où ils s'arrêtent. Mahmûd Bâ est donc un organisateur de propagande plus qu'un propagandiste lui-même et son action a permis de mettre en relation les wahhabites d'A.O.F., à cet égard, il est porté en grande estime par Mehmet Ali qui dit de lui, selon le rapport : «Mâhmûd Bâ est un excellent homme, il se promène beaucoup pour satisfaire les besoins des soudanais et des sénégalais en matière d'instruction à Khartoum, au Caire, à Médine et à La Mecque. Il veut faire la coordination des gens d'A.O.F. et de ceux d'Orient»¹¹⁹. Néanmoins, le rôle et l'orientation wahhabite de Mahmûd Bâ sont source de méprises et d'exagération de la part de M. Cardaire. Mahmûd Bâ s'emploie bien à combattre les confréries, dénoncer leurs collusions avec la France coloniale mais l'essence même de sa motivation dans l'envoi de ses étudiants à al-Azhar et aux Lieux saints tient bien plus dans la libération par l'enseignement réformé que dans la volonté de propager la doctrine wahhabite. La propagation est, dans le cas de Mahmûd Bâ, une influence et une conséquence, certes assez prévisible, et non un objectif premier et calculé¹²⁰.

¹¹⁹Rapport du Capitaine Cardaire, commissaire du gouvernement de l'A.O.F. au pèlerinage de La Mecque en 1952, *op. cit.*, p. 7-9

¹²⁰Mouhamed Moustapha Kane, «La vie et l'œuvre d'al-Hajj Mahmoud Ba Diowol (1905-1978). Du pâtre au patron de la 'Révolution Al-Falah'», dans David Robinson et Jean-Louis Triaud (dir.), *Le temps des marabouts. Itinéraires et*

L'acharnement administratif sur Mahmûd Bâ vient d'une suspicion de contamination due à son séjour de douze ans au Hedjaz entre 1928 et 1940 suivi de ses allers et retours durant les deux décennies suivantes et continue jusqu'en 1954, date à laquelle il est sommé de revenir en A.O.F. sous peine de voir l'entièreté de son réseau d'écoles *Al-Falah* être fermé¹²¹.

Enfin, ces trois wahhabites peuvent se reposer sur les comptes bancaires à leur noms dans les colonies anglaises du Nigeria et du Soudan ainsi que sur leurs réseaux de *mutawwaf* qui possèdent aussi des ressources financières facilitant l'aide aux pèlerins et leur acheminement vers le Hedjaz ou al-Azhar.

Ce rapport nous livre un grand nombre d'informations sur le quadrillage par les wahhabites soudanais et sénégalais du pèlerinage et leur organisation captant efficacement les pèlerins dès leur arrivée au Hedjaz. Il est, encore une fois, difficile d'estimer l'impact sur les pèlerins soudanais et d'A.O.F. mais les réseaux construits à travers le pèlerinage sont effectifs et profonds. Leurs liens sont clairement établis entre l'Afrique de l'Ouest et le Hedjaz et la communication des idées que cela soit via les lettres, les livres ou les contacts ne semble pas être un problème. Le pèlerinage pose un défi évident aux autorités françaises qui ne peuvent rivaliser avec la propagation de la doctrine, les pèlerins étant trop volatiles, leur surveillance ne pouvant être que relative afin de ne pas éveiller une conscience d'opprimés et les moyens humains n'étant pas suffisants pour assurer un meilleur suivi. M. Cardaire voit dans ces trois hommes trois rôles distincts mais complémentaires dans la diffusion du wahhabisme : al-Ifrîqî est le religieux, Mehmet Ali le politique et Mahmûd Bâ l'organisateur. Le premier grâce à ses connaissances et son prestige offre un soutien au deuxième qui peut déverser ses idées grâce aux liens créés par le troisième. M. Cardaire nous offre un aperçu du succès wahhabite lors de ce pèlerinage en soulignant que seules quelques poignées de Soudanais, Guinéens et Sénégalais se seraient rendus sur la tombe d'al-Tijânî à Fès, fondateur de la *Tijâniyya*, preuve de la désaffection confrérique qui aurait gagné les rangs musulmans.

Quelques ajouts peuvent être fait à ce rapport. La question de la diffusion culturelle et intellectuelle du wahhabisme est mise de côté. Les raisons de ce manque pourraient aussi bien être un mépris de M. Cardaire envers les capacités intellectuelles des musulmans wahhabites ouest-africains qu'un simple manque d'informations. Toutefois, al-Ifrîqî est à la source de trois livres dont deux qui sont publiés de son vivant. Les deux livres en question sont *al-Anwâr al-rahmâniyya li-hidâyat al-firqa al-Tijâniyya*, «La Lumière Divine pour sauver la secte Tijâniyya» et *Jawâb al-Ifrîqî*, «La réponse de l'Africain». Le premier, publié en 1937 puis ré-imprimé au moins trois fois jusqu'en 1974, est une dénonciation de éléments relevant de l'innovation blâmable, *bid'a*, ou de l'interdit selon lui dans la

stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960, Paris, Karthala, 1997, p. 451-453

¹²¹Mouhamed Moustapha Kane, *op. cit.*, p. 454

tariqa tijâni. Sa démonstration est assez construite et élaborée, al-Ifriqî s'étant basé sur les grands ouvrages *tijâni*, pour forcer une réponse du guide de la *Tijâniyya* lui-même, le Cheikh égyptien Mohammed al-Hâfiz. Le livre est distribué en masse aux pèlerins ouest-africains grâce à l'aide des imprimeries gouvernementales saoudiennes mais son impact est quasi-inexistant en Afrique de l'Ouest, les grandes figures religieuses discutent peu du texte dans la région. Le second est un recueil de questions portant sur ce qui est autorisé ou non selon l'islam des *al-salf al-salih*. Cet ouvrage démontre les connaissances très précises d'al-Ifriqî dans les domaines du *fiqh* (interprétation temporelle des règles de la *shar'ia* selon les quatre *madhâhib*), son talent de *mussafir* (spécialiste du commentaire coranique), sa connaissance de l'histoire de l'islam et des grands ouvrages classiques de la tradition sunnite¹²². A l'instar du premier livre, le succès rencontré n'est pas celui escompté. Ces échecs sont prévisibles de par le lectorat auquel il s'adresse. Bien que les musulmans ouest-africains attirés par les idées wahhabites sont loin d'être des ignorants imitant aveuglément les comportements prêchés au Hedjaz, la grande majorité d'entre eux n'ont pas l'expérience ni l'éducation religieuses dont bénéficie al-Ifriqî ce qui rend ses propos hors d'atteinte du moins pour un certain temps. Il est aussi tout à fait envisageable que le rapport commette quelques erreurs dans les acteurs cités. L'exemple le plus probable est celui concernant 'Abd al-Quddûs al-Ansârî qui serait apparemment surnommé «Tomboucti», or, il sort de l'étude de Chanfi Ahmed qu'un autre membre des Kel es Suq et habitant également Médine se nomme Cheikh Abû Bakr al-Timbuktî.

L'ensemble des rapports de pèlerinage écrits après 1952 se basent sur les travaux du Capitaine Cardaire. L'œil attentif de Cardaire sur les agissements wahhabites a donné naissance à plusieurs enquêtes permettant d'ajouter de nouvelles informations. Ainsi, le rapport du commissaire au pèlerinage Sankalé de 1953¹²³ nous apprend le retour de Mehmet Ali en A.O.F. tout en appuyant sur sa volatilité. Al-Ifriqî serait, quant à lui, sur le déclin car le rapport n'a pu recueillir d'informations précises sur ces agissements, argument qui ne forme aucune preuve de perte d'influence. D'ailleurs il est indiqué qu'Attaher Abdullah, un des fils de Mehmet Ali serait un ancien élève d'al-Ifriqî et qu'il ferait la navette entre Tombouctou et le Hedjaz avec une fréquence régulière¹²⁴. L'accent est particulièrement mis sur Mahmûd Bâ qui semble croître en influence et popularité. Il serait parti du Hedjaz le 16 juillet 1953 en direction de l'A.O.F. dans le but de recruter de nouveaux adeptes qu'il acheminerait à nouveau au Caire et au Hedjaz grâce à un habile stratagème : il utilise son passeport français et se présente à la Mission française de liaison, organisme tenant lieu de Consulat dans

¹²²Chanfi Ahmed, *op. cit.*, p. 57-59 et p. 78-79

¹²³Rapport du Commissaire du gouvernement de l'A.O.F. pour le pèlerinage 1953, 30 p., ANOM, fond Affaires Politiques, 1 AFFPOL 2157

¹²⁴Rapport du Commissaire du gouvernement de l'A.O.F. pour le pèlerinage 1953, *ibid.*, p. 3-4

certains pays comme le Soudan anglais, et y déclare qu'il est professeur d'une médersa à Kayes en voyage avec l'autorisation du Capitaine Cardaire ce qui lui permet de solliciter des lettres de recommandation qu'il utilise ensuite en Arabie Saoudite et en Égypte afin de rendre visite à ses contacts ou faciliter le passage de pèlerins et élèves. Ce stratagème ne fonctionne que par manquements dans la communication française ce qui le fait échouer dans l'obtention des lettres de recommandation mais qui ne l'empêche pas de voyager librement. Mahmûd Bâ est donc encore en mesure de recruter des pèlerins et de les former ce qui est le cas avec un sénégalais nommé Thiam Daouda qui est désormais *mutawwaf* à La Mecque. Ce dernier a réussi à subtiliser seize pèlerins d'A.O.F. au *mutawwaf* Bourkhane, autre aofien mais non wahhabite, lors du pèlerinage de 1953 permettant la captation éventuelle de nouveaux adeptes, la liste des pèlerins concernée est fournie en annexe par le rapport dans un objectif de surveillance future. Il est intéressant de noter que les seize pèlerins viennent des cercles de Kaédi et Matam, cercles proches du village de naissance de Mahmûd Bâ, qui n'est malheureusement pas nommé, seulement mentionné. Enfin, Mahmûd Bâ aurait pour projet de rapidement revenir en A.O.F., fait face auquel le rapport préconise de le faire revenir et de ne plus le laisser partir¹²⁵.

Le rapport fait également état des autres propagandistes mineurs. Sont renommés Hassan Diana Habid, Mamadou Lamine Touré, Ahmadou Rogoue Abdoullaye N'Gaydo, Ahmed Tidiane Diow et Ousmane Sow, qui lui serait devenu particulièrement dangereux car chercherait à multiplier les contacts entre musulmans ouest-africains et saoudiens. Deux nouveaux noms les accompagnent : Belly Bayla et Bely Ahmed Al Moctar, tous deux résidant à Médine. Enfin, deux derniers acteurs aofiens sont désignés comme propagateurs ou facilitateurs du wahhabisme en A.O.F.. Il s'agit d'Ahmed Mohammed Makki, né en Arabie Saoudite mais de père sénégalais, qui a vécu une importante partie de sa vie dans la colonie et aurait bénéficié de deux voyages gratuits, le premier l'emmenant à Dakar et le second le ramenant au Hedjaz, grâce à sa condition d'indigent et la recommandation du marabout Seydou Nourou Tall ce qui exemplifie la porosité de l'administration française en ce qui concerne les individus jugés suspects. Le second serait Cheikh Ibrahima Niasse mais ce dernier n'est en aucun cas un wahhabite. Il est ici victime de la méfiance que l'administration française lui porte du fait de ses propos anti-colonialistes et pan-arabes.

Ce rapport de Sankalé, bien qu'éclairant, est, dans tous ses aspects, moins aboutit que celui de M. Cardaire et cela se remarque notamment dans l'absence de précisions supplémentaires ainsi qu'une disparition de nombreux acteurs nommés un an plus tôt à l'instar des vingt-deux contacts proches d'al-Ifrîqî. C'est en fait le cas de la plupart des rapports ou notes sur les pèlerinages tout au

¹²⁵Rapport du Commissaire du gouvernement de l'A.O.F. pour le pèlerinage 1953, *op. cit.*, p. 4-6

long des années 1950. Hormis ceux qui sont produits par le Capitaine Cardaire ou d'autres rares administrateurs intéressés par l'objet wahhabite, les contenus se contentent de ressasser très brièvement les travaux présentés ci-dessus. La largesse et le caractère évasif des propos l'emporte en quelques années sur l'inspection minutieuse des réseaux wahhabites. Ainsi, une note de l'Ambassade de France en Égypte du 7 mai 1953 s'inquiète plus de l'aide que l'administration française devrait apporter à ses ressortissants bloqués ayant entrepris le pèlerinage et de la mise en place d'une aide financière et de banques françaises gardant en sécurité l'argent des pèlerins en attendant les opérations de change que de la question wahhabite. D'ailleurs, cette dernière est reléguée sur la touche : «L'expérience de ces dernières années a prouvé qu'il est illusoire de vouloir s'opposer aux départs de certaines catégories de pèlerins. Il importe d'ailleurs de ne pas exagérer les risques de contamination politique auxquels ceux-ci pourraient être exposés.»¹²⁶. Une synthèse des Affaires Musulmanes de 1957 transforme Mehmet Ali Ag Attaher en «un chef Kel Antassar» et la propagande wahhabite devient les «consignes, mots d'ordre qui peuvent être donnés aux pèlerins à leur retour de La Mecque», concluant immédiatement après que «L'influence nocive du pèlerinage est d'ailleurs controversée» tout en soulignant pourtant que la rupture diplomatique avec l'Arabie Saoudite cause des problèmes d'ordre politique et matériel¹²⁷. «Le crépuscule des affaires musulmanes»¹²⁸ est particulièrement visible à propos du pèlerinage et l'indépendance du Soudan français achève l'intérêt français pour le wahhabisme où les rares rapports de pèlerinage résument de manière expéditive le déroulé du trajet et rapportent le nombre de pèlerins partis d'Afrique de l'Ouest.

Les derniers éclaircs sont les rapports de fin de mission des chefs de bataillon Fall et Cardaire, tous deux commissaires du gouvernement au pèlerinage de 1955^{129 130}. Ils n'apportent pas de nouveaux éléments concernant les réseaux wahhabites et les acteurs wahhabites principaux mais ils livrent plusieurs listes de noms de musulmans ouest-africains. Le premier fournit une liste de cent trente-cinq ressortissants aofiens résidant en Arabie Saoudite et une autre de trente-sept mauritaniens occupant en Arabie Saoudite des postes «d'une certaine importance». Ces deux listes permettent de mettre en évidence la présence sans cesse croissante de musulmans ouest-africains en Arabie Saoudite, quelques noms se recoupent avec les précédents rapports et les noms de famille font apparaître de

¹²⁶Note de l'Ambassade de France en Égypte du 7 mai 1953 concernant le pèlerinage de 1953, p. 2-3, CADLC, Série Afrique-Levant (Levant), 212QO/56

¹²⁷«Affaires musulmanes. Synthèse de mai 1956 à mai 1957», p. 13, ANOM, fond Affaires Politiques, 1 AFFPOL 2261

¹²⁸Jean-Louis Triaud, «Le crépuscule des affaires musulmanes en A.O.F., 1950-1956», dans Davind Robinson et Jean-Louis Triaud, *op. cit.*, p. 493-519

¹²⁹«Rapport du chef de bataillon Fall, Commissaire du gouvernement au pèlerinage de 1955», ANOM, fond Affaires Politiques, 1 AFFPOL 2226

¹³⁰«Rapport du chef de bataillon Cardaire, Commissaire du gouvernement au pèlerinage de 1955» à Monsieur le gouverneur général, Haut-Commissaire de la République Afrique Occidentale Française, 2 septembre 1955, ANOM, fond Affaires Politiques, 1 AFFPOL 2226

nombreux membres de la même famille vivant au Hedjaz. Toutefois, la simple nomination de ces musulmans ne permet pas leur identification, leurs fonctions ou occupations ne sont pas indiquées et les homonymes sont légion. Il n'est donc que plausible que tous soient wahhabites et difficile d'établir les liens entre ces premiers et l'A.O.F. Sur les trente-sept mauritaniens, neuf sont professeurs d'islam et/ou d'arabe, trois sont étudiants dont un étudiant/maître, cinq occupent un poste religieux ou judiciaire (imam ou *cadi*) et trois sont identifiés comme «agents de propagande»¹³¹. Ces informations sont plus précises mais ne disent rien sur les contacts et réseaux qui les reliraient à l'A.O.F. ou au Soudan français ce qui rend ces informations moins pertinentes.

Le rapport Cardaire est construit de la même manière que celui de 1952 : le pèlerinage est adressé en premier et al-Azhar en second. Un autre point, le soutien des puissances orientales aux mouvements insurrectionnels du Maghreb, est ajouté. C'est la propagande concurrentielle entre l'Arabie Saoudite et l'Égypte qui est abordée dans un premier temps car cette bataille pour la tête du monde arabo-musulman concerne nos acteurs wahhabites. En effet, al-Ifriqî, acceptant de communiquer avec M. Cardaire ou l'informateur envoyé, déclare qu'il «n'est pas un professeur d'al-Azhar qui ne vive de l'usure»¹³². La propagande égyptienne se fait, elle, par la distribution de la brochure du Colonel Nasser au Hedjaz qui est un appel à l'union de l'*umma*, but ultime où l'Égypte serait le modèle et le leader à suivre. Le rôle de nos protagonistes wahhabites est désormais de convaincre tous les musulmans possible, les étudiants d'al-Azhar en premier, de venir étudier en Arabie Saoudite dans les médersas puis universités saoudiennes. M. Cardaire fournit une liste d'étudiants à al-Azhar et indique que plusieurs, sans nommer lesquels, compteraient rejoindre l'Arabie Saoudite. L'État saoudien propose une mensualité de trois cents riyals, ce qui équivaut à trente mille francs. Mehmet Ali Ag Attaher a retiré ses deux fils d'al-Azhar et les a inscrit à l'université de Riyad, il fait de même pour son cousin Assadek Al Eg Monner. Sa maison à La Mecque, dit-il, «est ouverte à tous les aofiens», dans laquelle il reçoit notamment des groupes touaregs à l'instar des Touaregs de Tahoua (Niger). D'une manière générale, le gouvernement saoudien offrirait des postes très avantageux à n'importe quel musulman montrant des capacités sortant «tant soit peu de l'ordinaire» et favoriserait l'envoi des professeurs de confiance en tant que missionnaires/propagandistes en Afrique du Nord, de l'Ouest et de l'Est. Les *khutba*¹³³ délivrées par les imams sont très critiques envers les confréries et l'on y distribue des manuels indiquant aux musulmans comment prier et quels rites accomplir. Le relatif déclin qu'aurait connu al-Ifriqî, noté dans le rapport de 1953, ne serait plus d'actualité. Sa

¹³¹«Rapport du chef de bataillon Fall, Commissaire du gouvernement au pèlerinage de 1955», *op. cit.*, partie Annexe D, p. 1-5

¹³²«Rapport du chef de bataillon Cardaire, Commissaire du gouvernement au pèlerinage de 1955», *op. cit.*, fiche n°4 – Manifestations politiques en Arabie Saoudite. Leur répercussion sur le pèlerinage, p. 2

¹³³La *khutba* est le sermon délivré par l'imam lors de la prière du vendredi

position se porterait mieux que jamais et il serait considéré comme l'un des meilleurs maîtres de Riyad et partage ses années entre l'université et ses postes à La Mecque et Médine. Accompagné d'Ahmadou Sylla, autre wahhabite mentionné dans le rapport de 1952, ils se livreraient à de violentes attaques contre la France et à de long panégyriques au sujet du monde arabe, vers lequel l'Afrique noire devrait se tourner, auprès des pèlerins d'A.O.F. suivant donc l'agenda politique du gouvernement saoudien.

L'apport le plus important est la mention de Mohammed 'Utmân Ibrâhîm al-Amawî, membre des '*Ulamâ*' de la Réforme et de la Mission Islamique, institution de propagande extérieure saoudienne. Il habite au nord de Khartoum long de la voie ferrée conduisant au Caire et à Port-Soudan, croisement stratégique. Il facilite les déplacements des étudiants et pèlerins venus d'A.O.F. vers al-Azhar et est également en charge de redistribuer les fonds reçus du Comité des *Salafiyin* lui même payé par le gouvernement saoudien, fonds versés par Saïd Abdallahi Dahjani qui est un important financeur de Mahmûd Bâ. Des fonds attendraient Al Amaoui depuis l'Egypte en la présence d'Ali Abdallah El Jafri mais M. Cardaire ne peut confirmer que ce financement soit encore effectif¹³⁴.

Les réactions françaises quant aux rapatriements sont équivoques. Une part des administrateurs semble encore être conquise par la logique de l'Union française, elle cherche à soutenir l'effort positif et inclusif tandis qu'une branche bien plus suspicieuse à l'égard des pèlerins se manifeste petit à petit. Le tiraillement entre les deux tendances laisse la part belle aux agissements wahhabites qui semblent n'être affectés d'aucune sorte comme en témoigne le positionnement majoritaire qui balance entre le rapatriement et le rapatriement circonspect. Ainsi l'on peut lire en proposition que : «Tout en évitant soigneusement tout excès qui risquerait de leur conférer la palme du martyr, il conviendra par conséquent de mettre fin à l'activité des propagandistes dangereux et de ceux-là seuls, les autres wahhabites étant laissés en paix dès lors que leurs convictions se traduiraient par aucune manifestation subversive»¹³⁵. M. Cardaire soutient aussi cette position. Bien qu'il soit le premier à être inquiet d'une possible contamination religieuse et idéologique, sa fervente croyance en l'«islam noir» le fait adhérer au besoin de rapatrier les ressortissants aofiens. Ainsi, dans son rapport de pèlerinage de 1955, il indique que le rapatriement d'indigents en Arabie Saoudite concernait principalement le chef de bataillon Fall tout en laissant possible le rapatriement d'autres musulmans aofiens mais il indique également que le rapatriement d'étudiants d'al-Azhar «m'ont paru être une tâche personnelle» où la décision de rapatrier est faite avec grande circonspection de sorte à

¹³⁴Rapport du chef de bataillon Cardaire, Commissaire du gouvernement au pèlerinage de 1955, *op. cit.*, p. 3-5

¹³⁵Rapport du Commissaire du gouvernement de l'A.O.F. pour le pèlerinage de 1953, p. 29, ANOM, fond Affaires Politiques, 1 AFFPOL 2156

éviter de rapatrier un musulman qui repartirait l'année suivante ou pire, un musulman wahhabite¹³⁶. Ainsi, la question du rapatriement est largement dominée par la moyenne risque-image faite au cas par cas par l'administration française. L'opposition au rapatriement chez les administrateurs français est menée par le Capitaine F. Coldefy, personnage haut en couleurs et n'hésitant pas un instant à vociférer sur l'islam et les musulmans de tous bords. Français avant tout à l'islamophobie hardie, il propose dans son rapport de pèlerinage de 1955 la solution suivante pour les musulmans français effectuant le pèlerinage ou se rendant à al-Azhar pour les études : «Et pour ceux qui partiront quand même, il faut nous en amputer définitivement»¹³⁷.

Dernièrement, des éléments concomitant et postérieurs à ces rapports sont à ajouter afin de mieux refléter l'influence qu'ont eu les wahhabites soudanais au Hedjaz sur les pèlerins ouest-africains. Cheikh 'Abd al-Rahmân Yûsuf al-Ifrîqî n'a pas été que professeur à la mosquée du Prophète de Médine mais aussi à la *Ma'had al-Riyâd al-'Ilmî*, «École de Droit», fondée en 1951, à la faculté de la *Shari'a* dans l'Université de l'Imâm Mohammed Ibn Sa'ud, fondée en 1953 et enfin à la mosquée du *muftî* saoudien Cheikh Mohammed b. Ibrâhîm Al al-Shaykh à Riyad. Il devient aussi directeur de la *Dâr al-Hadith* de Médine, dont la pensée est en droite ligne de celle du Mohammed Ibn Abd al-Wahhab, à la mort du précédant directeur, Ahmad al-Dihlâwî, qui était un des professeurs d'al-Ifrîqî à Médine. Dans chacune de ces écoles, al-Ifrîqî fut un des moteurs de modernisation des techniques d'enseignement¹³⁸.

Les institutions islamiques eurent et ont encore leur importance dans la diffusion de la doctrine wahhabite auprès des pèlerins. Leur impact est bien entendu plus réduit car les études n'étaient suivies que par un nombre plus restreint, ce qui est encore plus effectif pour les études supérieures lors de la création des premières universités islamiques. Un exemple est celui de l'Université Islamique de Médine, fondée en 1961, et qui charge annuellement tous ses étudiants d'accueillir les pèlerins en fonction de leur pays d'origine, de leur présenter les Lieux saints et de les orienter vers la doctrine wahhabite. Il ne faut pas sous-estimer l'impact de telles démarches où les étudiants deviennent les nouveaux *mutawwaf*. La *Ma'had al-Riyâd al-'Ilmî*, «Institut des Sciences Religieuses Islamiques de Riyad, fondée en 1951 joue également un rôle, plus indirect cette fois-ci, celui de former les nouvelles générations d'*âlim*' missionnaires ou professeurs dans les divers établissements islamiques d'Arabie

¹³⁶Rapport de fin de mission du chef de bataillon Cardaire, commissaire au pèlerinage aérien de 1955 à Monsieur le gouverneur général, Haut-commissaire de la République en Afrique Occidentale Française, p. 3 et fiche n°1 sur al-Azhar, p. 6-7, ANOM, fond Affaires Politiques, 1 AFFPOL 2226

¹³⁷Rapport de pèlerinage du Capitaine F. Coldefy, «Regards sur le Moyen-Orient», 1955, partie Conclusion p. 5, ANOM, fond Affaires Politiques, 1 AFFPOL 2226

¹³⁸Chanfi Ahmed, *op. cit.*, p. 51-54

Saoudite mais aussi dans d'autres pays¹³⁹.

En conclusion de ce regard prolongé sur le pèlerinage au Hedjaz, nous pouvons clairement observer l'évolution et l'approfondissement incessants des réseaux wahhabites. L'installation plus ou moins durable suivant les allers et retours des trois intéressés principaux, al-Ifriqî, Mehmet Ali et Mahmûd Bâ, fait office de premier pied dans la porte saoudienne. Leur progressive incorporation dans l'État saoudien en tant que fonctionnaires, tous trois sont bien rémunérés par le gouvernement, fait d'eux des cadres de références et ayant une marge de manœuvre étendue dans le cadre de la diffusion de la doctrine wahhabite. La facilité de voyager entre le Hedjaz et l'A.O.F. dont ils bénéficient leur permet de faire venir aux lieux saints un nombre, inconnu certes, mais impressionnant de musulmans aofiens. Enfin, il faut mettre en avant la part impressionnante que compose les Touaregs, notamment les Kel es Suq, dans le wahhabisme soudanais et malien. Ce fait est surtout le résultat de la prégnance de Mehmet Ali mais il n'en demeure pas moins que les Touaregs sont les premiers à adopter la doctrine, à la supporter et à renforcer ses rangs. Il en va de même pour les élèves qui sont nombreux à rechercher un approfondissement religieux trahissant une fracture avec la domination de l'islam traditionnel au Soudan français et en A.O.F.. Les musulmans ayant une position sociale importante, du moins visible, en A.O.F., sont également une part importante des recrues du wahhabisme. Ces deux catégories seront abordées plus en détail dans les chapitres suivants.

La conjecture politico-religieuse du monde arabo-musulman profite aussi largement à la doctrine wahhabite et aux trois wahhabites soudanais. Le combat pour la domination arabe et musulmane livré par l'Arabie Saoudite contre l'Égypte engage l'État saoudien dans une politique de soutien des propagateurs et de développement des infrastructures favorisant la diffusion du wahhabisme. Ainsi, les financements, provenant du pétrole récemment exploité à grande échelle, ouvrent un champ religieux plus agrandi encore dans lequel les idées wahhabites peuvent prospérer.

Dans ce contexte de prolifération du fait religieux, fortement attaché à un plan politique et idéologique tourné contre l'Égypte, contre le colonialisme et autres expressions occidentales du pouvoir, la France se trouve démunie et M. Cardaire semble être le seul administrateur français remarquant en temps réel ces développements wahhabites. Cet isolement mène à penser à un désintérêt massif de l'administration coloniale française envers ce problème qui n'en est pas vraiment un face aux menaces pan-arabes, panislamiques et nationalistes qui dominant le vocable de tout rapport.

B - L'université al-Azhar, lieu de formation religieuse, intellectuelle et politique

¹³⁹Chanfi Ahmed, *op. cit.*, p. 51-52 et p. 111

L'université al-Azhar, fondée entre 970 et 972, est un bastion du sunnisme. Son rayonnement, dans un premier temps au Proche-Orient puis, rapidement, dans le monde arabo-musulman durant son âge d'or au XIV^{ème} siècle lors du sultanat mamelouk d'Égypte attirant d'illustres musulmans tels Ibn Khaldoun et Ibn Hajar al-'Asqalânî, fait de l'université le flambeau de l'islam. De cette image, al-Azhar ne s'en défait pas, au contraire elle entend demeurer la référence majeure pour tous les musulmans à travers le monde ce qui la fait entrer en concurrence avec le Hedjaz et ses villes saintes au cours du XX^{ème} siècle dans l'affrontement nationaliste entre les deux pays.

Elle est au cœur du mouvement réformiste *Nahda* du XIX^{ème} siècle ce qui en fait un haut lieu religieux, culturel et politique où les professeurs et grands religieux gravitant autour d'elle se livrent à de nombreuses joutes sur le devenir du monde arabo-musulman, sur ses failles et la direction à prendre face au bouleversement causé par la colonisation européenne. Les débats internes créés par l'élan réformiste et l'opposition à quelque refonte de l'université causent une division du corps enseignant à propos du cursus. Certains préconisent l'inclusion des sciences «profanes» européennes tandis que d'autres ne sauraient tolérer une telle déviance. Une branche des réformistes, celle penchant vers une forme salafiste, veut réviser les savoirs islamiques et rétablir ce qu'elle considère comme la «vraie» voie car l'égarement viendrait des «traditionalistes». Sa critique porte sur les élites islamiques bloquées dans leur immobilisme intellectuel et social causant la perte de la civilisation musulmane, leurs choix ne permettant pas de s'adapter au nouveau monde, celui de l'Occident. Tous ces courants se disputent le même objectif : retrouver la grandeur islamique et éviter le démantèlement de *l'umma* par l'Occident. Battu en brèche au début du XX^{ème} siècle, où les réformes proposées et mises en place, à l'instar de l'intégration du français et de l'anglais en 1895, sont rapidement supprimées, les années 1950 et la montée au pouvoir de Nasser permet au courant réformiste, représenté notamment par Mohammed al-Bahî (1905-1982), de prendre l'avantage dans un premier temps avant que ce dernier ne livre une guerre d'influence avec l'université afin de la réduire à une institution au service de l'État. En effet, l'université, de par son rayonnement grandissant et le rôle politique de l'Égypte fleurissant, devient un enjeu plus crucial encore. L'université est lentement subordonnée au pouvoir politique par la révolution de 1952 et la réforme du 23 juin 1961 où l'islam, porté par l'université, est rendu compatible avec le projet nassérien de socialisme arabe¹⁴⁰, des missionnaires sont envoyés dans toute l'Afrique dans le but d'attirer de potentiels étudiants et soutiens de la cause égyptienne ; ce dernier point est aussi une expression du plan égyptien visant à s'étendre en Afrique «noire», accompagné de la propagande anti-colonialiste.

La progression du nombre de pèlerins et la multiplication des médersas réformistes au cours des

¹⁴⁰Dominique Avon, «L'Université al-Azhar et les sciences venues d'Europe. Le retournement de la fin des années 1950», *Vingtième siècle. Revue d'Histoire*, 2-130, 2016, p. 48-50

années 1940 et 1950 au Soudan français rend l'université cairote plus populaire encore parmi ceux qui souhaiteraient poursuivre leurs études religieuses. Les nouvelles méthodes d'enseignement développées dans ces instances insistant sur la langue arabe, le détachement du par cœur dans l'apprentissage de manière à amener l'élève à comprendre par lui-même attisent le curiosité des élèves où ceux montrant suffisamment de capacités se tournent rapidement vers al-Azhar. Le wahhabisme, le réformisme également, saluent particulièrement cette initiative studieuse car le Prophète lui-même dit que : «La recherche de la connaissance est un devoir pour chaque musulman»¹⁴¹. Ici, connaissance est l'égal de la vérité et de l'émancipation, toutes deux apportant la panacée aux maux soudanais que sont le confrérisme, le maraboutisme et la présence française. Il y a donc des objectifs communs entre les nouveaux besoins religieux, sociaux et politiques des élèves soudanais et la dynamique d'al-Azhar à partir des années 1940. Ce sont ces liens, organisés par les acteurs wahhabites vus plus tôt, qui font de l'université un vecteur de propagation du wahhabisme.

Le même mécanisme d'intérêt tardif porté par les administrateurs français sur le wahhabisme se répercute également sur l'université cairote. Al-Azhar subit donc de la même faiblesse que le pèlerinage sur la première décennie en termes d'informations. Nous avons vu que, grâce aux trois wahhabites Mehmet Ali, al-Ifrîqî et Mahmûd Bâ, les relations établies entre musulmans d'Afrique de l'Ouest et du Proche et Moyen-Orient ne se limitait pas au seuls Lieux saints. A eux trois, ils ont ainsi conduit des dizaines de musulmans, étudiants de tous âges, au Caire et y ont facilité l'inscription ou encouragé à s'y inscrire, cela depuis le début des années 1940 voire des années 1930 pour al-Ifrîqî. Un nombre assez important d'ouest-africains seraient donc déjà présents à l'université où huit d'entre eux viendrait du Soudan français, cinq de Gambie et dix de Haute-Guinée¹⁴². La particularité de ces étudiants était leur consécration à des études uniquement religieuses ce qui fait écho aux priorités des trois guides wahhabites en matière de pureté doctrinale prônée par le wahhabisme montrant éventuellement une forte influence de ces derniers sur les premiers étudiants se rendant à al-Azhar. Toutefois, c'est avec quatre autres wahhabites qu'al-Azhar est repérée par l'administration coloniale comme vecteur à risque pour ses sujets musulmans. Al-Hajj Kabiné Kaba, al-Hajj Mohammed Fodé Keita, al-Hajj Mohammed Lamine Tunkara et al-Hajj Mohammed Sanoussi Diabi¹⁴³ finirent leurs études à l'université en 1944. Diplômés, ils vinrent s'installer au Soudan français, à Bamako. Ce choix du retour est motivé par deux facteurs : celui de la conscience de la supériorité de leurs connaissances islamiques face aux élites locales et l'importance qu'ils plaçaient dans la réforme de

¹⁴¹Sunna, Introduction, *hadith* 224

¹⁴²Lansiné Kaba, *The Wahhabiyya : Islamic reform and politics in French West Africa*, Chicago, Northwestern University Press, 1974, p. 77

¹⁴³Lansiné Kaba, *ibid.*, p. 75

l'enseignement islamique. Le choix de Bamako est lui le résultat d'un autre calcul, celui permettant la meilleure installation et la meilleure propagation. Étant composée en partie de jeunes et riches individus ayant souvent déjà fait le pèlerinage, la ville offrait un ensemble de communautés, souvent commerçantes, réceptives à leur message, notamment les Malinkés¹⁴⁴. De plus, la position géographique de Bamako, sa force commerciale grandissante et le fleuve Niger en font le centre ainsi que la plaque tournante du commerce en A.O.F.. Enfin, contrairement aux autres grandes villes soudanaises, Bamako ne possédait pas de réelle opposition traditionaliste contrairement à Kankan, Tombouctou ou Gao. Les élites confrériques de la ville ne sont pas à la tête de fortes communautés, elles ne profitent donc pas d'un prestige comme Cheikh Mohammed Chérif de Kankan, la plus importante figure confrérique d'A.O.F. à ce moment ce qui aurait rendu l'installation wahhabite particulièrement compliquée. Le retour de ces quatre azharistes ne constituait pas une menace en tant que telle, c'est la manière dont le retour a été permis qui est à la source des inquiétudes françaises. Demandant au prince Mohammed Ali Pacha lui-même la facilitation administrative de leur retour, compliqué par la guerre, et obtenant l'aval ainsi que des financements de ce dernier, les administrateurs prirent les quatre azharistes pour des agents à la solde de l'Égypte¹⁴⁵. Cette suspicion à laquelle s'ajouta leur vision de l'islam représentée par leur association, *Subbanu al-Muslimin*, rendit longue et tortueuse l'obtention d'une autorisation pour la fondation de leur école qui ne pu ouvrir que quatre ans après leur arrivée à Bamako en novembre 1949. L'école connu un succès fulgurant, rassemblant quatre cents élèves en un peu moins de deux ans, mais son succès fut confronté à la peur française et fut fermée sur décision de nul autre que M. Cardaire¹⁴⁶.

Dans un premier temps, c'est la volonté expansionniste de l'université vers l'Afrique «noire» qui éveille l'œil français. Une série de notes débutant le 4 mars 1947 manifeste le danger que peut représenter l'institution suite à la mort de Cheikh Moustafa Abdel Raziq le 15 février de la même année, recteur d'al-Azhar, qui était «un homme d'une haute valeur qui s'était attaché à la modernisation de la vieille université islamique» et qui «avait compris la nécessité d'une culture occidentale et s'était adressé à la France pour l'obtenir»¹⁴⁷. La France semble donc perdre un élément de stabilité quant à l'influence islamique de l'université et ses objectifs. Les doutes coloniaux sont rapidement vérifiés puisque des professeurs sont envoyés en tant que missionnaires aux quatre coins de l'Afrique par les recteurs suivants, les Cheikhs Mamoun Chanaoui et Abdel Meguib Salim¹⁴⁸.

¹⁴⁴Lansiné Kaba, *ibid.*, p. 86-87

¹⁴⁵Lansiné Kaba, *ibid.*, p. 83

¹⁴⁶Lansiné Kaba, *op. cit.*, p. 158

¹⁴⁷Note de M. Gilbert Arvengas, Ambassadeur de France en Égypte à M. Georges Bidaut, Ministre des Affaires Étrangères, 4 mars 1947, p. 1, CADLC, Série Afrique-Levant (Levant), 213QO/65

¹⁴⁸Note de M. Gilbert Arvengas, Ambassadeur de France en Égypte à M. Georges Bidaut, Ministre des Affaires Étrangères,

C'est le Cheikh Abdel Rahman Hassan qui est, le premier, en charge de la région ouest-africaine à la fin de l'année 1950¹⁴⁹. Il est prestement rejoint par les Cheikhs Mohammed Mohammedin al-Fahham et Mohammed Batouan¹⁵⁰. Les projets islamiques expansionnistes de l'université sont toutefois coupés courts par le Ministre de la France d'Outre-Mer, François Mitterrand, qui s'oppose fermement aux réalisations azharistes. La crainte n'est pas celle de l'islamisation des païens africains mais celle de la création «de liens étroits entre les musulmans d'Égypte et les noyaux islamisés d'Afrique noire»¹⁵¹. L'opposition à la circulation des Cheikhs azharistes en A.O.F. est bien effective, le Haut Commissaire de Dakar refuse la demande des visas spéciaux émanant du Ministère égyptien des Affaires Étrangères au début de l'année 1951¹⁵². Les missions en question cherchaient effectivement à établir des contacts avec les principales figures musulmanes régionales afin de connaître les besoins de leurs communautés permettant ainsi à l'université d'aider ces derniers en recrutant des élèves, en envoyant des professeurs de religion ou en organisant des programmes d'enseignement pour les écoles islamiques.

De cette chaîne de notes, un constat est marquant, celui de l'absence d'un approfondissement de la question des relations entre al-Azhar et l'A.O.F.. Seule la dernière note, datant du 18 juin 1951, propose de «faire parvenir au Département les informations [que je pourrais recueillir] sur les activités azharistes» et demande celles des autres postes diplomatiques et consulaires des autres colonies concernées par la propagande islamique¹⁵³. Aussi, une absence de communication entre les diverses administrations relevant des ministères de la France d'Outre-Mer et des Affaires Étrangères semble persister au sujet des affaires musulmanes, les émulsions wahhabites liées au retour des quatre azharistes au Soudan français passant sous silence. Il n'y a donc que quelques échanges assez vagues autour de l'expansionnisme islamique égyptien s'arrêtant au premier chaînon, celui de l'envoi de Cheikhs en Afrique de l'Ouest, sans approfondissements et demeurent in-intéressés ou ignorants des dynamiques wahhabites en cours.

Ces approfondissements viennent une nouvelle fois avec le rapport de 1952 de M. Cardaire qui joint aux enquêtes sur le pèlerinages celles sur al-Azhar. Cardaire débute en citant trois extraits de journaux, respectivement du *Journal d'Égypte*, 15 octobre 1947, du *Akhbar El Yom*, 8 janvier 1948

19 janvier 1948, p. 1-2, CADLC, Série Afrique-Levant (Levant), 213QO/65

¹⁴⁹Note de M. Charles Lucet, chargé d'Affaires de France à son excellence M. Robert Schuman, Ministre des Affaires Étrangères, 6 octobre 1950, p. 2, CADLC, Série Afrique-Levant (Levant), 213QO/65

¹⁵⁰Note de M. Charles Lucet, chargé d'Affaires de France à son excellence M. Robert Schuman, Ministre des Affaires Étrangères, 12 octobre 1950, p. 2, CADLC, Série Afrique-Levant (Levant), 213QO/65

¹⁵¹Note du Ministre de la France d'Outre-Mer à M. le Ministre des Affaires Étrangères, 9 novembre 1950, p. 1, CADLC, Série Afrique-Levant (Levant), 213QO/65

¹⁵²Note de M. Maurice Couve de Murville, Ambassadeur de France en Égypte à son excellence M. Robert Schuman, Ministre des Affaires Étrangères, 18 juin 1951, p. 2, CADLC, Série Afrique-Levant (Levant), 213QO/65

¹⁵³Note de M. Maurice Couve de Murville, *op. cit.*, p. 2

et de *La Bourse égyptienne*, 27 mai 1952. Seuls les deux premiers concernent l'A.O.F. : le premier est une demande du Ministère des Affaires Étrangères égyptien au recteur d'al-Azhar sur la création d'un établissement religieux au Sénégal et dans quelle mesure al-Azhar pourrait aider cet établissement, le second relate l'intérêt du roi d'Égypte pour la construction d'une mosquée et d'une école islamique au Sénégal¹⁵⁴. Cardaire en conclu que l'école en question est probablement celle de Kabiné Kaba qui a fait la demande de construction d'une médersa à Bamako un an auparavant et qui aurait pour but de s'étendre dans toute l'Afrique de l'Ouest où Dakar serait un coup de force de par sa stature de capitale de l'A.O.F.. Malheureusement, aucun autre document ne confirme ou infirme cette supposition qui reste donc lettre morte.

Il y aurait cent quatre étudiants d'A.O.F. à l'université, dont trente-quatre pour le Soudan français, cinq des cent quatre auraient été amenés récemment par Mahmûd Bâ et ne seraient pas encore inscrits au Consulat de France. De cet ensemble, quelques uns sortent du lot mais leurs noms sont tu hormis celui de Souleyman Camara, originaire de Kankan. Cet étudiant aurait été désigné porte parole de ses camarades pour interroger Cardaire sur les raisons de sa venue, les aofiens craignant pour leur sûreté et l'accueil qui leur serait réservé une fois de retour. Souleyman Camara aurait mentionné la fermeture de la médersa de Kabiné Kaba de Bamako, indiquant au passage une communication entretenue entre les étudiants et leurs familles, et aurait indiqué que cette fermeture aurait peiné nombre de ces derniers. Il ajouterait avec certitude que «lorsque nous rentrerons chez nous, nous serons des savants, formés par la première université du monde. Et nous voulons éclairer nos frères restés ignorants». Ces termes d'«ignorants» et «éclairer» reviennent plusieurs fois dans sa conversation avec Cardaire ce qui met en exergue le caractère dichotomique de l'islam «réformé» prouvant que les arguments contre les confréries, leurs maîtres et les marabouts, si ils n'étaient pas déjà acquis, le sont désormais et forme aussi bien une revendication qu'un but. Souleyman Camara aurait enfin dit vouloir envoyer une lettre au Gouverneur général de l'A.O.F. militant pour la réouverture de l'école de Kabiné Kaba montrant un soutien déterminé à la cause islamique salafiste. Cardaire craint ce type d'individus, soulignant que ces «jeunes azharistes auront beau jeu dans un pays où l'on ignore très complètement l'enseignement religieux et où rien ne permet de le surveiller ou de le guider»¹⁵⁵. Cet aveu de faiblesse doit être relevé, il démasque la semblance de contrôle dont se targue l'administration coloniale. Les cadres imposés au Soudan français et en A.O.F. à l'instar des réglementations contraignant la construction de mosquées, d'écoles islamiques, des déplacements de musulmans qui font l'objet d'un suivi ne limitent que faiblement le voyage des idées et de leurs porteurs.

M. Cardaire n'oublie pas d'ajouter de nouveaux détails concernant al-Ifriqî et Mehmet Ali. Le

¹⁵⁴Rapport du Capitaine Cardaire, commissaire du gouvernement de l'A.O.F. au pèlerinage de La Mecque en 1952, *op. cit.*, p. 11-12

¹⁵⁵Rapport du Capitaine Cardaire, *op. cit.*, p. 14-16

premier entretiendrait une correspondance avec les Cheikhs hanbalites de l'université, facilitant ainsi l'entrée de ses connaissances, et avec certains étudiants qui viendraient le voir au Hedjaz lors de leurs vacances. Le second aurait joué le rôle d'intermédiaire entre le Consulat et certains étudiants, probablement les cinq étudiants non inscrits au début du mois de septembre 1952, événement dont la conclusion nous est inconnue¹⁵⁶.

Enfin, Cardaire se montre particulièrement critique de l'enseignement que l'université fournit et la qualifie d'«établissement sclérosé où nos jeunes gens sont invités à une faillite intellectuelle». Ce mépris mêlé à l'insulte se retrouve dans tous les rapports portant sur al-Azhar. L'éducation, tout comme les étudiants, sont constamment dépréciés à l'exception de quelques éléments prometteurs et poursuivant, bien évidemment, leur cursus en Europe et des rares professeurs proposant une ouverture aux sciences «profanes», geste vu comme un véritable salut. Le recours à de telles bassesses fait partie d'une rhétorique de propagande visant à discréditer tout ce que le monde arabe est en mesure d'apporter. Tout comme les accusations d'esclavagisme reposant sur Mehmet Ali et Mahmûd Bâ¹⁵⁷, l'inefficacité prétendue d'al-Azhar à former le moindre étudiant ouest-africain ne se repose que sur une déformation voire un mensonge si l'on le rapporte à l'aveu de faiblesse accordé plus tôt

Ce rapport manque un point crucial dans la diffusion de la doctrine wahhabite, celui des associations. Deux associations sont primordiales : *Jama'iyyat al-Subban al-Muslimin*, «l'Association des Jeunes Musulmans» et *Jama'iyyat al-Ikhwân al-Muslimin*, «l'Association des Frères Musulmans». Les deux sont fondées en Égypte, la première par Abd al-Hamid Sard en 1927 et la seconde par Hassan al-Banna en 1928. Bien que différenciées par leurs cadres sociaux, *al-Subban al-Muslimin* est particulièrement élitiste où ses débats prennent lieu dans des salons littéraires, *al-Ikhwân al-Muslimin* se construit avec les strates sociales plus basses dans un objectif de soulèvement populaire, les deux associations portent le même combat religieux et idéologique contre le soufisme et ses *bid'a*, l'admiration d'Ibn Taymiyya et la défense de la doctrine wahhabite, la résolution religieuse des contradictions internes du dogme, de la morale et de la loi islamique, la condamnation des superstitions et le retour à l'honnêteté et la simplicité. En plus d'avoir des étudiants adhérents à ces associations, certains professeurs en font aussi partie. Deux professeurs, Ahmed Yahya Dardir et Mahmûd Shaltut, le premier est un membre influent de *al-Subban al-Muslimin* et le second un de ses leaders et futur recteur d'al-Azhar, ont ainsi aidé les étudiants aofiens selon les dires de Kabiné Kaba et de Mohammed Fodé. Les étudiants pouvaient assister aux réunions des deux associations, recevaient des ressources matérielles baignant donc dans les plus hautes sphères de la *salafiyya*

¹⁵⁶Rapport du Capitaine Cardaire, *ibid.*, p. 16

¹⁵⁷Les accusations d'esclavagisme sont une rhétorique déployée afin de décourager les pèlerins d'A.O.F. d'entreprendre le pèlerinage sans passer par son organisation coloniale. Ce point est adressé dans Luc Chantre, *op. cit.*, p. 396-399

égyptienne¹⁵⁸.

L'année suivante, le rapport de Sankalé affronte al-Azhar et ses étudiants aofiens. Ses apports sont minimes, la plupart du rapport se concentrant aux conditions de vie et la dépréciation des étudiants, de l'enseignement et de la dangerosité des rapatriements. Un chiffrage du nombre d'étudiants de 1948 à 1952 est fournie et permet de constater une croissance rapide prouvant effectivement l'attraction de l'université auprès des musulmans ouest-africains. Ainsi, en 1948, il y aurait seulement 23 élèves, 31 en 1950, 84 en 1951 et 87 en 1952¹⁵⁹.

L'information la plus importante est la demande de Mahmûd Bâ aux gouvernements égyptien puis saoudien visant à obtenir l'intégration à al-Azhar de quatre cents élèves aofiens à al-Azhar en tant que boursiers, proposition qui fut refusée. Ces quatre cents élèves sont les siens, tous ont été formés à Kayes dans sa médersa fondée en 1945, *Al-Falah*¹⁶⁰. Bien que l'objectif de Mahmûd Bâ n'était pas d'envoyer ses élèves se convertir au wahhabisme en Égypte, ce résultat était tout à fait envisageable de par le caractère de l'enseignement qu'il leur avait donné à Kayes. De plus, le passage de trente-et-un à quatre-vingt quatre élèves aofiens à al-Azhar entre 1950 et 1951 est en grande partie de son fait ce qui donne d'autant plus de crédit à la thèse wahhabite que soutien l'administration française à son égard. Il est également à nouveau question d'Ousmane Sow, un des propagandistes ambulants formés par Mahmûd Bâ. Il serait arrivé à l'université au cours de l'année 1952 et continuerait d'y jouer le rôle de propagandiste mais aucune autre précision n'est fournie, l'intéressé ayant refusé tout contact avec les administrateurs sur place.

Le rapport présente la même conclusion que M. Cardaire quant à l'état d'esprit des étudiants : ils possèdent «dans l'ensemble une grande désaffection à l'égard des confréries religieuses et un état d'esprit à la fois très progressiste et naïf», la fermeture de la médersa de Kabiné Kaba serait encore revenue comme plainte et déception principale mais aussi comme objet d'inquiétude quant à l'avenir des étudiants eux-mêmes¹⁶¹. Le commissaire du gouvernement rapporte qu'il a utilisé ces craintes pour tenter d'aiguiller les étudiants à «s'intégrer dans une communauté française, en évitant de s'orienter de façon exclusive vers la seule culture et la langue arabes», proposition semblant tomber dans l'oreille d'un sourd.

Le rapport de M. Cardaire de 1955 fait à nouveau état des pérégrinations de Mahmûd Bâ qui

¹⁵⁸Lansiné Kaba, *op. cit.*, p. 82

¹⁵⁹La notation est trompeuse, l'année 1952 correspond, dans ce rapport à l'année scolaire 1951-52 ce qui efface la différence entre ce rapport et le rapport Cardaire. Le nombre d'étudiants pour l'année 1952-53 est bien de 104

¹⁶⁰Mouhamed Moustapha Kane, «La vie et l'œuvre de d'al-Hajj Mahmoud Ba Diowol (1905-1978)», *op. cit.*, p. 446

¹⁶¹Rapport du Commissaire du gouvernement de l'A.O.F. pour le pèlerinage 1953, *op. cit.*, p. 15

va et vient entre l'A.O.F. et al-Azhar. Son action en tant que fournisseur d'étudiants est appuyée encore une fois et ses anciens élèves sont jugés comme les plus virulents et énervés tant dans leurs propos envers la France qu'envers l'islam confrérique. Aucune nouveauté n'est apportée : de plus en plus d'étudiants arrivent à al-Azhar, amenés par Mahmûd Bâ ou motivés par «certains maîtres coraniques» à l'instar de Moritié Diaby, prétendu wahhabite notoire de Gagnoa (Côte d'Ivoire) qui entretiendrait une relation proche avec al-Hajj Kabiné Diané de Bouaké, figure wahhabite également notoire de Côte d'Ivoire¹⁶². Cardaire mentionne une fois encore la faiblesse de l'administration française face au contrôle des étudiants et de leur identification. Il soutient que le nombre de 87 étudiants aofiens en 1954, correspondant donc à une baisse par rapport à 1952, n'est qu'une illusion, les étudiants aofiens sont bien plus nombreux à al-Azhar, ils sont simplement «disparus» ou «non-enregistrés».

Al-Azhar partageant les pages des rapports avec le pèlerinage, la même dynamique d'absence progressive d'informations et d'enquêtes précises frappe l'université. Les mêmes informations générales (le vide intellectuel qu'est l'institution, la question des rapatriements, la dénonciation de la propagande égyptienne n'allant pas plus loin que l'évocation de missionnaires, la mention de la baisse des subsides accordés aux étudiants d'A.O.F., les ambitions égyptiennes vis-à-vis du monde arabe et africain, la sempiternelle union du religieux et du politique dans le cas de l'islam...) sont ressassées sans que de réelles conclusions quant à l'impact de l'université sur les colonies françaises soient établies hormis la vague notion de «danger» que représentent les étudiants s'y attardant trop. De plus, l'Égypte rompt ses relations diplomatiques avec la France en 1956 avec la crise de Suez. La France doit passer par l'ambassade de Suisse en France pour conserver une capacité de médiation et éviter toute escalade. L'université est exclue des discussions principales mais la question du rapatriement des étudiants devient plus importante encore puisqu'une grande partie de ces derniers manifeste à l'ambassade de Suisse en France le désir de revenir¹⁶³. La même réponse appelant à un examen circonspect des étudiants souhaitant revenir est formulée. Le but est évidemment d'éviter la contamination idéologique et religieuse mais aussi de ne pas rapatrier aux frais de la France des élèves qui repartiront au bout de quelques mois à al-Azhar afin de terminer leur cursus.

Al-Azhar est indéniablement un vecteur majeur de la propagation wahhabite parmi les étudiants ouest-africains. Le *melting pot* qu'offre l'université via les professeurs, les autres étudiants et, bien sûr, les associations permet à ces derniers d'aboutir à leur transformation complète en tant que musulmans wahhabites, pour ceux empruntant ce chemin. L'éloignement relatif des services

¹⁶²Rapport du chef de bataillon Cardaire, Commissaire du gouvernement au pèlerinage de 1955, «El Azhar», fiche n°1, *op. cit.*, p. 3

¹⁶³«Affaires musulmanes. Synthèse de mai 1956 à mai 1957», *op. cit.*, p. 10

français et l'impossibilité d'un encadrement colonial strict facilite également cette adoption complète aussi bien religieusement qu'intellectuellement. Les étudiants reviennent en vagues tout au long des deux décennies 1940 et 1950, repartent, rejoignent leurs anciens professeurs, approfondissent leurs connaissances à leurs côtés, élargissent leurs réseaux, s'installent dans leurs pays d'origine et fondent des médersas wahhabites. Ces va-et-vient constants ne peuvent être jugulés efficacement et forment la principale raison du développement de la doctrine au Soudan français et dans toute l'Afrique de l'Ouest.

Les premiers wahhabites soudanais et ouest-africains abordés dans ce chapitre sont les rouages primordiaux utilisant le pèlerinage et l'université al-Azhar comme des médiums de construction et d'aboutissement du musulman wahhabite. Ils ouvrent un chemin alternatif à l'*establishment* islamique et au pouvoir colonial et offrent une émancipation aux musulmans qui deviennent à leurs tour des «agents religieux islamiques»¹⁶⁴. C'est à présent sur ces acteurs religieux wahhabites, revenus au Soudan français, que nous allons nous pencher.

¹⁶⁴Reprise du titre de l'article de Jean-Louis Triaud, «Les agents religieux islamiques en Afrique tropicale : réflexion autour d'un thème», *Canadian Journal of African History*, 19-2, 1985, p. 271-282

**Deuxième partie : Construction des réseaux
wahhabites et construction coloniale du
wahhabisme**

Chapitre III – L’approfondissement des réseaux wahhabites au Soudan français, Mali et en A.O.F.

Une fois formés, les pèlerins et étudiants retournent le plus souvent en A.O.F. (Afrique Occidentale Française), dans leur pays d’origine. Une partie d’entre eux, portée par la volonté d’enseigner à son tour, diffuse sa vérité islamique dans les écoles nouvellement fondées, lors de meeting ou encore à travers les associations islamiques naissantes. Conscients du fossé de connaissances qui les sépare des élites religieuses traditionnelles, ils bousculent l’*establishment* religieux en participant à la transformation des mœurs religieuses, sociales et politiques locales. Ces «agents religieux» sont aidés sur place par divers ensembles à commencer par les communautés commerçantes qui, déjà profondément islamisées et parfois également wahhabites, financent les différents projets (écoles et mosquées notamment) que l’arrivée wahhabite crée tout en répondant également à des objectifs qui leur sont propres. Le rôle des communautés commerçantes est aussi important que celui des «agents religieux», elles sont la colonne vertébrale du wahhabisme du fait de leur nombre et de leur aide. A ces derniers se joignent les cercles politiques parmi lesquels l’U.S.-R.D.A. (Union Soudanaise – Rassemblement Démocratique Africain)¹⁶⁵ constitue un point de ralliement idéologique entre musulmans wahhabites et Soudanais progressistes. Enfin, le wahhabisme se développe de manière hétérogène sur le territoire soudanais et ouest-africain. Prférant la ville aux villages, où il trouve les cadres les plus favorables à son implantation (humains et économiques surtout) lui permettant de se construire pleinement comme un projet de société, il n’ignore toutefois pas le second et peu même s’implanter très durablement dans certains cas à l’instar des Touaregs. Nous allons donc nous intéresser aux deux volets de la diffusion locale et régionale du wahhabisme, dans un premier temps à travers ses agents religieux et leurs supports, puis, dans un second temps par les organisations islamiques et politiques qui le portent.

I – Soudan français et Mali : l’approfondissement dans la continuité

Nous avons vu au long du chapitre précédant l’importance capitale des vecteurs que sont le pèlerinage et l’université al-Azhar auprès des figures religieuses et des étudiants ouest-africains. De retour au pays, ils sont soutenus par les communautés commerçantes qui ajoutent aux réseaux

¹⁶⁵L’U.S.-R.D.A. naît de la fusion du R.D.A. mené par Modibo Keita et du B.D.S. (Bloc Démocratique Soudanais) mené par Mamadou Konaté lors du Congrès constitutif du R.D.A. à Bamako du 18 au 21 octobre 1946. Mamadou Konaté est élu président du parti et Modibo Keita est nommé secrétaire général.

religieux les réseaux commerciaux centenaires reliant l’Afrique de l’Ouest au monde arabo-islamique. Ces seconds réseaux, étant construits sur le partage de valeurs et de mœurs provenant de l’islam, d’une langue commune et de liens maritaux ou d’affaires¹⁶⁶, offrent le cadre idéal à la circulation de nouvelles idées se combinant en un «*one-two punch*» idéal pour l’approfondissement des réseaux wahhabites.

Cette dynamique conserve une certaine stabilité durant toute la période étudiée bien que les contextes évoluent autour d’elle. L’indépendance malienne permet même au wahhabisme, et plus largement à l’islam malien, de s’ouvrir et d’intégrer plus facilement au «*wider world of Islam*»¹⁶⁷. Nous diviserons donc ce premier point chronologiquement entre la période coloniale et la période indépendante ce qui nous permettra de discuter des conséquences que causent ces différents contextes sur les réseaux wahhabites.

A – Le temps des «agents religieux» et des communautés commerçantes

Un point, qui n’a été qu’abordé indirectement jusque là, mais qui possède un intérêt certain dans la question de l’approfondissement des réseaux wahhabites est celui de sa géographie au Soudan français et en A.O.F.. Poser la question «où est le wahhabisme ?» nous permet de retracer la diffusion territoriale historique de la doctrine et donc de l’évolution de cette diffusion à travers le suivi de ses acteurs mais aussi de rendre compte des facteurs et de la logique de cette diffusion.

Supposément présent à partir de 1938 au Soudan français, les premiers fiefs du wahhabisme se trouvent au Gourma malien et dans la région de Gao, notamment le cercle d’Ansongo, grâce à l’action de Muhammad ‘Abdallâh b. Mahmûd al-Madanî Ag Mahmûd Abdullahi auprès des Touaregs Kel Antassar. Quelques années plus tard, en 1945, Bamako est choisie par les quatre azharistes de retour et devient le centre intellectuel du wahhabisme pour toute l’A.O.F.. Cette année est aussi marquée par la fondation de la médersa de Mahmûd Bâ à Kayes¹⁶⁸. Les villes de Sikasso (Soudan français) et Kankan (Guinée) sont aussi touchées par les idées wahhabites mais en conséquence des premiers établissements. Enfin, la ville de Bouaké en Côte d’Ivoire constitue le bastion numéraire du wahhabisme ouest-africain, «le centre d’expérimentation de la doctrine»¹⁶⁹. Le point commun de

¹⁶⁶Richard L. Warms, «Commerce and Community : paths to success for Malian merchants», *African Studies Review*, 37-2, 1994, p. 98

¹⁶⁷Reprise du titre de l’article de John Hunwick, «Sub-Saharan Africa and the wider world of Islam : historical and contemporary perspective», *Journal of Religion in Africa*, 26-3, 1996, p. 230-257

¹⁶⁸Mouhamed Moustapha Kane, «La vie et l’œuvre d’al-Hajj Mahmoud Ba Diowol (1905-1978). Du pâtre au patron de la ‘Révolution Al-Falah’», dans David Robinson et Jean-Louis Triaud (dir.), *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*, Paris, Karthala, 1997, p. 446

¹⁶⁹Lansiné Kaba, *The Wahhabiyya : Islamic reform and politics in French West Africa*, Chicago, Northwestern University Press, 1974, p. 33

toutes ces villes est qu'elles font toutes partie des réseaux commerciaux principaux d'Afrique de l'Ouest. Que leur avantage soit leur position géographique à l'instar de Sikasso ou Bamako ou leur potentialité économique à l'instar de Bouaké, chacune a attiré de larges pans de populations devenant de fait des pôles de migration. Ces villes deviennent rapidement des *melting pot* culturels et religieux où l'islam devient naturellement une force dominante du fait de la présence économique et sociale des commerçants musulmans. La période de *traite*, du mois de novembre à juin et correspondant au pic des activités commerciales de la région ouest-africaine, permettait aux activités prosélytes des wahhabites de rencontrer un succès certain auprès de communautés musulmanes de ces villes. Les Dioulas, peuple de commerçants musulmans principalement réparti entre le Mali, la Côte d'Ivoire et la Haute-Volta, furent les plus touchés, formèrent et forment encore la colonne vertébrale commerciale du wahhabisme dans toute l'A.O.F.¹⁷⁰. Les Dioulas, au sens large, désignent par extension une identité professionnelle et ethnique (multiple, elle). Parler de quelqu'un comme «Dioula» en Afrique de l'Ouest revient à dire de cette personne qu'elle est commerçante, marchande mais aussi une personne d'importance religieuse dans l'islam à l'instar d'un clerc ou d'un érudit. D'ailleurs, les différents cas que nous allons aborder mettent en exergue ce fait : religieux comme commerçants sont très souvent, sinon tout le temps, affiliés à la catégorie «Dioulas» par le sang, la langue ou la profession.

Ce premier aperçu nous permet de remarquer que les villes dominent très largement le tandem religieux-commerçants wahhabites. Seuls les cas du Gourma malien et de la région de Gao sortent de ce cadre puisqu'ici ce sont des Touaregs retournant parmi les leurs qui diffusent la doctrine. Cet espace est à comprendre comme le lieu originel du wahhabisme malien, amorcé par Ag Mahmûd Abdullahi puis continué par Mehmet Ali et al-Ifrîqî, et fait office d'exception de ce fait. De plus, les deux villes majeures du Centre-Ouest malien, Tombouctou et Gao, sont profondément ancrées dans une culture religieuse confrérique et n'ont pas la renommée économique des villes ci-dessus rendant l'installation de la doctrine wahhabite via les commerçants ou religieux bien plus délicate. Enfin, les villages sont, au départ, souvent exclus de cette dynamique par la simple force du conditionnement. En effet, une grande partie des villages n'est que récemment islamisée au début des années 1940, n'ayant qu'une ou deux générations de musulmans¹⁷¹. Les structures religieuses des villages reposent donc presque exclusivement sur le marabout. Tout en étant l'homme apportant la sécurité, le succès, le bonheur et le bon œil sur les membres du village, il très souvent l'imam. Sa position hégémonique

¹⁷⁰Les «Dioulas» réfèrent aussi à une appellation générique en langues malinké, bambara, maraka ou encore koranko aux peuples pratiquant quelconque forme de commerce. Les guillemets seront alors utilisés dans les cas où les peuples en question ne sont pas Dioulas si leur origine n'est pas connue.

¹⁷¹Brian J. Peterson, *Islamization from below. The making of Muslim communities in rural French Sudan, 1880-1960*, Londres, Yale University Press, 2011, 319 p.. C'est notamment à partir de l'exode massive des anciens esclaves en Afrique de l'Ouest à l'aube du XXème siècle que les villages commencent à s'islamiser.

lui permet de mettre en déroute toute tentative de pénétration d'idées qui remettraient en cause son statut social et retarde ainsi les avancées wahhabites.

Avant de se lancer dans une observation plus précise de cette alliance, il est nécessaire d'expliquer pourquoi elle existe dans un premier temps. Les explications utilisées dans ce mémoire ont déjà été exposées dans différents ouvrages et articles, je me contenterai donc de les resituer rapidement. Premièrement, les communautés commerçantes ouest-africaines sont confrontées à une transformation de leurs structures socio-économiques. Les structures en question sont construites autour des unités que sont *lu* ou *bon*¹⁷², termes désignant la famille étendue et le groupement de plusieurs familles étendues qui lui se nomme *qabila*. Ces familles étendues sont formées par le lien de sang et s'agrandissent par le mariage et fonctionnent de manière patrilinéaire mais peuvent aussi s'agrandir par l'adoption, en tant que client constant de la *qabila* ou en tant que voisin protégé par cette dernière. L'ensemble des tâches sont réparties équitablement entre les membres et en respect des capacités de chacun formant ainsi un système équilibré, juste et interdépendant, toutefois, le capital de la *qabila* est détenu par une ou quelques personnes. Le système économique mis en place par la colonisation orienta lentement les commerçants vers une logique capitaliste ce qui nourrit la conscience du statut social en fonction du capital ainsi que la perception de la richesse comme nouvelle base éthique et sociale d'alliance. Les années 1940 marqueraient le début de la rupture familiale et socio-économique du fait d'un désintéressement de ceux détenant le capital du reste de la *qabila*, notamment les plus jeunes, au profit de leurs propres intérêts. Ainsi, la relation d'égal à égal disparaît au profit d'une relation inférieur-supérieur. Les logiques éthiques, les pratiques sociales et les valeurs encadrant ce système ne purent durer de par leur trop grande distance avec la réalité vécue par une partie des familles étendues. La doctrine wahhabite entre alors en jeu, apportant avec elle une volonté de faire face à l'ancien système de valeurs, mœurs et de pratiques islamique qui est celui que partagent les désormais supérieurs. Le wahhabisme devient alors, graduellement, un mouvement de protestation contre la non-observation de l'idéal religieux et des principes sociaux servant aux plus jeunes afin d'exprimer leur insatisfaction et besoin d'égalité¹⁷³. Et deuxièmement, les communautés marchandes trouvent dans l'adoption de la doctrine wahhabite un moyen de surpasser leur place de subordonnés dans la société. En effet, leur rôle politique est mineur car peu parlent français et le rôle religieux l'est tout autant, bien qu'ils bénéficient souvent du prestige d'avoir accompli le *hajj* ou de l'avoir financé pour d'autres, car les marabouts et leaders confrériques occupent largement l'espace religieux. La doctrine wahhabite confère alors aux commerçants les

¹⁷²*Lu* signifie le lieu de résidence de la famille étendue et *bon* le lieu de résidence d'une personne composant la famille étendue

¹⁷³Lansiné Kaba, *op. cit.*, p. 64-72

armes nécessaires pour combattre l'influence des marabouts et des confréries tout en ajoutant une logique bourgeoise de travail, de vie pieuse et d'honnêteté. Enfin, la question identitaire est essentielle dans les raisons poussant à l'adoption du wahhabisme : comme de plus en plus de populations se convertissent à l'islam, les liens d'exclusivité entre islam et commerce disparaissent, la conversion au wahhabisme permet alors de retrouver cette identité unique¹⁷⁴.

Attachons-nous à présent à donner un exemple explicitant ces réseaux communautaires construits autour de l'appartenance ethnique, religieuse et professionnelle. Le premier établissement scolaire fondé par un wahhabite, Mahmûd Bâ, et soutenu par des commerçants est l'École Vorabia de Diowol, village au Nord du Sénégal entre Kaédi et Matam, en octobre 1941¹⁷⁵. Il fonde cette école suite à son retour du Hedjaz, séjour qui avait duré douze ans et rencontre un succès total très rapidement, offrant aux élèves un cadre qualitatif d'enseignement bien plus adapté permettant à ces derniers d'atteindre un niveau supérieur à n'importe quelle école coranique¹⁷⁶. L'existence de cette école fut de courte durée car les chefs de cantons et commandants de cercles décrivaient le Cheikh comme un ennemi du gouvernement français et comme un agent subversif et malgré le succès massif de son entreprise qui atteignait prétendument les trois cents élèves, il dû transférer son école qu'il transposa à Dakar. Ici, ce n'est pas autant les tracasseries causées par les relais du gouvernement colonial qui nous intéressent mais plutôt la manière dont Mahmûd Bâ a réussi à maintenir d'excellentes conditions malgré le nombre impressionnant d'élèves. Mouhamed Moustapha Kane n'en dénombre pas moins de douze mais l'aide serait venue de toutes les groupes de familles de notables et commerçants ayant un ou plusieurs enfants dans l'école de Mahmûd Bâ ou vivant dans les environs qui supportèrent massivement le projet¹⁷⁷. L'aide fournie servait à éviter le recours à la mendicité ou au travail des élèves, deux éléments faisant partie du fonctionnement d'une école coranique, ce que Mahmûd voulait à tout prix faire disparaître. Elle consistait donc à demander aux familles de donner du bétail ou des récoltes ainsi que payer la *zakât*¹⁷⁸ conformément à la loi musulmane et était redistribuée équitablement en fonction des besoins du Cheikh et des élèves. Un tel soutien peut s'expliquer par la libération de l'enseignement du monopole maraboutique mais

¹⁷⁴Jean-Loup Amselle, «Le wahhabisme à Bamako (1945-1985)», *Canadian Journal of African studies*, 19-2, 1985, p. 345-357 ; Richard L. Warme, «Merchants, Muslims and Wahhabiyya : the elaboration of islamic identity in Sikasso, Mali», *Canadian Journal of African studies*, 26-3, 1992, p. 485-507

¹⁷⁵Mouhamed Moustapha Kane, *op. cit.*, p. 442

¹⁷⁶Nous ne nous attardons pas sur le contenu de l'enseignement de Mahmûd Bâ ici, les apports et techniques de l'enseignement islamique réformé seront abordés dans un autre chapitre

¹⁷⁷Mouhamed Moustapha Kane, *op. cit.*, p. 443

¹⁷⁸Un des cinq piliers de l'islam. La *zakât al-Mâl* est l'aumône obligatoire que doivent payer les musulmans dépassant le *nissâb*, seuil de richesse égal ou supérieur à 85 grammes d'or épargnés sur une année lunaire du calendrier musulman sur lequel la personne concernée doit payer la *zakât* équivalent à 2,5% de cette richesse, permettant de subvenir aux besoins des plus pauvres et de purifier ceux qui ont plus à travers cet acte de foi et de dévouement.

aussi de la pertinence de celui-ci qui, de par son honnêteté et ses résultats, convainc mais aussi par le principe de *kiram*, qui demande d'emboîter le pas et de supporter les idées bienfaites de proches appartenant à la famille ou étant proches de cette famille. Ce dernier point se confirme par la générosité marquée des Soh et Kélé auxquels le lignage de Mahmûd Bâ s'identifiait¹⁷⁹.

L'épisode dakarois fut heurté par trop de problèmes externes à l'enseignement pour qu'il soit considéré comme un échec. C'est la fondation de la médersa à Kayes en 1945 qui continue la propagation des idées wahhabites soutenues par les communautés commerçantes. La position stratégique de la ville, au carrefour de quatre colonies (Soudan français, Mauritanie, Guinée et Sénégal) fut la raison majeure de son attractivité régionale et les conférences données par Mahmûd Bâ demandant le soutien des populations fut reçu par l'association *Jam'iyya tadrîs al-Qur'an wa-mabadi' al-dîn*, «Association pour l'enseignement du Coran et des principes religieux». Portée par de riches commerçants, six à huit d'entre eux auraient participé au financement complet de l'école et l'un aurait même donné le terrain sur laquelle la médersa fut construite¹⁸⁰. Connaissant un succès grandiose avec plus de mille cinq cents élèves en un an et demi, Mahmûd Bâ dû organiser un cursus complet en quatre cycles, sanctionnés à la fin par un certificat d'études primaires. 1949 fut l'année des premiers diplômés, quatre cents¹⁸¹, qui devinrent professeurs à leur tour et furent missionnés par Mahmûd Bâ de prendre en charge cinquante nouvelles médersas fonctionnant sur l'exact même principe. Cet immense réseau se transforma à la fin des années 1940 en une soixantaine d'écoles dans toute l'A.O.F.¹⁸². Durant toute cette décennie, Mahmûd Bâ accompagna ses enseignements de prêches et des conférences dans les diverses localités traversées où il exhortait, convertissait les non-musulmans et les mauvais musulmans à la pratique correcte de l'islam, l'abandon des coutumes et traditions blâmables, la rigueur et la compréhension de la pratique et la pureté islamique, l'appel à se tourner vers le monde arabe et enfin l'éducation et la langue arabo-islamique. Ses actions portèrent leurs fruits puisque les élèves formés et certains nouveaux musulmans entreprirent une vie pieuse, firent le pèlerinage. Il faut enfin ajouter que Mahmûd Bâ bénéficia d'un autre support majeur, celui de l'Association des Peuls du Sénégal via son ami et ancien député sénégalais, Bokar Boydo Ka, qui lui permit de bénéficier de suffisamment de fonds pour construire une mosquée et une nouvelle médersa¹⁸³.

L'identification de ce schéma par Lansiné Kaba, Jean-Loup Amselle et Richard L. Warmis

¹⁷⁹Mouhamed Moustapha Kane, *ibid.*, p. 443-444

¹⁸⁰Mouhamed Moustapha Kane, *ibid.*, p. 446

¹⁸¹Ce sont ces élèves dont nous avons parlé plutôt et que Mahmûd Bâ a tenté d'envoyer poursuivre leurs études supérieures à al-Azhar

¹⁸²Malheureusement, aucune source, carte ou archive trouvée n'indique la location de ces médersas. Il n'est donc pas possible pour le moment d'établir un réseau précis de la chaîne d'écoles *falahiyya* fondée par Mahmûd Bâ

¹⁸³Mouhamed Moustapha Kane, *op. cit.*, p. 450

menant à la propagation du wahhabisme se retrouve dans d'autres exemples comme celui de l'association *Subbanu al-Muslimin* de Bamako. Cette dernière, de par le soutien grandissant qu'elle connaissait au cours des années 1950, recevait de multiples dons de la part des membres. Ces dons étaient bien sûr de l'argent mais aussi des dons en terre et terrain constructible ou même en mosquée directement, ce dernier cas était le don de la mosquée à la cause *Subbanu*. Ces donations de terrains et financements multiples ou individuels concernent les mosquées wahhabites des quartiers de Badialan et Dravela (Bamako), la mosquée du quartier de Sogbela (Kankan), la seconde mosquée de Bouaké et la mosquée de Sikasso¹⁸⁴. La subvention d'al-Hajj Fatogoma Sanogo et de ses fidèles d'une médersa réformiste de Sikasso¹⁸⁵ rentre dans ce même schéma. Cette médersa reçoit également le soutien vocal et l'assistance de professeurs wahhabites dont ceux de *Subbanu al-Muslimin* mettant en avant un réseau de solidarité et de communication entre les '*âlim*' et Cheikhs wahhabites soudanais.

Dans le plus large cadre de l'A.O.F., c'est la figure d'al-Hajj Tiékodo Kamagaté qui reproduit avec le plus de succès cette dynamique. Originaire de la région de Bouaké et appartenant aux Dioulas, son lignage est décrit comme étant impliqué dans le commerce et l'éducation depuis des générations¹⁸⁶. Plus propagandiste que professeur, il prêche dans les villes majeures de Côte d'Ivoire, à Sikasso, Bobo-Dioulasso (Haute-Volta) après son retour des Lieux saints en 1944 où il passa une dizaine d'années. Tiékodo Kamagaté avait la particularité d'être lui-même commerçant avant de s'intéresser à l'éducation et la propagande, il n'eut donc besoin de l'aide que de quelques commerçants afin de mener à bien ses projets. Ainsi il eut recours à l'aide al-Hajj Fatogoma Sanogo et de son frère, al-Hajj Bakaramo, en 1946-47 pour s'allier contre l'imam de la mosquée principale, un Sanogo également, parent des deux frères, et stimuler à travers les leçons et conférences qu'il tint le soir chez différents musulmans qui acceptaient la démarche, qui, de fait, pouvaient se laisser convaincre par l'argumentaire du propagandiste¹⁸⁷. Son influence est particulièrement importante sur les autres musulmans tant il impressionne par son érudition, ainsi, al-Hajj Kabiné Diané, imam de la mosquée de Bouaké et soupçonné de wahhabisme par Beyriès dans son rapport de 1952¹⁸⁸ et Fodé Souleyman, érudit wahhabite à l'origine du système d'écriture N'ko¹⁸⁹, font partie de ses admirateurs.

¹⁸⁴Lansiné Kaba, *op. cit.*, p. 143

¹⁸⁵Lansiné Kaba, «The politics of Quranic education among muslim traders in the Western Sudan : The Subbanu experience», *Canadian Journal of African Studies*, 10-3, 1976, p. 418

¹⁸⁶Lansiné Kaba, *The Wahhabiyya : Islamic reform and politics in French West Africa*, Chicago, Northwestern University Press, 1974, p. 34

¹⁸⁷Lansiné Kaba, *op. cit.*, p. 34-36

¹⁸⁸«Rapport de mission sur la situation de l'islam en AOF (3 avril - 31 juillet 1952)» du Gouverneur de la France d'Outre-Mer en retraite J. Beyriès, p. 88, ANOM, fond Affaires Politiques, 1 AFFPOL 2158. Al-Hajj Kabiné Diané est bien un wahhabite

¹⁸⁹Ce système fut pensé par Fodé Souleyman dans l'objectif d'apporter l'éducation au plus grand nombre de populations malinkés possible en créant une langue et un alphabet propres, permettant de traduire le Coran et les textes religieux dans cette langue de diffuser les idées wahhabites et de libérer les populations musulmanes de l'éducation française.

Ce système d'écriture, créé pour les peuples Malinkés et touchant donc la quasi-totalité de l'A.O.F., notamment le Soudan français, la Guinée, le Sénégal et la Côte d'Ivoire, fut un instrument hautement utile dans la traduction du Coran et des textes religieux en une langue vernaculaire proche des langues malinkés mais aussi dans la transmission des idées wahhabites, l'islam étant une religion reposant fortement sur sa transmission orale en Afrique de l'Ouest. Ainsi, à l'image du système N'Ko, des initiatives du même acabit émergeant des «agents religieux» participent au succès du wahhabisme en A.O.F. : des wahhabites prosélytes comme al-Hajj Kabiné Diané et Mohammed Fodé virent immédiatement l'intérêt d'utiliser les langues vernaculaires de manière à effacer la barrière de l'éducation et de la langue entre les élites et les populations musulmanes. Eux aussi eurent recours aux meetings publics du samedi et dimanche, aux prêches devant l'échoppe d'un commerçant sympathisant ou encore lors de prises de paroles à la mosquée.

Les dynamiques transnationales sont aussi toujours d'actualité. Elles sont entretenues par les '*âlim*' héritiers de Muhammad 'Abdallâh b. Mahmûd al-Madanî Ag Mahmûd Abdullahi et Alfâ Hâshim al-Fûti. Mûsâ Shaddâd est un de ces héritiers. Ancien élève de Cheikh Hammâd al-Ansârî (qui lui est un ancien élève d'Ag Mahmûd Abdullahi), il revient au Mali indépendant au début des années 1960 où il enseigne dans diverses médersas de Bamako et fut même le responsable du curriculum de langue arabe du secondaire¹⁹⁰. Les Cheikhs soudanais, maliens et ouest-africains formés et vivant en Arabie Saoudite continuent leur devoir de *da'wa*. Un des meilleurs exemples est celui de Cheikh 'Umar b. Muhammad Fullâta (1926-1998), ancien élève d'al-Ifriqî. Ayant reçu un enseignement islamique exclusivement ouest-africain, il parle courant le peul (Fullâta référant à son appartenance aux Peuls) et se sert donc de cet avantage pour effectuer ses sermons, prêches et leçons auprès des populations locales. Profondément intégré dans le système éducatif saoudien, il fait partie de la majorité des délégations de *da'wa* envoyées en Afrique de l'Ouest¹⁹¹.

Il y a donc l'entretien d'une activité missionnaire religieuse relativement indépendante des réseaux d'alliances entre «agents religieux» et communautés commerçantes. Le même phénomène existe aussi pour les secondes mais les renseignements les entourant sont plus faibles, du moins, ne dépassent pas le niveau de l'ethnie en termes de précisions. Ainsi, les «Dioulas» sont effectivement perçus comme des propagateurs d'«islam déviant» par les autorités coloniales françaises. Leur mobilité est mise en avant comme la première raison de cette propagation mais d'autres arguments comme celui du déplacement de populations, les déracinant de leur cadre et de les arrachant à leurs racines animistes, ou celui plus indirect de l'attitude trop complaisante de l'administration envers les

¹⁹⁰Chanfi Ahmed, *West African 'Ulamâ' and Salafism in Mecca and Medina : Jawâb al-Ifriqî, the Response of the African*, Leiden, Brill, 2015, p. 44

¹⁹¹Chanfi Ahmed, *op. cit.*, p. 118

musulmans dans leur généralité sont aussi nommés¹⁹². Une nouvelle fois, le Capitaine Cardaire nous offre une introspection détaillée concernant le rôles des communautés commerçantes en annexe d'un rapport sur l'islam en A.O.F. et au Maghreb¹⁹³. Il décrit ces organisations comme de «véritables trusts [...] dont la tête est en Afrique du Nord et qui étend son réseau sur une bonne partie du globe»¹⁹⁴. La centralité de ces réseaux est toujours la famille et ici le lien de sang est d'autant plus fort car l'étude de M. Cardaire se concentre notamment sur une famille, les Akacem. Ces derniers, originaires de Metlili, cercle du Centre-Nord de l'Algérie, se seraient récemment étendus à Gao, Mopti et Tombouctou et vendraient principalement du grain. Toutefois, ce qui rend cette famille suspecte aux yeux de l'administrateur sont la vente de poste-radios à Tombouctou qui «ne saurait justifier l'installation d'un établissement commercial» ni d'une boutique prêtée par un ami de la famille dans la même ville «où l'on ne vend et n'achète rien»¹⁹⁵. A ces doutes s'ajoutent les fortes influences de la *Jam'iyya al-'Ulamâ' al-Muslimin al-Jazâ'iriyyîn*¹⁹⁶, qui a entre autre inspirée Cheikh Touré et d'autres étudiants sénégalais à fonder l'U.C.M. (Union Culturelle Musulmane, association fondée en novembre 1953 et regroupant un grand nombre de wahhabites), sur la famille des Akacem où plusieurs membres sont apparemment partisans ou supporters. Ainsi, à travers les voyages entre le Soudan français et l'Algérie et les postes-radios, les Akacem, notamment le troisième fils, Abdelaziz, accompagnés de leurs amis et autres connaissances seraient des agents de propagande diffusant les idées réformistes qui trouveraient dans les trois villes soudanaises un certain écho.

Enfin, les Akacem ne travailleraient pas seuls au Soudan français puisque d'autres familles feraient partie de leur négoce via des liens matrimoniaux ou de simple accords commerciaux. Six familles sont dénombrées : les Moulay Sadek Touami, les Fiakheir, les Larroui, les Moulay Taleb, les Dahman Dahaj et les Amar Taleb. Ce réseau de sept familles couvre un territoire immense partant de l'Algérie et s'étendant dans une grande partie de l'A.O.F. (Soudan français, Sénégal, Niger) mais aussi en A.O.B. (Afrique Occidentale Britannique) avec le Nigeria et enfin au Maroc et en Tunisie. Un des exemples les plus probants de propagande est celui effectué au Soudan français où les camionneurs s'arrêtent dans les villes et villages et diffusent, à travers les postes-radios, des messages à caractère religieux et réformiste ; des professeurs musulmans ont été surpris en train d'écouter ces messages

¹⁹² Procès verbal de la Conférence inter-territoriale sur les principaux problèmes musulmans à destination de M. Charpentier, ANOM, fond Affaires Politiques, 1 AFFPOL 2261, p. 20-21 ; Note «Manifestation actuelles du panarabisme dans certains Territoires d'Outre-Mer» de la Direction des Affaires Politiques, 2ème Bureau, 1956, ANOM, fond Affaires Politiques, 1 AFFPOL 2182, p. 1

¹⁹³ «Les chaînes commerciales sahariennes», fiche n°2, rapport du Capitaine Cardaire, 1956, 9 p., ANOM, fond Affaires Politiques, 1 AFFPOL 2261

¹⁹⁴ «Les chaînes commerciales sahariennes», *ibid.*, p. 1

¹⁹⁵ «Les chaînes commerciales sahariennes», *ibid.*, p. 3

¹⁹⁶ L'Association des 'Ulamâ' Musulmans Algériens fondée en 1931 par Abdelhamid Ibn Badîs se positionnant religieusement sur les préceptes réformistes développés par Rashîd Ridâ et de Mohammed Abduh. Dans le cadre de cette étude c'est l'aspect réformiste dénonçant les marabouts et leurs collusions avec le colonialisme qui nous intéresse.

autour des camions¹⁹⁷.

En s'intéressant à quelques unes des principales figures religieuses et commerçantes du wahhabisme au Soudan français et A.O.F., l'on remarque que ces musulmans intermédiaires, ces «agents religieux» jouent un rôle de relais et d'enracinement de la doctrine essentiel grâce à leurs grands réseaux relationnels et à la propagande à laquelle ils s'adonnent. Ces figures à mi-chemin entre les 'âlim' érudits et les simples convertis mettent en évidence les connexions inter-régionales et transnationales faisant ressortir le canevas qu'ils brodent. Enfin, nous ne pouvons qu'insister sur les avantages immenses que sont leur mobilité et leur usage des langues vernaculaires permettant d'atteindre le plus grand nombre de populations possibles.

B – Le wahhabisme au Mali de Modibo Keita : les réminiscences du régime colonial

Avant d'aborder l'objet wahhabite au Mali, il est nécessaire de s'attarder quelque peu sur le contexte menant à l'indépendance. Le vote de la loi-cadre par l'Assemblée Nationale le 23 juin 1956 engage les colonies vers l'autonomie et l'indépendance¹⁹⁸. Pour le Soudan français, la fin des années 1950, plus précisément avec le renouvellement des Assemblées territoriales du 31 mars 1957 consacrant la victoire écrasante de l'U.S.-R.D.A. qui rafle cinquante-sept sièges et où son rival, le P.S.P. (Parti Progressiste Soudanais), n'en remporte que six¹⁹⁹, voit le processus s'accélérer et l'indépendance sembler proche. L'U.S.-R.D.A., mené par Mamadou Konaté qui en est le président et Modibo Keita le secrétaire général, en vainquant le P.S.P., parti soutenu par le pouvoir colonial par défaut²⁰⁰, incarne définitivement l'image du parti des aspirations africaines et nationales, du parti de l'indépendance. La très courte expérience de la Fédération du Mali, fusion des colonies sénégalaise et soudanaise²⁰¹, proposée le 30 décembre 1958 et officialisée par l'Assemblée constituante fédérale du 14 au 17 janvier 1959, sous causes de désaccords profonds entre Léopold Sédar Senghor et Modibo

¹⁹⁷«Les chaînes commerciales sahariennes», *op. cit.*, p. 5

¹⁹⁸Chacune des huit colonies est dotée d'un Conseil de gouvernement dont les ministres sont nommés par les Assemblées territoriales, une pour chaque colonie, qui elles sont élues au suffrage universel. L'autonomisation progressive des cadres politiques et administratifs, conséquence de cette loi, récompense les élans nationalistes et signe les premières lueurs de l'indépendance.

¹⁹⁹Pierre Boilley, *Les Touaregs Kel Adagh. Dépendances et révoltes : du Soudan français au Mali contemporain*, Paris, Karthala, 2012, p. 279

²⁰⁰Afin de ne pas rentrer trop profondément dans l'histoire politique malienne, nous nous contenterons de souligner que les adhérents et supporters du P.S.P. correspondaient la frange la moins radicale et la plus représentative un éventail social plus élevé à l'instar des chefs de canton ce qui fit du parti un choix par défaut pour la France coloniale.

²⁰¹La Fédération du Mali devait normalement réunir le Sénégal, le Soudan français, la Haute-Volta et le Dahomey mais les deux derniers se rétractèrent et rejoignirent l'Entente composée avec la Côte d'Ivoire et le Niger dans une organisation inter-nationale et non fédéraliste.

Keita notamment sur la question de la nature de la Fédération entre État fédéral et État unitaire font échouer la tentative sénégalaise²⁰². La proclamation de l'indépendance du Soudan français le 22 septembre 1960 fait naître le Mali et enterre définitivement la Fédération. Modibo Keita se retrouve à la tête du pays et de l'U.S.-R.D.A., seul parti impactant la vie politique malienne, et déploie son projet socialiste.

Le premier point majeur à noter est que le Mali est désormais un pays très majoritairement musulman puisqu'en 1960, entre 70% et 80% de la population est estimée musulmane où la *Tijâniyya* domine, suivie de la *Qâdiriyya*²⁰³. L'islam est donc la première ressource politique dans un pays à présent indépendant, pourtant le pays est dirigée dans une logique toute autre : le pragmatisme, le sécularisme, la ligne socialiste menée sur tous les fronts²⁰⁴ et la tolérance religieuse envers tous. Le projet socialiste encadre tous les aspects de la vie malienne et n'a qu'une direction, créer l'Homme malien «décolonisé psychologiquement» par l'épanouissement de sa condition matérielle et morale lui-même dirigé par une vision hautement pragmatique à la poursuite de la «modernisation». Cet aspect pragmatique est très important, Modibo Keita est un musulman mais n'est pas un pratiquant, il n'aborde alors l'islam que par le prisme du pragmatisme politique et social. Ainsi il perpétue la logique et la gestion françaises de l'islam au Mali et, paradoxalement, dans un pays à 80% musulman, l'islam qui fait corps avec l'espace social n'est que faiblement présent dans l'appareil étatique et n'a aucune valeur juridique. Le wahhabisme, sous sa forme la plus visible, voit ses revendications exprimées à travers l'U.C.M. mais sous prétexte d'un comportement déstabilisant le pays, l'association est dissoute par le gouvernement et ne sera autorisée à nouveau qu'en 1968 après le putsch de Moussa Traoré. Le wahhabisme est donc refoulé au même stade que son état colonial, il compose la frange très minoritaire de la majorité religieuse et sa propagation continue d'être une propagation «par le bas».

La géographie wahhabite à l'aube de l'indépendance ressemble à ceci : la doctrine a suivi les routes majeures et les chemins de fer reliant les villes maliennes et reliant ces dernières aux grandes villes ouest-africaines. L'axe principal Ouest-Est traverse les villes de Dakar, Kayes, Kita, Bamako, Ségou, San, Djenné, Mopti. La Guinée est reliée au Mali par les villes de Konakry, Kindia, Kankan et Siguiry qui rejoignent l'axe Ouest-Est à Bamako. La Côte d'Ivoire possède deux axes qui rejoignent

²⁰²Pour une histoire en détails de la Fédération du Mali voir Christian Valantin, *Trente ans de vie politique avec Léopold Sédar Senghor*, Paris, Belin, 2016, 208 p.

²⁰³Andrew F. Clark, «Imperialism, Independence and Islam in Senegal and Mali», *Africa Today*, 46-3/4, 1999, p. 159-160

²⁰⁴Dans le même but d'éviter trop de détails, nous renvoyons cet aspect aux articles suivants : Francis G. Snyder, «The political thought of Modibo Keita», *The Journal of Modern African Studies*, 5-1, 1967, p. 79-106 ; Manon Touron, «Le Mali, 1960-1968. Exporter la Guerre Froide dans le pré-carré français», *Bulletin de l'Institut Pierre Renouvin*, 45-1, 2017, p. 83-95

le Mali, un passant par Abidjan, Daloa, Man et rejoignant la ville de Bougouni au centre-Mali et le second partant également d'Abidjan et passant par Bouaké et rejoignant Bobo-Dioulasso (Haute-Volta) qui elle sert de lien entre le Mali, la Haute-Volta et le Niger en reliant Niamey (Niger), Ougadougou (Haute-Volta) et Sikasso (Mali)²⁰⁵. Le wahhabisme est encore très dépendant de son attache aux villes pour la simple raison que sa base n'a pas évolué. Cette dernière, toujours composée d' *'âlim'* et de commerçants, préfère les centres urbains où la base se trouve déjà et où les jeunes désabusés forment le futur contingent. Les villages, qui ont conservé leur résistance aux tentatives wahhabites, sont à présent élevés par le gouvernement au rang d'avenir du pays à travers l'image du paysan malien, homme incarnant toutes les valeurs requises à l'accomplissement du projet socialiste. Le gouvernement malien, composé d'élites formées dans les écoles françaises ou même en France, prend soin de conserver le *statu quo* que son prédécesseur maniait avec soin. Ainsi, les élites politiques et religieuses sanctionnent unanimement les adoptions ou rejets de telle personne permettant de rejeter sur le bas côté n'importe quelle personnalité politique ou religieuse qui ne serait approuvée par l'un ou l'autre. La non-ingérence religieuse auprès des confréries est de mise de manière à ne pas contrarier l'élite musulmane ou les populations ; d'ailleurs, l'islam «traditionnel», ses variantes locales et régionales sont fortement encouragées, tout comme les pèlerinages régionaux. Le gouvernement fait preuve de précaution en conservant la séparation de l'éducation séculaire et l'éducation islamique et la langue arabe est aussi conservée dans le cursus public. Malgré son visage bienveillant, le gouvernement malien, grâce à ces manœuvres, tente de faire de l'islam un sujet omniprésent mais inoffensif par sa sécularisation. La décision de nationaliser les médersas et les transformer en écoles franco-arabes²⁰⁶ est un point fort de ce programme.

Enfin, la politique économique entrave grandement la base commerçante du wahhabisme malien. En effet, la «décolonisation psychologique» prend la forme d'une chasse aux gens aisés, aux vies tranquilles où Modibo Keita appelle à la destruction du «complexe de l'indifférence, de la vie facile»²⁰⁷. Le but est de s'attaquer aux commerçants, aux petits et grands business de sorte à réduire leurs revenus et les ajuster aux réalités économiques de la majorité malienne à la poursuite d'un égalitarisme rêvé. Le gouvernement coupe tout commerce avec le Sénégal et abandonne la convertibilité de sa monnaie causant un brûlant mécontentement des classes commerçantes qui est reçu par une répression sans failles et une série d'emprisonnements²⁰⁸.

²⁰⁵Lansiné Kaba, *op. cit.*, p. 23

²⁰⁶Louis Brenner, *Controlling knowledge. Religion, Power and Schooling in a West African Muslim Society*, Londres, Hurst & Company, 2000, p. 170-171

²⁰⁷Francis G. Snyder, *op. cit.*, p. 87-88. Extrait du journal *L'Essor*, 19 avril 1965, Discours du président Modibo Keita au Comité directeur de l'Union Panafricaine des Journalistes du 13 avril 1965

²⁰⁸Louis Brenner, *ibid.*, p. 171

En s'écartant un temps du wahhabisme et de ses acteurs en tant que tels, nous avons pu dresser le tableau dans lequel la doctrine joue désormais. Les couleurs peuvent effectivement sembler sombre dans un premier temps, mais la politique répressive menée par le gouvernement malien sur le wahhabisme, et plus largement l'utilisation que subit l'islam, renversent rapidement la tendance en faveur d'une recrudescence du phénomène religieux.

L'aspect le plus éclatant est celui de l'éducation islamique. Une fois passée sous contrôle étatique, ce dernier promeut, en octobre 1962, une réforme de l'éducation réorganisant les cycles d'études et promettant la scolarisation quasi totale du pays en dix ans²⁰⁹. La déception d'une grande partie du public musulman suite à la nationalisation des médersas provoque une explosion des médersas privées. Cette déception vient de plusieurs facteurs généraux :

- Les médersas publiques sont mal financées par l'État, c'est donc aux familles d'en supporter le principal du coût ce qui frustre d'autant plus ces dernières que les résultats et débouchés sont maigres.
- La formation islamique proposée dans ces écoles franco-arabes sont risibles et éloignent les musulmans les plus sérieux dont les plus nombreux sont des wahhabites, très attentifs au respect de la pratique, des mœurs et du style de vie.
- La gestion gouvernementale de l'éducation islamique rappelle vivement la gestion française mais aussi son discours où la méfiance est de règle face à des écoles supposément vectrices d'un islam dangereux pour la stabilité de l'islam malien et du pays.

Dès lors, les réseaux privés et informels s'activent reposant particulièrement sur les '*âlim*' wahhabites. Un exemple est celui de Cheikhna Ahmed Yattabaré, venu de Côte d'Ivoire suite à la *wahhabiyya-kélé* de mai 1957 à Bamako, qui s'est donné comme objectif d'aider à financer la reconstruction de médersas wahhabites détruites puis à assister, grâce à ses connaissances, les cours donnés tout en continuant de financer ou trouver les financements au Mali²¹⁰. Mahmûd Bâ continue, lui, sa mission éducatrice et bien qu'il ne soit pas établi que ses motivations aient été exacerbées par les décisions gouvernementales maliennes, le nombre de médersas et de mosquées qu'il fonde grâce aux soutiens saoudiens et arabes augmente toujours et encore : soixante-neuf médersas et quatre-vingt-une

²⁰⁹Louis Dallier, Ambassadeur de France au Mali à son excellence, Monsieur Maurice Sschumann, ministre des Affaires Étrangères, «La jeunesse malienne et la rentrée scolaire 1969-1970», 18 novembre 1969, p. 1-2, CADN, fond Mission de Coopération et d'Action Culturelle, Bamako, 64PO/1/498. Cet objectif n'a évidemment pas été atteint. En 1962, environ 19,6% de la population serait scolarisé et en 1968, soit six ans après, ce chiffre n'a grimpé qu'à 22,4%, le nombre de classe aurait doublé, de 2143 à 4307, mais les principaux problèmes viennent du corps enseignant mal formé et maltraité ainsi que de la faiblesse des résultats du système réformé.

²¹⁰Ferdaous Bouhleb Hardy, «Les médersas au Mali : réforme, insertion et transnationalisation du savoir islamique», *Politique étrangère*, 75-4, 2010, p. 822-823

mosquées sont fondées en Afrique de l'Ouest²¹¹.

L'impact des financements saoudiens est largement stimulé par la politique de Modibo Keita, aussi bien comme conséquence directe que comme demandes émanant des connexions wahhabites privées. En effet, Modibo Keita, de par sa ligne pragmatique, fait appel à tous les financements possibles provenant d'une alliance religieuse bien qu'ils ne serviront qu'au plan de développement économique du pays. Dans le cadre de ces accords, l'Arabie Saoudite en profite largement pour investir en même temps dans l'éducation islamique privée, la construction de mosquées et d'hôpitaux. De plus l'Arabie Saoudite n'hésite pas à abreuver les communautés musulmanes de prêts du fait de l'existence de liens avec des contacts saoudiens de confiance, ce que les wahhabites maliens ont depuis trois décennies²¹². Les années 1960 correspondent à la mise en place par l'Arabie Saoudite de la *al-tadâmun al-islâmî*, «la solidarité islamique», à grande échelle avec l'Afrique de l'Ouest où les Saoud se donnent le rôle de missionnaires devant sauver l'islam et les musulmans des confréries, de l'influence égyptienne et de les mener dans le droit chemin, celui du wahhabisme. C'est surtout à travers l'Université Islamique de Médine, fondée le 25 mars 1961, que cette aide se concrétise au sujet de l'éducation islamique malienne. La dimension propagandiste de l'établissement est son dénominateur principal, le premier point de sa charte énonce clairement vouloir : «*spread in the world the eternal message of Islam through da'wa, university education and doctoral studies*»²¹³. Des missionnaires, *dâ'î*, sont envoyés chaque année dans toute l'Afrique et c'est en 1965 qu'une mission saoudienne arrive en Afrique de l'Ouest. Elle est menée par Cheikh Mohammed al-Amîn al-Jakanî i-Shinqîfî Ab Wuld Ukhtûr (1907-1973), wahhabite mauritanien, protégé d'al-Ifriqî²¹⁴. Ab Wuld Ukhtûr est un des fondateurs de la *Rabitat al-Alâm al-Islâmî* (la Ligue Islamique Mondiale, fondée le 18 mai 1962 à La Mecque) et c'est en coopération avec cette dernière que l'Université envoie ses missionnaires. De cette mission, le Mali ressorti comme le pays où le wahhabisme était entre de bonnes mains et progressait de manière satisfaisante. La délégation saoudienne rencontra les deux associations majeures responsables de la représentation wahhabite malienne, la *Jam'iyya Ittihâd al-Thaqâfa al-Islâmiyya* (nom arabe de l'U.C.M.) et la *Jam'iyya Tanzîm al-Thaqâfa al-Islâmiyya* («Association pour la Promotion de la Culture Islamique»)²¹⁵, et fut impressionnée par l'usage en leurs seins d'ouvrages salafis pour

²¹¹Mouhamed Moustapha Kane, *op. cit.*, p. 462. Le Sénégal remporte la palme haut la main avec trente-et-une médersas et quarante-neuf mosquées, la Mauritanie suit avec trente médersas, puis le Mali avec cinq médersas et douze mosquées puis la Guinée avec trois médersas et trente mosquées.

²¹²Louis Brenner, *op. cit.*, p. 199 ; Andrew F. Clark, *op. cit.*, p. 160

²¹³Chanfi Ahmed, *op. cit.*, p. 136

²¹⁴Al-Ifriqî choisi personnellement et nommé Ab Wûld Ukhtûr comme professeur à la *Ma'had al-Riyâd al-Ilmî*, «L'Institut des Sciences Religieuses Islamiques de Riyad», lors de sa création en 1951. Chanfi Ahmed, *ibid.*, p. 124

²¹⁵Cette deuxième association est une inconnue dans le paysage wahhabite malien que j'ai eu l'occasion de croiser. Le travail de Chanfi Ahmed est le seul mentionnant cette association que je dois tristement avouer n'avoir jamais entendu parler autre part. Les archives nationales de Dakar et de Bamako renferment peut-être des informations relatives à cette association wahhabite malienne.

l'enseignement des *hadith*, du *tasfîr* (l'exégèse du Coran) et de l'*'aqîda*²¹⁶. Ces livres étaient, par ailleurs, les mêmes que ceux utilisés à l'Université de Médine et faisaient partie des fournitures scolaires envoyés en Afrique de l'Ouest dans le cadre de la *al-tadâmun al-islâmî*. Nous pouvons également mentionner le Centre Islamique Africain, *al-Markaz al-Islâmî al-Ifrîqî*, fondé à Omdurman (Soudan) en 1967 et ayant pour but de décoloniser les esprits africains de la propagande européenne coloniale afin de réunir Africains et Arabes. L'impact de ce Centre est négligeable pour la période étudiée mais est bien reçu au Mali qui reçoit son aide pour la promotion de la langue arabe et de l'éducation islamique²¹⁷.

Dernièrement, la décennie 1960 voit un phénomène s'installer plus durablement, celui du développement de l'islam puritain dans les sociétés agricoles. Communément admis comme un territoire d'islamisation de surface, la campagne semblerait être touchée à son tour par ce «nouvel» islam. Un cas majeur au Mali, se trouve à Gao et ses alentours et plus précisément chez les Songhay de Gao²¹⁸. Bien qu'en contact avec l'islam depuis au moins neuf siècles et vivant dans une région favorisant les deux modes de vie, nomade et sédentaire, faisant cohabiter Songhay, Touaregs, Peuls et Maures, les Songhay semblent toutefois avoir conservé leurs approches et pratiques de l'islam sans être influencés par les populations nomades bien plus touchées par le wahhabisme. Le contact avec les idées réformistes dans un premier temps puis wahhabites secondairement ne dévie pas du mécanisme précédemment décrit : le contact prolongé avec d'autres populations musulmanes lors des migrations Songhay en période saisonnière et la popularisation du pèlerinage ainsi que des études en Arabie Saoudite. Les mouvements saisonniers des Songhay les mènent au Ghana où les majorités religieuses sont le christianisme et l'animisme, de fait, l'islam devient la bouée identitaire pour les communautés musulmanes insulaires. A ces deux facteurs s'ajoutent celui de la mobilisation d'une partie des Songhay déjà gagnée par les idées wahhabites. Puisant leurs inspirations dans les écrits de Ahmed ibn Hanbal, Ahmed ibn Taymiyya et Mohammed ibn 'Abd al-Wahhab, ils fondèrent l'association *Jam'iyya Ansar al-Sunna*, la Communauté des Aides de la Sunna. Seydou Idrissa et son bras droit Abou 'Amra Sa'îd Ibn Idris étaient à sa tête. D'abord rejetée par les réformistes modérés de Gao, l'association gagna en popularité en réponse à la politique oppressive de Modibo Keita envers l'islam réformiste mais aussi en réponse aux décisions économiques déstructurant les communautés et familles paysannes, le wahhabisme étant construit sur des bases morales et des pratiques rappelant à la sobriété de l'islam originel et apportant un mode de vie associatif, d'entraide.

²¹⁶L'*'aqîda* désigne la profession de foi ainsi que les articles de foi, au nombre de six dans le sunnisme. Ici, sa signification peut presque s'apparenter au fait d'appartenir à une école de pensée, *madhhab*, le wahhabisme dans ce cas donc.

²¹⁷John Hunwick, *op. cit.*, p. 244

²¹⁸Ronald W. Niezen, «The 'Community of Helpers of the Sunnah' : Islamic reform among the Songhay of Gao (Mali)», *Africa : Journal of the International African Institute*, 60-3, 1990, p. 399-424

L'absence d'archives ou d'autres travaux examinant ce phénomène entravent sa poursuite et son développement sur la période étudiée. Toutefois, ce phénomène semble ne se réaliser plus visiblement qu'à partir de l'indépendance et d'autant plus après la chute de Modibo Keita où le nouveau régime militaire instrumentalisa l'islam en l'élevant comme un des fondements de l'identité malienne ce qui autorisa les wahhabites et autres musulmans réformistes à se manifester plus librement²¹⁹.

Le wahhabisme s'étend donc au Mali et en Afrique de l'Ouest de manière particulièrement continue. Ses mécanismes de propagations restent les mêmes où seules les échelles s'agrandissent progressivement. La doctrine progresse sans pour autant devenir ne serait-ce qu'une minorité importante, l'absence de statistiques ne permet malheureusement pas d'établir l'évolution numérique des wahhabites. Nous pouvons néanmoins conclure que les premières générations wahhabites transmettent aux générations suivantes la doctrine et à celles-ci s'ajoutent les musulmans se convertissant que cela soit du fait de leurs professions, de leurs contacts ou de paramètres plus personnels comme les changements de conviction et enfin du fait du contexte qui n'évolue que peu entre la période coloniale et la présidence de Modibo Keita quant à la question de l'islam et de sa gestion.

II – Le monde associatif islamique au Mali et en Afrique de l'Ouest : l'exemple de l'Union Culturelle Musulmane et de sa «wahhabisation»

Plusieurs fois à présent l'acronyme U.C.M. a été employé et non sans raison. Fondée à la suite du retour de Cheikh Touré et de quelques uns de ses amis²²⁰ d'Algérie en novembre 1953 où ils avaient étudié à l'Institut Ben Badis sous les conseils de Cheikh Abdelhatif al-Kantri, représentant à Alger de l'Association des '*Ulamâ*' Algériens, l'association se révèle rapidement être le point d'ancrage principal du wahhabisme en Afrique de l'Ouest. Son réformisme plus souple des premiers instants laisse peu à peu place à l'impatience, la colère se traduisant en revendications religieuses et sociales fermes. Son premier congrès fédéral du 22 au 25 décembre 1957 aboutit à la création d'antennes au Soudan français, en Côte d'Ivoire et en Guinée. Plus qu'une extension physique, les

²¹⁹L'islam n'est pas libre pour autant, il reste un instrument à la solde du régime militaire, l'U.C.M. qui est ré-autorisée en décembre 1968 est de nouveau interdite en 1971.

²²⁰Sam Serigue M'Baye et Diaour N'Diay ont étudié avec Cheikh Touré à l'Institut Ben Badis. Mohammed Dia y étudia également mais ne rentra pas quand les autres le firent. Enfin, M'Bake Saliou et Ali Diouf seraient rapidement retournés à Dakar et auraient peut-être aidé à la fondation de l'U.C.M.. Note «Renseignements», ANOM, fond Affaires Politiques, 1 AFFPOL 2256, p. 1-2

antennes ouest-africaines de l'U.C.M. signifient la pénétration et le succès des idées qu'elle promeut parmi les communautés musulmanes. C'est donc à travers l'exemple de l'U.C.M. que nous allons nous plonger dans le monde associatif wahhabite.

A - De l'ambiguïté à l'affirmation d'une place de leader, la construction de l'Union Culturelle Musulmane

Quatre années séparent la création de l'U.C.M. de son extension en A.O.F. lui permettant d'affirmer son statut d'association majeure, de poursuivre et pousser encore plus loin les buts qu'elle énonça à sa création. Son existence, naturellement conflictuelle avec celle de l'empire colonial français et les représentants de l'islam «traditionnel», est d'abord teinté de prudence et de bonne volonté, la menace de l'interdiction et de la persécution planant au-dessus de la jeune association. Son affermissement concorde avec les derniers moments de l'A.O.F. qui résiste et lutte jusqu'au bout contre l'association via le Bureau des Affaires Musulmanes. Son combat séduit enfin une partie non-négligeable des populations musulmanes qui se joint à elle ce qui permet à l'U.C.M. d'user de cette nouvelle force aussi bien contre l'islam «traditionnel» que plus subtilement dans un discours inclusif envers ceux qui n'auraient pas encore franchi le pas.

Pour relater cette construction, c'est sur son journal que nous nous baserons. Publié mensuellement de décembre 1953 à juillet 1958 (période dans laquelle des coupures importantes arrivent pour diverses causes réduites à des problèmes d'imprimerie, des tracasseries financières et administratives par l'U.C.M.) puis de nouveau en 1962 avant d'être interdit, *Le Réveil Islamique* est la vitrine de l'association. Ses membres et ses sympathisants distingués s'y expriment sur divers sujets ayant tous pour dénominateur commun l'islam : son histoire, sa pratique, ses lois, son rapport aux femmes et aux diverses grandes étapes de la vie, sa gestion par la France, sa place dans le monde et face aux autres religions monothéistes et sa célébration sont les principaux exemples.

La relation qu'entretient l'U.C.M. avec la France est assez floue durant les premiers mois. Bien que fondamentalement opposée au colonialisme et l'impérialisme français, l'esprit, les valeurs et le modèle de progrès que représente la France sont célébrés. Deux France existent pour l'U.C.M., celles des Lumières et des valeurs démocratiques et celle des administrateurs coloniaux responsables de tous les malheurs musulmans. Les deux premiers numéros de l'année 1954 montrent clairement l'attachement et les espoirs placés envers la France. L'on peut lire dans l'éditorial de janvier :

«nous avons créé notre journal pour qu'il témoigne notre volonté de servir notre religion, notre chère Afrique

et la France bienfaitrice» ou encore « Nul n'ignore que la France ne s'est jamais opposée au désir de ses fils musulmans d'Outre-Mer et qu'elle ne leur a jamais fait de difficultés pouvant entraver la connaissance ou les pratiques de leur religion»²²¹.

Ce balancement entre admiration et naïveté (ou peur, la réponse n'est pas évidente) est même accompagné par le désir de s'unir avec la France dans le projet islamique de l'U.C.M. :

«Il appartient à la jeunesse actuelle et aux forces vives du pays de rechercher avec la France la réalisation d'un idéal commun dans la spiritualité, la solidarité sociale et la dignité en dehors peut-être des formations religieuses différentes»²²².

Ce passage, que l'on peut lire dans le numéro de mars, est la reproduction du discours de Ly Ciré, président de l'A.M.E.A. (Association Musulmane des Étudiants d'Afrique) que l'U.C.M. approuve et soutient. Cette pensée surréaliste incarne peut-être le plus fidèlement le positionnement de l'association qui voit, dans son colonisateur, un pays néanmoins capable de partager et unir ses forces dans un projet commun visant à l'épanouissement des deux parties.

Cet espoir fou prend fin six mois plus tard, en mai 1954, avec l'article «Réflexions sur la question arabe» abordant les sujets de l'enseignement de la langue arabe dans les écoles ainsi que les plus larges et «inévitables» contacts entre les musulmans ouest-africains et le monde arabe. La critique est toutefois en demi-teinte mais la France à travers l'administration française est dénoncée comme une partie du problème alors que jusqu'ici les marabouts, vils et exploitant l'ignorance de la masse, étaient désignés comme seuls coupables. Progressivement et toujours par le billet du sujet de l'enseignement de la langue arabe, *Le Réveil Islamique* va s'attaquer de plus en plus directement à cette France des administrateurs coloniaux ainsi que celle des catholiques tout en ignorant petit à petit la France des valeurs et de la démocratie, cette dernière étant trop en conflit avec la réalité ouest-africaine. La politique musulmane française excède l'U.C.M. qui ne peut faire aboutir ses revendications, le Bureau des Affaires Musulmanes est dénoncé dans la foulée et sa suppression est activement recherchée, son existence n'étant que trop bien comprise du fait de l'absence d'équivalent catholique. Ce basculement se concentra désormais sur les avancées que réussissait l'association et sur les revendications qu'elle émettait, la plus importante étant l'abrogation de l'arrêté n° 2541 du 20 août 1945 décrétant que toute école arabo-islamique devait obtenir de l'administration une autorisation après justification de la

²²¹Journal «Le Réveil Islamique», janvier 1954, ANOM, fond Ministère des Colonies, section Outre-Mer, BIB SOMPOM B284 1954 à 1958, p. 1

²²²Journal «Le Réveil Islamique», mars 1954, ANOM, fond Ministère des Colonies, section Outre-Mer, BIB SOMPOM B284 1954 à 1958, p. 1 et p. 6

demande par les concernés.

Ainsi, les précédentes créations de médersas dans le quartier de Fith-Mith, Santiba et dans la rue 10 (Dakar) début 1954 sont grandement célébrées. Le soutien de quatre notables et de l'imam de la mosquée du quartier de Fith-Mith est applaudi et les cinq sont élevés au rang de membres d'honneur²²³. Chaque institut ou médersa ouverts font l'objet d'un intense soutien et propagande où les diverses oppositions que posent l'administration française et *l'establishment* islamique servent à justifier la droiture du combat de l'U.C.M. et la nécessité de la soutenir. L'exemple phare est l'Institut Islamique de Touba, ville dominée par la *Murîdiyya* dirigée par la famille M'Backé. Les troubles s'agitent quand un M'Backé, Cheikh Amadou, cherche à créer l'Institut. Il rencontre l'opposition de sa famille et de l'administration française ce à quoi l'U.C.M. rétorque le droit à l'enseignement libre et l'absence totale de soutien financier de l'administration alors que cette dernière aurait déjà dépensée deux cents millions de francs pour les institutions catholiques²²⁴.

De la même manière, le journal célèbre les divers congrès et rencontres à l'instar de l'Union des Associations Culturelles Musulmanes (organisme réunissant toutes les associations musulmanes sénégalaises puis ouest-africaines après 1957 créé par l'U.C.M. en mai 1954), la Rencontre de la jeunesse rurale (Kaolack, Sénégal, les 13 et 14 novembre 1954) le Congrès Islamique de 1955 proposée par les Frères Musulmans et se tenant à La Mecque le dernier jour du pèlerinage, il est toutefois décommandé par l'Arabie Saoudite à la dernière minute ce qui fut grandement regretté par la majorité des participants²²⁵ ou encore le premier Congrès Fédéral de l'U.C.M. ainsi que les multiples meetings et conférences comme la Grande réunion d'information et de propagande islamique tenue le 7 juin 1954 à Dakar. Ces événements sont l'occasion de mettre en valeur l'action de l'U.C.M. et le bien fondé de celle-ci mais aussi d'étendre son influence (l'U.C.M. est invitée au Congrès Islamique de 1955 !), de trouver de nouveaux alliés (l'A.M.E.A. et le R.D.A. sont les premiers à soutenir l'association) et de convaincre les cercles musulmans proches des adhérents. Bien qu'elle répète maintes fois ne vouloir être affiliée à aucun parti politique, l'U.C.M. se dit prête à soutenir tout parti ou organisation politique qui permettrait de mener à bien ses projets. C'est cet opportunisme qui lui accorde, en partie, les faveurs et soutien du R.D.A. permettant à une association se présentant comme purement religieuse d'avoir une place et un poids dans l'arène politique.

²²³Journal «Le Réveil Islamique», janvier 1954, ANOM, fond Ministère des Colonies, section Outre-Mer, BIB SOMPOM B284 1954 à 1958, p. 7. Les notables sont : al-Hajj N'Diaka Diagne, al-Hajj Bira Wade N'Diaye, al-Hajj Bocar Gaye et al-Hajj Amadou Seck, l'imam est Aly Seye. Il est intéressant de remarquer que les quatre notables ont tous effectués le pèlerinage et financent la création de médersas ce qui nous donne ici un exemple parfait du notable musulman réformé ou wahhabite

²²⁴Journal «Le Réveil Islamique», juin 1956, ANOM, fond Ministère des Colonies, section Outre-Mer, BIB SOMPOM B284 1954 à 1958, p. 4-5

²²⁵«Rapport du chef de bataillon Cardaire, Commissaire du gouvernement au pèlerinage de 1955» à Monsieur le gouverneur général, Haut-Commissaire de la République Afrique Occidentale Française, 2 septembre 1955, fiche n° 4, p. 6, ANOM, fond Affaires Politiques, 1 AFFPOL 2226

Enfin, l'U.C.M. fait en sorte d'être représentée par une délégation à chaque fête religieuse majeure ou mineure dans les quatre colonies où elle a ses branches provoquant parfois des émules et réactions violentes mais conquérant aussi le cœur d'une partie des musulmans.

Le journal possédant un certain nombre de rubriques destinées à l'éducation religieuse des lecteurs, sa prise de position en matière doctrinale suit le même chemin de libération progressive que celui concernant la France. L'article «'Ibâdât»²²⁶ du numéro de janvier 1954 affirme que l'U.C.M. suit la *madhhab* malékite. Cette affirmation peut sembler étrange tant l'U.C.M. s'en prend déjà aux confréries et montre une abnégation particulièrement marquée et répétée appelant à ne suivre que le Prophète et ses compagnons, argument premier du salafisme. D'ailleurs, les divers sujets islamiques abordés (la prière, le jeûne du mois de Ramadan, le rôle de l'homme et de la femme dans la famille, les pratiques rituelles, le mariage...) servent tous à mettre en avant une pratique salafiste de l'islam sunnite demandant l'observation de la pureté originelle de la pratique, la nécessité des œuvres surrogatoires, la condamnation et l'interdiction des innovations blâmables (*bid'a*), la dénonciation des pratiques coutumières appliquées aux rituels notamment le mariage, l'obligation de mener une vie pieuse et honnête tout en accusant et corrigeant ceux qui égarent et qui s'égarent, l'interdiction de l'intercession, du panthéisme, du polythéisme et du culte des saints. Tous ces thèmes sont communs au wahhabisme et se retrouvent dans sa pratique en Afrique de l'Ouest pourtant l'U.C.M. s'abstiendra de mentionner toute affiliation avec la *madhhab* hanbalite durant l'intégralité de sa parution. L'étroite surveillance française et les incessantes attaques confrériques sont la cause principale de ce silence mais une autre raison peut se trouver dans la volonté de l'U.C.M. de ne pas s'affilier au wahhabisme, terme hautement stigmatisant et péjoratif employé par l'administration française, ce qui risquerait de décourager de potentiels adhérents.

La ligne doctrinale de l'association trouve néanmoins les moyens de s'exprimer plus discrètement à l'instar de la présence de la position «bras croisés», signe distinctif des wahhabites en Afrique de l'Ouest, dans les prières surrogatoires²²⁷. L'U.C.M. appelle également au soutien des jeunes intellectuels musulmans de se joindre à elle afin de «faire revivre le vrai islam puisé dans les bases du Coran bien compris et du Hadith débarrassé des superstitions et des innovations créées de toutes pièces pour les besoins de la cause»; les jeunes intellectuels musulmans mentionnés étant ceux ayant poursuivis leurs études au Caire ou au Hedjaz. Jamais directement nommé, toujours dissimulé, le salafisme que défend l'U.C.M. se manifeste silencieusement mais sa présence permanente, ou

²²⁶Le terme *Ibâdât* réfère à l'organisation et les lois encadrant les rites et rituels islamiques. Chaque *madhhab* du sunnisme possède ses propres lois et organisations.

²²⁷Journal «Le Réveil Islamique», août 1954, ANOM, fond Ministère des Colonies, section Outre-Mer, BIB SOMPOM B284 1954 à 1958, p. 2

presque, sert à acclimater ses lecteurs. La subtilité décroît au fil des ans, indiquant une crainte moindre mais aussi une affirmation plus sereine de la doctrine défendue. Deux numéros, novembre 1954 et juillet 1958, exemplifient bien cette dynamique. Le premier numéro concerne sur le Magal de Touba²²⁸, fête que l'auteur utilise pour faire un parallèle entre l'exil forcé de Cheikh Ahmadou Bamba et la pensée d'Ibn Taymiyya, théologien hanbalite de premier plan : «Ma prison serait une retraite, ma déportation du tourisme et ma mort un martyr». Ne reconnaissant qu'à cette fête des enseignements tels que la résistance à l'oppression coloniale et l'ingérence des autorités françaises dans l'islam, celle-ci est utilisée dans le seul but de promouvoir la leçon d'Ibn Taymiyya et d'attaquer cette fête comme un rassemblement coalisé de personnalités politiques, administratives et religieuses françaises et traditionnelles²²⁹. Le second numéro franchi un seuil en reproduisant un discours tenu par le roi Saoud ben Abdelaziz Al Saoud à Mina :

«les qualités musulmanes dignes de celui qui a accompli le pèlerinage béni. Celui-là ordonne la bienfaisance, interdit le blâmable, manifeste de bonnes vertus morales, exhorte vers Dieu avec droiture et clairvoyance, se sacrifie dans cette voie autant que ses moyens le lui permettent dans ses discours comme dans ses actes [...] Chaque musulman devra être, là où il s'arrête, un dévoué soldat pour la défense de cet appel humain vertueux qui se dépense pour l'élévation de la parole de Dieu et pour que l'islam se dresse en une seule communauté puissante, instruite, active, unie qui guide les autres en diffusant sa sainte mission pour la marche vers le progrès de l'humanité et l'emmener enfin vers la vérité, l'équité et la paix universelle.»²³⁰

La reproduction de ce discours est une claire invitation à la propagande wahhabite, projet que mène activement la famille Saoud à partir de la moitié des années 1950 et dont l'U.C.M. se fait le relais.

Si l'Afrique de l'Ouest constituait déjà un terrain propice à l'extension de l'U.C.M., notamment le Soudan français et la Côte d'Ivoire, la création des sections territoriales confèrent un pied à terre dans chacune des quatre colonies. Le Soudan français nous offre alors un cas intéressant vis-à-vis de cette extension. Étant la première des colonies ouest-africaines à accueillir le wahhabisme, la création d'une branche de l'association à Bamako vient asseoir plus encore la doctrine tout en s'appuyant au Soudan français un noyau déjà formé. Ce noyau déjà formé était le fait de l'association *Subbanu al-Muslimin* que nous avons également évoqué précédemment. Des quatre fondateurs de

²²⁸Le terme *magal* signifie en wolof «célébrer», «rendre hommage». Le Magal de Touba est la plus importante fête religieuse mouride au Sénégal. Cette fête commémore le départ en exil de Cheikh Ahmadou Bamba, fondateur de la *Murīdiyya*.

²²⁹Journal «Le Réveil Islamique», novembre 1954, ANOM, fond Ministère des Colonies, section Outre-Mer, BIB SOMPOM B284 1954 à 1958, p. 1-3

²³⁰Journal «Le Réveil Islamique», juillet 1958, ANOM, fond Ministère des Colonies, section Outre-Mer, BIB SOMPOM B284 1954 à 1958, p. 2

l'association, nous en retrouvons trois (al-Hajj Mohammed Fodé Keita, al-Hajj Mohammed Lamine Tunkara et al-Hajj Mohammed Sanoussi Diabi) dans les Membres du Comité Directeur de l'U.C.M. au Soudan français. Seul al-Hajj Kabiné Kaba en est absent pour la simple raison qu'il fut condamné à l'exil suite à la fermeture de sa médersa en 1951. Issa Yattassaye, autre membre des *Subbanu al-Muslimin* faisait également partie du Comité Directeur et fut aussi nommé, avec al-Hajj Mohammed Sanoussi, membre du Bureau de l'U.C.M. respectivement en tant que trésorier général et responsable de l'enseignement²³¹ possédant alors des postes d'importance dans la section mère de l'association. L'U.C.M. trouva ainsi un allié de poids qui s'était préalablement étendu au-delà de Bamako avec neuf branches au Soudan français seul (Kayes, Gao, San, Sikasso, Kita, Ségou, Mopti et Bougouni) et possédait une vingtaine de branches au total entre le Soudan français, la Guinée, le Sierra Leone, la Côte d'Ivoire et la Haute-Volta²³².

De plus, *Subbanu al-Muslimin* partageait un point commun avec l'U.C.M., l'association incorporait des prises de positions politiques et sociales indirectes découlant de la doctrine wahhabite formant une idéologie répondant aux différents besoins des populations musulmanes ce qui la rendait naturellement attrayante. Des liens politiques autorisant un certains soutien étaient aussi déjà établis grâce à l'activisme de Kabiné Kaba et Mohammed Fodé auprès de membres et supporters du P.S.P. et du R.D.A.. Ce dernier pris rapidement la place du parti à suivre pour les wahhabites du fait de la réciprocité d'une partie de leurs idées notamment concernant l'islam, son enseignement, la langue arabe et l'égalité sociale. Les soutiens financiers précédaient eux aussi l'arrivée de l'U.C.M. à l'instar d'al-Hajj Mohammed Kaba, un tailleur ayant fait fortune grâce à ses talents, qui fut le premier à prêter sa cour aux meetings organisés par les *Subbanu*²³³. Toutefois, l'association *Subbanu* demeurait fébrile de par la mobilité de ses membres et le manque de structure hiérarchique clairement établie, ce qui, sur le long terme, aurait été préjudiciable à sa survie. L'arrivée de l'U.C.M. répondit à ce besoin en mettant en place son cadre inter-territorial. L'union des deux associations fut mutuellement bénéfique : *Subbanu al-Muslimin* y trouva une stabilité certaine et l'U.C.M. un réseau déjà établi sur lequel se reposer et s'agrandir. Le président de cette dernière, al-Hajj Balamoro Niaré et son bras droit, ancien azhariste, et véritable dirigeant de l'U.C.M., Aliou Diallo²³⁴ continuèrent le projet de développement de l'enseignement islamique cette fois-ci avec le concours de *Subbanu* : ce dernier accompagné d'al-Hajj Ibrahim Sako, un membre des *Subbanu*, demandèrent l'ouverture d'une médersa en janvier 1957 qui serait dirigée par *Subbanu al-Muslimin* mais ouverte à tous musulman voulant s'y inscrire

²³¹Journal «Le Réveil Islamique», février 1958, ANOM, fond Ministère des Colonies, section Outre-Mer, BIB SOMPOM B284 1954 à 1958, p. 6

²³²Lansiné Kaba, *op. cit.*, p. 149

²³³Lansiné Kaba, *ibid.*, p. 174

²³⁴Bureau des Affaires Musulmanes, «Synthèse de mai 1956 à mai 1957», p. 4, ANOM, fond Affaires Politiques, 1 AFFPOL 2261

ainsi que d'une mosquée wahhabite qui servirait de lieu de prière exclusif évitant les troubles de la grande mosquée. Cette demande fut acceptée par le Comité Directeur de l'U.S.-R.D.A. de Bamako, ce dernier étant alors le nouveau responsable de la municipalité suite à sa victoire électorale de 1956. La médersa put ouvrir ses portes en avril 1957²³⁵ et al-Hajj Kabiné Kaba fut également autorisé à revenir au Soudan français, ce qu'il fit, et y enseigna aux côtés d'Alioune Diallo. Cette médersa aurait par la suite atteint six cents élèves en 1961²³⁶.

C'est dans l'abnégation et l'opposition que l'U.C.M. a su construire son pré-carré en A.O.F.. L'association put profiter notamment de la dynamique soudanaise qui était déjà très active et trouva dans cette colonie des appuis de poids qui mirent à sa disposition un réseau couvrant lui aussi une partie de l'A.O.F., principalement en Côte d'Ivoire et en Guinée, grâce aux mobilités extrêmes des *Subbanu al-Muslimin* mais aussi des divers *'ulamâ* wahhabites soudanais étant plus ou moins intégrés à l'association.

Bien que le wahhabisme demeure l'islam de la minorité, son élévation par plusieurs associations s'alliant et s'entraïdant hisse et popularise la doctrine parmi les franges musulmanes. Le contexte d'après-guerre et de nationalismes montant, exacerbés par la retenue française, bénéficie également à la doctrine wahhabite et son écho se mêle aux différentes idéologies, faisant de cette première un recours sécurisant et attirant pour le futur des africains musulmans.

B – Des objectifs et une logique propre : l'idéologie de l'U.C.M.

L'étude de la construction de l'U.C.M. nous a permis d'évoquer certains de ses chevaux de bataille. L'éducation vint naturellement en première ligne de par l'importance que ce domaine revêt pour l'U.C.M. dans son affrontement contre la France coloniale. Absolument omniprésente (pas un seul numéro de son journal, pas un seul meeting, conférence, pas une seule revendication ne manque de mentionner l'éducation islamique), l'éducation est le cœur du programme de l'U.C.M., celui-ci et son succès dépendent entièrement de la rectification et du modelage des musulmans qu'apportera l'éducation réformée. L'U.C.M., en se basant sur les prescriptions des Textes sacrés, élabore sa propre idéologie et son propre projet pour la société ouest-africaine, objectif voué à s'étendre au-delà encore et réunir le monde musulman dans la fraternité et l'entraide. En partant du cœur éducatif du

²³⁵L'arrêté n° 2541 du 20 août 1945 a été abrogé au Soudan français mais il fut remplacé par l'arrêté territorial n° 174 D.I.2 stipulant qu'une demande d'ouverture d'école n'a plus besoin de l'autorisation de l'administration seulement d'une déclaration spécifiant si une éducation islamique y sera enseignée ainsi que la secte à laquelle appartient le/les fondateur(s). Toutefois, si l'éducation islamique est déclarée, l'école ne pourra bénéficier de subventions et se trouve sous le contrôle de l'administration locale, à savoir la municipalité de Bamako et le Bureau des Affaires Musulmanes.

²³⁶Vicent Monteil, *L'islam noir*, Paris, Éditions du Seuil, 1964, p. 349

programme de l'U.C.M., nous étudierons les différents sujets que l'association entend corriger et combattre.

Le premier point est celui le plus directement affecté par l'éducation réformée : la jeunesse musulmane. Ce combat est central et essentiel pour une et une seule raison : l'U.C.M. est une organisation de jeunes musulmans et ceux-ci voient en la jeunesse musulmane le futur de l'Afrique toute entière. Il est donc vital de contrôler leur éducation au risque de voir le futur souhaité s'effondrer. Le premier pas vers la reprise en main de la jeunesse musulmane est de la réunir avec l'islam. En effet, l'U.C.M. blâme les marabouts et confréries d'éloigner ces derniers de l'islam et de sa voie pure par leurs pratiques archaïques, rustres et contre-productives. Ici, c'est tout un système et une variété d'acteurs qui sont tenus responsables de cette faillite : les figures religieuses traditionnelles et les parents. Ceux-ci, en envoyant leur enfant dès quatre, cinq ans chez un marabout ou dans une confrérie auprès d'un maître, lui font perdre tous repères émotionnels et psychologiques. L'éducation qu'il y reçoit est de piètre qualité pour deux raisons : les marabouts et maîtres sont des ignorants, la rémunération se fait par le travail de l'enfant et non l'argent des parents ce qui fait que l'enfant travaille très tôt et dans des conditions déplorables faisant passer l'éducation au second plan, après le travail accompli. L'usage de la violence lors du travail et des cours temps d'apprentissage font assimiler le sentiment de dégoût sinon traumatisent l'enfant vis-à-vis de l'islam. Le cycle s'achève lorsque, ayant grandi et devenu pré-adolescent ou adolescent, l'enfant découvre l'école française où les conditions sont meilleures, les sujets étudiés plus variés et l'usage de la violence bien moindre. Le résultat serait un désintéressement massif de la jeunesse pour le mode de vie «oriental», celui de la culture musulmane et arabe duquel il n'aura retenu que quelques versets du Coran dont il n'aura rien compris ni apprécié en termes philosophiques et poétiques, et une préférence pour le mode de vie «occidental» plus accueillant et semblant présenter des débouchés plus prometteurs et variés quant à l'éducation fournie²³⁷. Cet argumentaire est destiné aux parents voulant préserver l'héritage islamique de leurs enfants mais aussi aux parents assez sensibles à l'opposition colonisateur/colonisé dans son aspect politique et culturel et enfin aux parents sensibles à la question de la correcte pratique de l'islam, concernant cette fois-ci un public plus restreint et déjà sensibilisé. Concernant les enfants, la solution repose dans la réforme de ces méthodes désuètes, qui s'inspirent fortement du modèle occidental, et l'offre que représente cette nouvelle éducation. Par l'introduction de nombreuses sciences religieuses mais aussi de sciences «profanes» comme les mathématiques, l'histoire, les langues étrangères (français et anglais) et la géographie, l'U.C.M. espère concurrencer les

²³⁷Journal «Le Réveil Islamique», mai 1955, ANOM, fond Ministère des Colonies, section Outre-Mer, BIB SOMPOM B284 1954 à 1958, p. 7

programmes et le système d'éducation coloniaux.

Enfin, le rapport entre éducation islamique traditionnelle et réformée penchant aisément en faveur de la seconde de par la simple supériorité en tout aspect de cette dernière, seules les interdictions limitant l'expansion (ou révélant l'ingéniosité de leurs fondateurs) freinent les élèves de rejoindre en masse les médersas réformées. Le réel combat se situe entre éducation réformée et éducation coloniale.

Le combat pour l'enseignement est appuyé par un suivi et des encouragements à une pratique correcte de l'islam, de ses rites et rituels qui s'étendent à l'ensemble des musulmans. Le croyant est alors invité à persévérer dans ses efforts où il devient son propre gardien mais aussi celui de la communauté puisque chaque musulman a pour devoir de rectifier les torts qu'il observe au sein de sa communauté. A l'image du devoir de *da'wa*, les musulmans doivent propager la vraie foi et ses vraies pratiques, l'U.C.M. incite alors à dénoncer les faux musulmans. Demande présente dans sa propre charte où les articles 3-d et 3-e stipulent qu'il faut :

«Lutter contre toute influence nuisible à l'éducation des enfants» et «combattre par des moyens appropriés, l'exploitation éhontée des charlatans, le fanatisme et les superstitions : en un mot de purifier l'islam en le débarrassant de toutes influences et pratiques corruptrices»

A ces attaques directes se joignent les pratiques qui leurs sont attribuées, les pratiques dites «coutumières». Alourdissant les rites de naissance, maritaux et funéraires par l'ajout de prêches, de prières effectuées par les marabouts moyennant paiement, l'invitation à ces fastes dépenses ainsi qu'aux fêtes somptueuses, ne serait que pure innovation (*bid'a*). De plus, ces pratiques constitueraient un grave piège pour les hommes et femmes concernés notamment lors des mariages. En effet, elles invitent l'homme à penser sa valeur uniquement par sa fortune, à la femme d'être vénale donc exigeante dans ses choix de vie. Les deux s'égèreraient dans une quête matérielle et irréaliste ou s'enfonceraient dans une vie de couple dirigée par des principes faux et contraires à la droiture, l'amour et piété que commande l'islam.

La dénonciation n'est toutefois qu'un aspect d'une éducation islamique que l'U.C.M. tente d'implémenter tout au long de la vie du croyant. Ainsi, les conférences, meetings, manifestations et représentations religieuses et artistiques, projections de films, excursions, fêtes religieuses, articles de journal sont tous dirigés dans ce but.

Ici, c'est la construction d'une logique communautaire avec pour but l'union de tous les musulmans des deux sexes²³⁸ qui est activement poursuivie. Bien que ce point prenne base sur une division entre

²³⁸Charte de l'U.C.M., Article 3-a, Journal «Le Réveil Islamique», février 1958, ANOM, fond Ministère des Colonies,

les musulmans, l'U.C.M. croit fermement en une *umma* unifiée et débarrassée de tout contentieux. Cet aspect «fleur bleue», déjà observé quant au rapport à une France idéalisée, est porté par l'universalisme de l'islam et la bonté infinie d'Allah en lequel l'association croit dur comme fer. Cette ligne est particulièrement manifestée dans *Le Réveil Islamique* qui est jonché d'articles à l'instar d'«Appel à l'union», «L'islam» ou encore «La foi en Dieu, stimulant de l'U.C.M.» où, de 1954 à 1958, sur dix-huit numéros publiés, onze contiennent au moins un article entièrement dédié au message universaliste et les dix-huit possèdent au moins un article concluant sur ce besoin.

De ces trois aspects, nous pouvons déceler la conception que se fait l'U.C.M. de l'islam. La religion est la panacée mais elle possède aussi une compatibilité parfaite avec le monde «moderne», le progrès et la démocratie. L'islam ne serait pas seulement compatible avec les nouveaux grands récits de l'ère moderne mais en serait l'initiateur :

«L'islam, tel un précurseur, est venu annoncer et enseigner à la société, sa liberté ; il est venu faire appel à ces nobles principes, ceux qui ont eu justement pour effet de rehausser le talent humain auquel ils offrirent la possibilité de s'élever aux plus grandes vertus naturelles. Nulle autre doctrine, nulle autre religion n'a pu réaliser ce qu'à fait l'islam dans ce domaine de son action. Et si nous voulons faire une comparaison possible entre les dogmes de l'islam et ceux des autres doctrines, nous serons vite convaincus de constater qu'aucune comparaison n'est possible, et nous verrons que la différence est grande entre une religion dont la base est la vraie démocratie et celle dont le but primordial est d'égarer la masse pour mieux l'exploiter, une doctrine qui emploie tous ses moyens pour étendre son pouvoir dans le monde et multiplier ses colonies en ravissant le bien des faibles.»²³⁹

En mettant de côté la nature grossière de cette propagande c'est tout la conception de l'islam originel, absolument parfait et ne devant être altéré, qui est érigée comme vérité absolue construisant roman religieux qui glorifie mais victimise en même temps l'islam. La transcendance de la religion et l'intemporalité de son Créateur sont assimilés à l'époque actuelle et aux épreuves, la France et le catholicisme, que doit relever l'U.C.M. faisant de cette dernière la continuité de la perfection divine islamique. L'U.C.M. se considère légitimement endossée de cette mission salvatrice qu'elle seule peut mener car elle seule détient la véritable voie. Elle est en quelque sorte le Prophète de son temps et c'est à partir de cette sagesse et pureté religieuse auto-proclamée que son programme social est pensé.

Sans appeler directement à la fondation d'une société théocratique, ce qui attiserait les foudres

section Outre-Mer, BIB SOMPOM B284 1954 à 1958, p. 4

²³⁹Journal «Le Réveil Islamique», juin 1956, ANOM, fond Ministère des Colonies, section Outre-Mer, BIB SOMPOM B284 1954 à 1958, p. 6

françaises et de l'*establishment* islamique, les recommandations de vivre selon les Textes sacrés par leur application pratique et juridique sont sans cesse répétées. Si ces deux points semblent identiques c'est parce qu'ils le sont, seule l'officialisation de cette volonté les sépare probablement parce que l'U.C.M. et les autres associations partageant son point de vue ne forme pas de majorité en mesure de s'imposer. Toutefois, cela n'empêche pas l'U.C.M. de proposer certaines solutions puisées dans l'islam pour résoudre les problèmes contemporains qu'affrontent les musulmans. La recherche d'une solidarité et d'une équité sociales en constitue le point fondamental. C'est d'abord par la *zakât*²⁴⁰ que cette solidarité commence mais elle est également soutenue par des lois sur le partage des terres favorisant les nécessiteux, sur les héritages et legs, sur les prêts (il est interdit par l'islam de prêter avec intérêts quand les besoins relèvent des besoins premiers et les prêts sont seulement tolérés en ce qui concerne le commerce et les emprunts de nature professionnelle). Par extension, l'usure est strictement interdite par la religion islamique, elle est la «grande plaie sociale» du monde musulman. L'islam conseille également, sans obligation juridique donc, aux riches d'embaucher ceux voulant travailler honnêtement, la religion condamnant la paresse et l'oisiveté. Il invite aussi les riches à donner, faire des dons divers en argent, vivres, terres et possessions pour la communauté car tel est leur rôle, l'argent n'ayant d'utilité que pour le bien-être de la communauté, la grandeur et célébration de Dieu. Poursuivant cet effort d'égalité, l'U.C.M. se penche sur le rôle de la femme musulmane dans le modèle sociétal qu'elle propose. L'islam met les deux sexes sur un pied d'égalité quant aux obligations religieuses mais la femme doit néanmoins se plier à des restrictions supplémentaires et reste considérée comme le sexe faible, ce que l'U.C.M. approuve. Pourtant, se voulant progressiste, l'association invite les femmes à jouer un rôle important dans la famille qu'elles fondent :

«C'est de sa mère que l'enfant reçoit les premiers éléments de son éducation. Les bonnes et les mauvaises habitudes qu'elle lui inculque seront d'une grande influence au cours de sa vie. Nul n'ignore que très souvent, l'enfant n'embrasse que la religion de sa mère. Si maintenant, cette mère est ignorante, si elle se livre à la corruption et ne s'attache qu'à la satisfaction de ses passions, que devient l'enfant et surtout la fille qui s'attache davantage à sa mère.»²⁴¹

Ici, c'est uniquement la peur d'un mauvais enseignement islamique qui mène l'U.C.M. à tenir ce discours mais la femme peut-être avoir d'autres perspectives que celle de mère de famille, bien que celle-ci soit «la plus noble profession que puisse exercer la femme»²⁴² :

²⁴⁰Voir la note 14 de ce chapitre

²⁴¹Journal «Le Réveil Islamique», janvier 1954, ANOM, fond Ministère des Colonies, section Outre-Mer, BIB SOMPOM B284 1954 à 1958, p. 6

²⁴²Journal «Le Réveil Islamique», mars 1954, ANOM, fond Ministère des Colonies, section Outre-Mer, BIB SOMPOM B284 1954 à 1958, p. 8

«Nous savons que dans des pays foncièrement musulmans comme l'Indonésie, le Pakistan, la Turquie et la Syrie, la complète liberté politique des femmes ne se dispute plus. Dans ces pays, les femmes musulmanes jouissent des droits égaux à ceux de leurs compatriotes masculins en matière de suffrage : elles sont électrices et éligibles au Parlement. Nous savons que plus près de nous, en Égypte, les femmes ont gagné l'accès à certains domaines de la vie publique [...] L'esprit libéral du législateur musulman a conféré aux femmes dans la société musulmane des droits et des obligations qui, non seulement les mettent sur un pied d'égalité avec les hommes, mais qui à certains moments leur assignent un rôle supérieur.»²⁴³

S'il est vrai que les quatre pays cités ont donné aux femmes les droits de vote et d'éligibilité²⁴⁴ et que la grande majorité des pays musulmans (comprendre à majorité musulmane) autorisent le droit de vote et d'éligibilité aux femmes entre 1934 et les années 1960, ces paroles ne sont toutefois pas suivies d'actes précis à l'égard de celles-ci. Un exemple flagrant est l'absence totale de femmes parmi les postes à responsabilité et même les membres de l'U.C.M., bien qu'ici cela puisse être un manque de source, il n'y a pas, non plus, de Cheikh femme dans les rangs de l'U.C.M. ou d'autres associations wahhabites.

Par son activisme et la passion de son combat, l'U.C.M. propose non seulement une alternative islamique et sociale qu'elle oppose au colonialisme catholique et capitaliste mais réussit à mettre en œuvre une partie de ses revendications et solutions. Des médersas sont fondées, les partisans de l'association mais aussi ceux venant d'autres associations à l'instar de *Subbanu al-Muslimin* se coalisent et participent aux divers dons et aides pour une cause commune basée sur un renouveau sociétal partant d'un islam réformé.

L'islam et le discours produit sur la religion, ses pratiques, ses rites, ses «ennemis» forment une base de ralliement massive. L'exemple de l'U.C.M. est celui d'une alternative qu'une partie des populations musulmanes embrasse car comprend, perçoit et voit comme salvatrice dans les efforts qu'elle produit. La religion, jouant dans un premier temps sur le seul cadre religieux, devient rapidement une base de combats sociaux et politiques face aux enjeux contemporains. Très majoritaire et prenant alors de plus en plus d'importance dans la sphère publique ouest-africaine dès

²⁴³Journal «Le Réveil Islamique», mars 1954, *ibid.*, p. 8. C'est aux grandes femmes de l'islam que ce passage fait référence, d'abord à Aïcha, fille du premier calife et femme du Prophète, mais aussi à Soukina, arrière-petite fille du Prophète, à Shaghab, présidente de la Haute Cour d'Appel et mère d'al-Mukhtadir (calife de Bagdad) aux IX^{ème} et X^{ème} siècles, etc...

²⁴⁴En 1923 pour la Turquie mais seulement pour quelques élections puis pour toutes les élections en 1934, en 1954 pour la Syrie et le Pakistan, en 1955 pour l'Indonésie avec une participation féminine plus importante que masculine et un nombre important de femmes furent élues dans les deux Chambres (Parlement et Assemblée constituante). Les africains d'A.O.F. ne pourront voter effectivement qu'à partir de 1956 malgré l'obtention du statut de citoyens et citoyennes en 1946 avec la loi Lamine-Guèye

le milieu des années 1950, l'islam évolue en un outil qui ne sert plus seulement le pouvoir colonial et les intérêts des quelques importantes figures religieuses musulmanes mais aussi celui des populations qui voient en l'islam un nouvel espoir à même de défaire les relations de domination traditionnelles et de proposer un nouvel horizon de développement se tournant vers le monde arabe et la culture islamique.

Chapitre IV – Le wahhabisme selon la France coloniale, entre orientalisme et peur.

Nous avons eu l'occasion de constater et de montrer que la France porte un regard dual sur l'islam. La religion semblerait être fondamentalement divisée en une partie pure et arabe et une partie syncrétique et noire. Cette division, imperméable à toute réunification, est une évidence pour l'administration française depuis son étude par les administrateurs-savants (Louis Faidherbe, Paul Marty, Maurice Delafosse, Xavier Coppolani) : l'islam africain est particulier et cela se prouve scientifiquement. Le wahhabisme, apparaissant au début des années 1940 en A.O.F., fait alors office de tache d'huile. Islam étranger à tout ce que l'Afrique noire connaît, il arrive pourtant à se frayer un chemin et pire encore, à s'y installer et grandir. Toujours plus étrange, il modifie les comportements des musulmans qui s'y convertissent et ces derniers se tournent à présent contre l'«islam noir», semblant renier leur propre culture, leurs propres structures sociales et religieuses. Cet islam déviant, attaquant sans relâche les précieuses traditions ouest-africaines et ses leaders, ne fait pas sens pour l'administration française qui ne trouve comme explications que la déviance et la perte de repères, œuvre de quelques fanatiques suite à un contact prolongé avec le monde arabe avec à sa tête les Lieux saints et l'université al-Azhar. Pourtant, le wahhabisme, accompagné des autres réformismes, remet en cause le récit de «l'islam noir», thèse qui s'effrite de jour en jour au cours des décennies 1940 et 1950. Découvert par les Affaires Musulmanes en A.O.F., c'est par cet organisme et notamment par le Capitaine Marcel Cardaire que la doctrine devient un objet sérieux méritant une attention particulière. Une tendance est alors déjà observable : faibles sont ceux qui accordent le temps et possèdent les connaissances nécessaires pour adresser le sujet avec circonspection, le wahhabisme est alors observé de près ou dénigré de loin par les différents administrateurs évoquant le sujet. C'est à cette dichotomie que nous allons nous intéresser. Le premier groupe, mené de bout en bout par le Capitaine Cardaire, élabore toute une théorie du wahhabisme qui tente de comprendre la doctrine, son succès sur toile de fond d'«islam noir». Le second groupe, largement majoritaire, représente la masse d'administrateurs non-islamisant et pour qui le wahhabisme n'est qu'un détail noyé dans le plus grand problème que pose le monde arabo-islamique à la ligne politique française.

I – Marcel Cardaire, le penseur colonial du wahhabisme

La vie de Marcel Cardaire est peu documentée. C'est à travers son poste au Bureau des Affaires Musulmanes que sa carrière, ses travaux et pensées sont connues. Diplômé du C.H.E.A.M. (Centre des Hautes Études d'Administration Musulmane) et militaire de profession, il est Capitaine puis Commandant, il devient agent colonial de renseignements au Soudan français²⁴⁵. Il fut détaché à l'administration civile, au Bureau des Affaires Musulmanes de Bamako, Bureau dont il deviendra le directeur en 1952. Il était donc en charge de surveiller les évolutions musulmanes, des populations et des leaders religieux, au Soudan français et plus largement en A.O.F. (Afrique Occidentale Française) mais aussi des relations entretenues entre les musulmans aofiens et le monde arabo-musulman. Son autre grande responsabilité était celle d'accompagner, d'encadrer et de surveiller les musulmans accomplissant le *hajj* chaque année suite auquel il devait faire son rapport et signaler tout élément suspect. Sa carrière de militaire le rendait particulièrement qualifié pour ces tâches, aspect qui se ressent dans ses rapports : la méfiance prime, la sécurité avant tout, notifier tout débordement ou inquiétude et prendre des actions directes, concrètes attaquant le mal à la racine, l'énumération et l'identification précises des musulmans se rendant au Hedjaz ou à l'université al-Azhar, un réalisme à toute épreuve...

A la fois homme du sabre et de la lettre, Marcel Cardaire n'était pas seulement militaire mais possédait un certain intérêt pour les différentes cultures ouest-africaines et pour l'islam, son diplôme du C.H.E.A.M. en est la meilleure indication. Il s'improvise ethnographe à ses heures perdues et use à bon escient des connaissances acquises, ajoutant à son poste d'administrateur militaire un réel approfondissement de terrain de teneur et prétention scientifique, bien entendu fortement teinté d'orientalisme et de visées politiques anti-wahhabites. Ce parcours universitaire laisse une trace intellectuelle, théorique et une approche classique de l'islam et des musulmans en A.O.F.. Deux hommes, en particulier, marquent sa réflexion : Xavier Coppolani (1866-1905) et Paul Marty (1882-1938) dont il pourrait se présenter comme héritier intellectuel. Des deux, il fit sienne l'idée qu'afin de conserver le *statu quo* et l'équilibre colonial, l'administration française se devait d'établir des relations pacifiques et de coopération avec les populations locales dans un objectif de préservation de leurs cultures et croyances mais aussi avec les divers chefs religieux, cette fois dans un objectif de contrôle et d'influence profonds des populations locales. Son appréhension de l'islam, bien que basée sur des convictions et conceptions orientalistes, est néanmoins particulière et cela s'explique par le

²⁴⁵La date de son affectation au Soudan français ne m'est pas connue et n'est jamais discutée dans les travaux scientifiques. Aussi, aucune source ni travail ne mentionne une possible affectation précédant celle au Soudan français ce qui laisse présumer qu'elle est sa première.

contexte dans lequel il effectue ses missions. Ce contexte est celui de l'islamisation massive de l'A.O.F. qui affole l'administration française dans son entièreté. La peur attachée à l'islam et sa propagation, aussi bien historique que construite intellectuellement en ce qui concerne l'Afrique «noire» et son statut d'île islamique, fait ressortir chez M. Cardaire un mélange militaro-universitaire cherchant l'explication de ce succès aussi bien que la solution concrète et pro-active du problème musulman.

Sa pensée est couchée sur le papier par deux de ses livres : *Contribution à l'étude de l'islam noir* (1949) et *L'islam et le terroir africain* (1954)²⁴⁶ qui exposent aussi sa compréhension et sa propre explication du succès de la religion musulmane notamment de ses versions réformistes mais aussi qui portent un regard critique sur les agissements de l'administration française face à la vague musulmane et, pour celui de 1954 seulement, une remise en question des présupposés de la politique musulmane française ; à savoir, l'«islam noir» et la politique des races. C'est donc à partir de ces deux ouvrages que nous allons explorer la pensée du Capitaine puis Commandant Marcel Cardaire, penseur colonial du wahhabisme.

A – La percée de l'islam et du wahhabisme en A.O.F. selon Marcel Cardaire

Si l'islam est, en premier lieu, un objet étranger à l'Afrique de l'Ouest, il ne l'est absolument plus au XXème siècle. C'est le wahhabisme qui, à présent, fait office de corps étranger et sa courte existence, à peine plus d'une dizaine d'années en 1950, peut sembler bien insignifiante face à la présence immémoriale des pratiques islamiques. De ce fait, avant de plonger dans les théories de M. Cardaire quant aux raisons du succès wahhabite, il nous faut nous intéresser à la manière dont ce dernier comprenait les populations et l'islam en Afrique de l'Ouest (ses structures, ses pratiques, ses leaders, ses croyants) et comment il appréhenda l'arrivée du wahhabisme dans ce territoire.

La pensée de M. Cardaire se construit en strates s'empilant les unes sur les autres où l'importance de chaque est proportionnelle à son ancienneté. Ainsi, il y a des conditions «naturelles» partagées par l'ensemble des populations ouest-africaines par rapport auxquelles tout ajout, nouveauté s'adapte. Loin d'être une invention de M. Cardaire, la condition première de ces populations est l'immutabilité. L'«Africain» est un être de «Nature», non pas un être d'expansion comme sa contrepartie européenne, son histoire ainsi que sa destinée sont représentées par la continuité, la pérennité des structures socio-religieuses, principalement animistes : en une phrase,

²⁴⁶Marcel Cardaire, *Contribution à l'étude de l'islam noir*, Institut français d'Afrique, Dakar, 1949, 112 p. ; *L'islam et le terroir africain*, Koulouba, Imprimerie du gouvernement, 1954, 184 p.

elles ont été, sont et seront. A cette conception civilisationnelle occidentale en miroir du «Progrès» s'ajoute une autre conception de l'«Africain» qui est celle du besoin. Comme ce dernier suit une existence linéaire, ses besoins ne s'expriment que par les nécessités premières et non pas par des besoins exponentiels. Il se contente de satisfaire son état de «Nature». De ce fait, les Africains sont profondément pragmatiques et la survie guide leurs actions et choix. Enfin, cet état n'existe que par la collectivité dans laquelle l'«Africain» baigne, il est un être pleinement intégré dans sa société, l'individu n'existe pas. Cette organisation collective vient des religions et croyances animistes pratiquées selon Cardaire car ces dernières sont globales et lient tous les êtres vivants ensemble où chacun à sa place, organisant ainsi le monde en un équilibre absolu²⁴⁷. Par conséquent, les sociétés africaines seraient totalement dépendantes des structures socio-religieuses qu'elles ont construit et ne peuvent s'en séparer, elles sont cloisonnées dans une organisation immémoriale :

« Tel est encore l'Africain parce que tel il a toujours été dans les siècles passés : accroché à sa terre d'où il surgissait et où il retournait, élément inséparable des autres, élément d'une chaîne dont on ignorait généralement l'origine et dont on ne pouvait deviner la fin.»²⁴⁸

Les sociétés ouest-africaines sont donc tenues par le maigre fil de la foi ce qui constituerait leur originalité mais aussi leur faiblesse car si elle venait à disparaître, les structures s'effondreraient : le religieux organise et constitue la base de tous les aspects de ces sociétés, toutes ses interactions.

L'expansion de l'islam dans cette région à partir des IX^{ème} et X^{ème} siècles rencontre donc les diverses manifestations de ces structures supposément immuables. Ces manifestations sont évidemment les pratiques, rites, morales et lois associés aux diverses religions mais aussi les différents régimes sociaux comme l'organisation matriarcale ou patriarcale des sociétés ou encore des obstacles physiques comme la forêt et la montagne qui forment des barrières à la progression de l'islam et enfin le combat armé²⁴⁹. Hormis les trois derniers exemples, il semblerait, au yeux de M. Cardaire, que les religions animistes et leur organisation prédisposaient la pénétration islamique. C'est sur le terrain du mysticisme avec la notion de *baraka*²⁵⁰ et le rayonnement, l'aura des marabouts

²⁴⁷Marcel Cardaire, *L'islam et le terroir africain*, Koulouba, Imprimerie du gouvernement, 1954, p. 13-20

²⁴⁸Marcel Cardaire, *ibid.*, p. 5

²⁴⁹Marcel Cardaire, *Contribution à l'étude de l'islam noir*, Institut français d'Afrique, Dakar, 1949, p. 22-23. Toutefois, M. Cardaire contredira dans son livre de 1954 le fait que les barrières physiques et climatiques forment un quelconque obstacle à la progression de l'islam : Marcel Cardaire, *L'islam et le terroir africain*, Koulouba, Imprimerie du gouvernement, 1954, p. 11

²⁵⁰*Baraka* signifie «bénédiction», cette bénédiction est accordée par Dieu directement mais peut aussi être héritée de naissance ou encore attribuée par un maître soufi influent et reconnu. Posséder la *baraka* revient à être éternellement béni et de fait voir le succès abonder en son sens.

que l'avancée pu se faire. L'animisme et l'islam partageraient ici des mêmes principes de puissances occultes facilitant l'adoption du second par le premier. Les Africains associeraient, par méconnaissance, les pratiques islamiques et la puissance supposée de ses propagateurs (qu'ils soient simples croyants, marabouts ou érudits) aux leurs par analogie ce qui, en conséquence, tend à faire des nouveaux musulmans des syncrétistes faisant naître l'originalité de l'islam dans cette région : «l'islam noir». En second lieu, l'islam offrirait le même cadre global et collectif que les religions animistes de par son unité autour de principes fixes et son organisation absolue du monde où la seule différence est la présence d'un Dieu créateur mais les saints, prophètes et le Cheïtan (Diable) servent ici aussi, par analogie, de possesseurs et relais de puissances occultes. De cette déviation, l'islam s'en serait parfaitement accommodé car M. Cardaire considère la religion musulmane comme profondément tolérante, si tolérante que les pratiques, mœurs, rites et organisations sociétales pré-islamiques se seraient tout simplement imprimées dans la nouvelle religion.

A cette fusion succède une longue période de plusieurs siècles, jusqu'aux *jihâd* et confréries des XVIIIème et XIXème siècles puis les conquêtes européennes, durant laquelle l'Afrique de l'Ouest se serait renfermée sur elle-même et l'impact du monde arabo-musulman aurait tout simplement cessé laissant à nouveau la continuité et la linéarité guider les sociétés ouest-africaines²⁵¹. Cette période serait alors marquée par une oscillation entre accroissement et régression des pratiques islamiques et de leur syncrétisme en fonction de la nature des royaumes et empires ; le pragmatisme, les activités commerciales et la survie décidant de l'adoption de l'islam ou non, ce dernier n'étant «qu'une simple surimpression spirituelle et ne pouvait durer»²⁵². Cette remarque semble faire contre-sens mais il n'en est rien, les sociétés ouest-africaines penchant naturellement vers le retour aux premières croyances, à leur origine. Ainsi, l'islam est rendu immobile par son intégration dans les religions préexistantes ou alors est partiellement abandonné ; là où il persistait, il était maintenu dans une forme syncrétique pure.

La renaissance de l'islam en Afrique de l'Ouest s'ouvre avec le développement des confréries *Qâdiriyya* et *Tijâniyya* où les deux se concurrencent musulmans et convertis et se constituent chacun son territoire. Bien qu'apportant de riches échanges intellectuels et culturels via la mobilité des musulmans (médersas, *zawiya*, voyages et pèlerinages), ces deux confréries renforcèrent également les «cloisons étanches»²⁵³ qui faisaient de l'islam ouest-africain un islam particulier en lui apportant des structures et organisations hiérarchiques, certes nouvelles, mais conservant l'aspect mystique ainsi que la *baraka* et les différents intermédiaires entre l'occulte et les croyants qui avaient servis de

²⁵¹Marcel Cardaire, *op. cit.*, p. 31

²⁵²Marcel Cardaire, *ibid.*, p. 22-23

²⁵³Marcel Cardaire, *Contribution à l'étude de l'islam noir*, Institut français d'Afrique, Dakar, 1949, p. 88

passerelle dans un premier temps. Malgré leurs succès indéniables, l'isolement ouest-africain empêcherait encore quelconque rapprochement avec le monde arabo-musulman et l'islam ne semble être qu'une religion par défaut pour ses pratiquants. L'islam brille, selon M. Cardaire, grâce à de multiples conséquences à commencer par la seconde guerre mondiale. Amenant avec elle une explosion économique, les musulmans ouest-africains, préalablement acteurs directs ou proches de la vie économique, virent leur importance grandir. Les mouvements d'opinion soulevés par les pays colonisés musulmans invitèrent de plus en plus à l'union de l'*umma* à travers le panislamisme ce qui atteignit l'Afrique de l'Ouest, la connectant ainsi au monde arabo-musulman. Les musulmans ouest-africains ayant une vue plus précise de leur situation et prenant conscience de leur poids pensèrent alors à jouer un rôle politique, social et religieux plus important dans leurs pays et entre les pays afin de porter leurs diverses revendications. Enfin, les puissances coloniales européennes, notamment la France par sa coopération avec les élites islamiques traditionnelles et l'Angleterre avec sa politique soutenant ouvertement les mouvements islamiques, mais aussi les puissances étasunienne et soviétique commencèrent à s'intéresser aux questions islamiques par opportunisme et intérêt économique²⁵⁴. Si les points de progression de l'islam semblent être équilibrés entre facteurs endogènes et exogènes, M. Cardaire invoque surtout la responsabilité coloniale dans le regain islamique en A.O.F., conséquence des conquêtes.

«Le vide spirituel»²⁵⁵, c'est ainsi que M. Cardaire nomme l'élément central de sa théorie quant aux raisons du succès de l'islam. Chapitre ouvrant *L'islam et le terroir africain*, il explique la destruction de la «religion noire» qui, indépendamment du culte pratiqué, avait point trait commun d'être un système socio-religieux global reliant les individus entre eux et ces derniers à la terre. Les deux éléments primordiaux de ce système, les diverses organisation sociales (familles, clans, peuples) et la terre, sont malmenées, détruites par «une évolution qui va en s'accélération chaque jour». Cette évolution c'est le progrès occidental, celui de la technique, de l'innovation technologique, de l'industrie, de l'économie, de la politique et de l'organisation de la société. Remodelant littéralement la terre, le rapport à la terre, à l'homme (via la main d'œuvre, l'individualisation, la citoyenneté) et créant de nouveaux besoins (salaires, impôts, déplacements, améliorations des techniques), le «machinisme» et le matérialisme prennent le pas sur le religieux. Les anciennes structures s'effondrent laissant les individus sans repères, sans foi, sans cadre. Les bribes religieuses parties avec ceux rejoignant la ville ne survivent pas au déracinement et la foi disparaît. Le même sort est réservé au «pays natal» qui, lui, ne survit pas aux départs de ses membres.

²⁵⁴Marcel Cardaire, *ibid.*, p. 89

²⁵⁵Marcel Cardaire, *L'islam et le terroir africain*, Koulouba, Imprimerie du gouvernement, 1954, p. 11-29

La réaction, apparemment naturelle, guide ces âmes perdues à la recherche d'un nouveau cadre similaire offrant les mêmes structures socio-religieuses. C'est donc l'islam qui fournit ce cadre, cette nouvelle sécurité et qui profite d'un double phénomène : les désespérés en quête d'une nouvelle religion et l'explosion commerciale qui, historiquement propulsa l'islam, lui confère un élan supplémentaire au sortir de la seconde guerre mondiale. Toutefois, M. Cardaire insiste sur le fait que ce second phénomène est de bien moindre importance comparé au premier qui est la cause originelle et seul responsable de l'enchaînement des conséquences.

La dernière étape de la percée concerne l'islam wahhabite, courant de fanatiques que M. Cardaire observe et dont les développements soudains l'inquiètent. Cette inquiétude est déjà discrètement présente à travers la faible importance qu'il accorde aux confréries. Il est, pour diverses raisons que nous aborderons par la suite, l'un des rares administrateurs, sinon le seul, à ouvertement manifester son absence de confiance en la force des confréries face aux nouvelles formes de l'islam naissant en A.O.F.. En traçant ses développements depuis l'Arabie Saoudite et transitant par les pays arabes dont l'Égypte et l'université al-Azhar en seraient les champions, le wahhabisme se diffuse comme une traînée de poudre par le pèlerinage et la multiplication des échanges intellectuels entre des musulmans toujours plus instruits et avides de connaissances dans un contexte de revendications permanentes contre l'ordre colonial et les abus des leaders traditionnels. Si le contexte, sous de nombreux aspects, semble être favorable au développement de la doctrine wahhabite, cela ne suffit pas pour justifier son adoption que M. Cardaire voit comme incontrôlée et incontrôlable mais surtout comme une menace pour l'avenir colonial français. C'est à présent aux raisons du succès wahhabite que le Capitaine pense déceler que nous allons nous intéresser.

B – Le succès wahhabite au Soudan français et en A.O.F.

La peur qu'éprouve M. Cardaire face au wahhabisme est très intéressante : comment un objet religieux ressemblant à une énième et inoffensive variante d'un réformisme étranger peut-il tant affoler un administrateur tout en laissant indifférente une écrasante majorité ? Que voit M. Cardaire dans le wahhabisme que les autres ne peuvent, en quoi son existence est-elle si menaçante ? La réponse tient en deux temps pour M. Cardaire, en ce que le wahhabisme apporte à ceux l'adoptant et dans la gestion française des questions islamiques.

Le wahhabisme est l'ultime strate du développement de la théorie cardairienne²⁵⁶. Plus que la simple conversion à l'islam, il est le vecteur d'une émancipation car son adoption est décidée par l'individu. Là où la conversion à l'islam, entière ou partielle, ne servait qu'à remplir le «vide spirituel», celle au wahhabisme répond à des besoins, à une vision, une compréhension du monde moderne dirigée vers le monde arabo-musulman et donc contre l'Occident, contre la France et contre les anciennes structures socio-religieuses qu'elles soient animistes, fétichistes ou islamiques ainsi que leurs leaders.

La doctrine tire son premier succès de ses propagandistes saoudiens actuels. Pour M. Cardaire, l'Arabie Saoudite des années 1940 et 1950 dispose de tous les outils nécessaires pour faire adopter le wahhabisme. Le premier pas fut d'intégrer la doctrine à l'orthodoxie islamique, chose faite, selon Cardaire, car les divers mouvements réformistes salafistes du Caire l'auraient validé. Par extension, les cadres juridiques et moraux promus par le wahhabisme répondraient exactement aux besoins des ouest-africains souffrant du «vide spirituel» du fait de leur rigidité, de leur droiture mais aussi de la place primordiale réservée à l'ensemble de la communauté, ciment de la doctrine. De la même manière, la dimension rigide et stricte plairait naturellement aux musulmans pieux d'A.O.F.. L'Arabie Saoudite possède également l'atout majeur de contrôler les Lieux saints possédant ainsi une influence sans précédent sur les pèlerins. En prêchant et appelant au «vrai» islam et à l'union derrière celui-ci, en attaquant les confréries et les trois rites sunnites (malékite, hanafite, chafiite), en finançant des missionnaires, en construisant des écoles sur place ou à l'étranger et enfin, en utilisant les pèlerins comme relais de la doctrine, le wahhabisme aurait à sa disposition les armes du succès²⁵⁷. Permis par la manne pétrolière, les Saoud se taillent une place d'envergure en tant que leaders religieux du monde musulman ainsi que promoteurs et défenseurs de la réforme islamique contre les oppresseurs de tous bords. Les effets sont déjà palpables pour Cardaire qui voit dans l'engouement des ouest-africains pour l'approfondissement de leur érudition et l'apprentissage de la langue arabe l'union plus poussée encore de l'ensemble des musulmans, incluant cette fois-ci l'Afrique de l'Ouest, menée par une nouvelle élite religieuse, culturelle et politique transposant ces connaissances et aspirations religieuses dans le domaine politique notamment marqué par l'explosion des associations et des partis politiques. Plus concrètement, la conversion au wahhabisme servirait divers intérêts en-dehors du champ politique et des revendications. En attaquant et condamnant les confréries, il offre aux commerçants une émancipation religieuse, des valeurs correspondant aux leurs ainsi qu'une identité et prestige nouveaux grâce aux connaissances acquises lors du pèlerinage. Aussi, les *'âlim'* nouvellement formés bénéficient d'un prestige sans égal et d'une supériorité intellectuelle et

²⁵⁶Le wahhabisme est naturellement plus amplement discuté dans son deuxième livre pour une raison chronologique simple : la doctrine est plus répandue en 1954 qu'en 1949 et M. Cardaire a pu observer plus longuement le phénomène.

²⁵⁷Marcel Cardaire, *Contribution à l'étude de l'islam noir*, Institut français d'Afrique, Dakar, 1949, p. 106-109

religieuse leur attirant nombre d'élèves jeunes et adultes et détrônant les anciennes élites à peine lettrées servant le régime colonial ou leurs intérêts cupides. En rouvrant les portes de *l'itijihâd*, il autoriserait les simples et ignorants de satisfaire un réformisme aux seules gloires et grandeur de la religion.

Son deuxième succès vient de sa capacité à séduire l'entière des pans sociaux. M. Cardaire distingue en réalité deux wahhabismes : le premier est celui du pèlerinage et le second est celui d'al-Azhar auquel se joignent les mouvements réformistes maghrébins à l'instar de l'Association des '*Ulamâ*' Algériens. S'ils partagent la même doctrine, ils ne sont pas adoptés par le même public. Le wahhabisme du pèlerinage est pauvre, il est l'apanage des «pèlerins bourgeois et ignorants, qui, ramènent de leur voyage des bribes mal digérées de rites et de dogmes»²⁵⁸. C'est un wahhabisme purement religieux, un wahhabisme qu'il qualifie de «piétiste» qui repose sur ses propagandistes revenus au pays. Toutefois, il possède l'avantage non négligeable d'être diffusé lors de l'événement le plus important de la vie du musulman et, grâce à cela, peut être adopté par tous. Le second, par opposition simpliste, est celui des évolués ; c'est un wahhabisme culturel et intellectuel, celui des savants. Il domine donc naturellement la ville, les étudiants, ceux disposant de facultés plus élevées et ayant fait l'effort d'entreprendre de longues études. Les propagandistes de ce deuxième wahhabisme sont ceux qui fondent les écoles, qui y enseignent, qui incitent à la poursuite d'études à al-Azhar et à la mobilisation politique.

Nonobstant cette division, les deux wahhabismes poursuivraient le même but : «briser les cadres de l'islam des confréries et (à) engager la communauté noire islamisée sur une voie toute nouvelle»²⁵⁹. Les deux types de propagandistes s'unissent dans leurs efforts et constituent ensemble les réseaux en A.O.F.. Toutefois, M. Cardaire prédit que le second, le courant intellectuel et culturel, est nécessairement amené à supplanter le premier de par sa meilleure organisation et ses membres plus capables et évolués.

Dernière considération, la méfiance éprouvée par M. Cardaire pour la résistance des confréries face à la vague wahhabite et réformiste forme l'argument final quant à l'inévitable succès de cette dernière. Le wahhabisme apporterait trop aux populations musulmanes qui n'en demandaient pas tant. Contrairement aux administrateurs et même au Ministère de la France d'Outre-Mer, M. Cardaire ne croit pas à l'efficacité de la coopération avec l'*establishment* islamique en A.O.F.. Ce biais, Cardaire le fait savoir à travers son exaspération dans une lettre personnelle adressée à un membre inconnu de la D.A.P. (Direction des Affaires Politiques), son agacement le faisant écrire : «L'A.O.F. n'est pas Dakar, quand comprendra-t-on cela ? L'islam A.O.F. n'est pas Abdallah ould Cheikh Sidya ou Seydou

²⁵⁸Marcel Cardaire, *L'islam et le terroir africain*, Koulouba, Imprimerie du gouvernement, 1954, p. 98

²⁵⁹Marcel Cardaire, *ibid.*, p. 99

Nourou Tall»²⁶⁰. Cette lettre est écrite à la fin de sa carrière, c'est lors de cette même année 1956 qu'il demande son rapatriement en France, lassé des obstacles et visiblement de l'aveuglement sénégalais dont souffre l'islam aofien. Pourtant, M. Cardaire aura montré une résilience et combativité tout au long de son poste au Soudan français. En 1949 il proposait l'animisme comme ultime recours dont «la tâche serait ardue mais pas impossible» pour contrer la simple islamisation du territoire, il n'en est plus rien en 1954, l'administration française réalisant l'inéluctabilité de celle-ci. Seule la contre-réforme offre encore, à partir de 1951, un espoir, dans lequel M. Cardaire se lance corps et âme, puisqu'elle propose de lutter à armes égales de réformisme et de modernité contre le wahhabisme.

Par la recherche d'une explication globale de l'islamisation puis de la progression soudaine du wahhabisme, Marcel Cardaire fait marque dans l'histoire de l'islam et des administrateurs en A.O.F. ; il est, en fait, le seul des cinq administrateurs appartenant aux Affaires Musulmanes d'A.O.F. réussissant à voir plus loin que sa simple colonie²⁶¹. Son parcours, nous l'avons vu, est particulier. A la fois militaire, administrateur et scientifique, il possède une vision globale se transposant dans ses travaux et montrant l'étendue de ses connaissances sur la religion musulmane, son histoire, ses pratiques, ses peuples ainsi qu'un intérêt pour l'islam, orienté par des buts politiques visant à combattre et limiter la percée wahhabite mais oscillant avec l'aspect intellectuel de cet intérêt qui semble sincère. Ses travaux semblent donc être la conséquence d'une obsession, d'une peur omniprésente d'un «islam de combat» qui réussirait l'exploit d'unir enfin les musulmans du monde entier et formerait une puissance renversant unilatéralement les rapports de force en Afrique entre les puissances européennes et les pays arabes ; peur bien réelle puisqu'il propose, malgré son manque de confiance dans la capacité des cellules françaises et musulmanes, des solutions tout au long de sa carrière. Cette peur, ou inquiétude si nous diminuons son importance, est d'autant plus exacerbée que ses congénères ne semblent voir qu'une partie du danger qu'il décrit. Si le panislamisme est l'équivalent de la Camarde pour tous, peu sont ceux qui voient dans le wahhabisme la pointe de la faux déjà présente en A.O.F.. En cela, les travaux de M. Cardaire sont précieux car aussi bien issue de sa peur comme de ses connaissances et observations de terrain, son intuition le conduit à formuler des hypothèses sur le déroulé des faits et le devenir de l'islam en A.O.F. pertinentes bien qu'il évolue dans un milieu dont la pauvreté du support et des ressources des Affaires Musulmanes ne jouent pas en faveur d'études riches et détaillées. Ces deux livres, notamment *L'islam et le terroir africain*, sont

²⁶⁰Lettre de M. Cardaire à un administrateur de la Direction des Affaires Politiques, 26 avril 1956, ANOM, fond Affaires Politiques, 1 AFFPOL 2258

²⁶¹Jean-Louis Triaud, «Le crépuscule des Affaires Musulmanes en AOF, 1950-1956», dans David Robinson et Jean-Louis Triaud (dir.), *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*, Paris, Karthala, 1997, p. 505-506

donc à retenir comme une étude de l'islam et du wahhabisme mais aussi comme un guide, un avertissement destiné aux autres administrateurs et musulmans «évolués» de sorte à ce que tous soient en mesure d'accuser le choc et préparer la contre-attaque.

II – Politique française et impacts du wahhabisme au Soudan français

En parallèle aux œuvres et actions de Marcel Cardaire, une politique musulmane surveillant et cherchant à limiter les progrès du wahhabisme existe au Soudan français et en A.O.F.. Dans le premier cas, elle bénéficie d'un soutien supplémentaire grâce aux efforts de M. Cardaire et dans le second, elle s'intègre dans le plus large combat contre la menace panislamique. Le Soudan français possède donc un statut particulier en A.O.F., les administrateurs des Affaires Musulmanes affectés dans chaque colonie ayant une vision globale largement guidée par la colonie en question. Cette question de la politique wahhabite au Soudan français nous permettra d'approfondir un point déjà évoqué, celui des limitations et contradictions françaises quant aux directions et choix pris dans l'élaboration d'une ligne politique distincte et claire, conséquence d'une administration divisée et de ses membres mal formés. Nous pourrons, de cette sorte, aborder le sujet de l'impact de cette politique sur le wahhabisme et ses progrès mais aussi sur les wahhabites eux-mêmes dans leurs rapports aux décisions administratives et politiques. Enfin, nous nous intéresserons à l'héritage direct et plus long des travaux de M. Cardaire et de ses hypothèses sur le wahhabisme à travers le questionnement de ces dernières et leur comparaison avec les travaux universitaires nous conduisant à s'interroger sur les raisons du succès wahhabite au Soudan français.

A – La politique française wahhabite, entre opposition, contradictions et impuissance

Plus tôt, dans le chapitre II, nous avons souligné l'absence de décisions de concert au sujet du wahhabisme au Soudan français et en A.O.F. pour la simple raison qu'il ne constitue pas encore une menace reconnue et avérée. Pour la décennie 1940, le wahhabisme est donc rangé dans la boîte islam réformiste et subit les interdictions, restrictions et surveillance propres à cet ensemble multiforme qu'est l'islam non noir. Suite à un aperçu historique de ce que fut la politique musulmane au Soudan français et A.O.F. dans les années 1940, nous nous intéresserons aux évolutions de cette politique concernant le wahhabisme au cours des années 1950 ainsi qu'aux limites apparaissant rapidement dans la mise en place de cette dernière.

La politique wahhabite au Soudan français et en Afrique de l'Ouest et même plus largement

la politique musulmane dans cette région, est dans un premier temps le résultat de la fusion des différentes logiques de gestion et d'administration qui ont été élaborées à partir des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles pour les colonies françaises d'Afrique du Nord, notamment l'Algérie²⁶². Ce sont trois logiques principales qui se retrouvent entremêlées ici : l'assimilationnisme, l'associationnisme et l'émancipation. Si l'associationnisme, succinctement résumé est la gestion et légifération par «circonscriptions sociales et ethniques»²⁶³ ce qui revient à conserver au mieux les distances entre les divers groupes ethniques donc à l'«islam noir», est le plus visible des trois dans la région ouest-africaine, l'assimilationnisme et l'émancipation influencent eux aussi la politique musulmane. Le premier se révèle surtout à travers les écoles franco-arabes qui servent à fabriquer d'aussi «bons musulmans que français»²⁶⁴, le traitement réservé aux élites musulmanes traditionnelles et le discours colonialiste invitant l'Africain à rejoindre le Français dans la marche vers le Progrès. La seconde est certainement la moins partagée, elle devient plus une pression s'imposant à la France plutôt qu'un choix délibéré de donner aux colonies une indépendance progressive. Aussi, il est clairement orienté vers les élites musulmanes ou mêmes laïques formées dans les écoles françaises voire en France et en cela fait apparaître une forme d'assimilationnisme grimée en libération accordée. Néanmoins, l'émancipation tient également à une fervente croyance en un relâchement progressif de l'encadrement des peuples grâce à la prise en main des «évolués» destinés à prendre les rênes par la suite après avoir été correctement orientés.

L'ensemble des sujets directement liés à l'islam wahhabite sont touchés par des lois, des restrictions, des cadres plus ou moins officiels qui cherchent à le contrôler. L'éducation, le pèlerinage et les musulmans influents sont les principales sources d'inquiétudes et sont donc les premiers sujets traités. D'autres sujets comme les demandes de construction de mosquées sont plus mineures mais peuvent rapidement prendre une égale importance.

Commençons par les cadres juridiques, ceux faisant loi. Nous avons précédemment mentionné l'arrêté n° 2541 du 20 août 1945 qui stipule que toute ouverture d'une école coranique ou médersa doit être préalablement autorisée par le Chef de territoire. Ce texte de loi est le plus important de tous car il permet à l'administration française d'être pleinement maître des créations d'écoles potentiellement dangereuses. Si une médersa wahhabite a bien pu ouvrir en 1949 à Bamako, il aura fallu quatre ans aux azharistes pour l'ouvrir et ces quatre années auraient été absolument inutiles si

²⁶²Henry Laurens, «La politique musulmane de la France», *Maghreb – Machrek*, 2-152, 1996, p. 3-12

²⁶³Ces mots sont ceux de Robert de Caix de Saint-Aymour, diplomate et homme politique, dans le journal *L'Afrique française* en novembre 1900

²⁶⁴Reprise du titre de l'article de Benjamin F. Soares, «Being as good Muslims as Frenchmen : On islam and colonial modernity in West Africa», *Journal of Religion in Africa*, 39-1, 2009, p. 91-120

al-Hajj Mohammed Sanoussi n'était pas relié par mariage au député Fily Dabo. C'est sur le légalisme que la France se repose en premier lieu pour contre-carrer les plans wahhabites. En fait, derrière cet arrêté se cachent d'autres contraintes que les musulmans voulant ouvrir une médersa jugée trop réformiste doivent accepter. Ces contraintes sont la mise en place d'un *curriculum* bilingue composé du français et de n'importe quelle autre langue, l'arabe en ce qui concerne les établissements wahhabites, mais aussi d'un cursus calqué sur celui du programme officiel du Ministère de l'Éducation. Les musulmans sont donc forcés de laisser l'influence et le contrôle français faire partie de leur médersa indépendamment de leur volonté, mais, même si ces contraintes sont satisfaites par les demandeurs, en aucun cas l'administration n'est obligée de valider sa création et peut simplement rejeter la demande. Ce n'est qu'avec l'U.C.M. (Union Culturelle Musulmane) et les revendications répétées des wahhabites soudanais que cet arrêté fut abrogé. Son remplacement immédiat par un autre arrêté, le n° 174 D.I.2, n'est qu'un piètre trompe-l'œil. S'il annule l'obligation d'autorisation par le Chef du territoire et ne demande qu'une déclaration spécifiant si l'établissement dispensera un enseignement islamique et, si positif, la «secte» concernée des fondateurs, la simple présence d'un enseignement islamique interdit l'établissement de bénéficier de subventions et le place sous la surveillance de l'administration locale qui est la municipalité de la ville et le Bureau des Affaires Musulmanes.

Autre arme principale de l'administration française, les fiches de renseignements quadrillent l'A.O.F. en imposant une surveillance sur les moindres faits et gestes des leaders musulmans et musulmans suspects. Touchant aussi bien les marabouts, les confréries et les wahhabites, les fiches de renseignements sont le premier moyen de communication entre les administrateurs coloniaux des différents territoires et décident du comportement à adopter face aux musulmans surveillés. Elles sont continuellement renouvelée afin de garder la plus précise des traces sur les évolutions de chaque individu surveillé. D'elles peuvent être prononcées des interdictions de déplacements dans certains territoires voire même l'assignation à résidence ou l'exil. Les rapports complètent et précisent ce que les fiches dévoilent dans un premier temps et proposent généralement une action à prendre quant à l'intéressé.

Le pèlerinage est encadré officiellement pour deux raisons : montrer la générosité et le souci que porte la France envers ses sujets musulmans et jalousement garder ses colonies des déviances du monde arabo-musulman. De fait, les rapports de pèlerinages ne se concentrent que sur ces deux sujets résumés dans le bon déroulement du pèlerinage officiel, les améliorations qui pourraient être intégrées au voyage et son organisation et la possible contamination idéologique de certains pèlerins. Bien qu'ils permettent de cerner les évolutions du monde arabo-musulman mais surtout la manière dont ces dernières sont ressenties par les pèlerins aofiens et comment ceux-ci se positionnent, leur impact

n'est que relatif du fait de la nature plus que volatile du pèlerinage dont l'immense majorité contingent échappe à l'administration française.

L'exemple de la construction de mosquées est moins important, conséquence de l'infériorité numérique du wahhabisme, mais cet aspect non négligeable qui peut rapidement devenir une source de conflit entre l'administration et les demandeurs mais aussi entre ces derniers et les populations musulmanes fidèles aux confréries, conflits pouvant dégénérer en pogrom wahhabite, nous aborderons le plus célèbre cas aofien tout à l'heure. Ici encore, l'administration française aura recours au légalisme en invoquant que l'État n'a pas à participer au financement d'établissements religieux de quelque sorte du fait de sa neutralité en la matière. Excuse bien hypocrite et vivement décriée notamment par l'U.C.M. aux vues des millions de francs qu reçoivent les instituts et missions catholiques dans les colonies face au flagrant zéro franc d'aides aux établissements scolaires et religieux musulmans.

En dehors de ce cadre dispositif légal et administratif, les agissements français suivent une logique d'opposition sous toutes ses formes aux progrès du wahhabisme. Les élites musulmanes traditionnelles sont la première ligne de défense, notamment représentées par le Chérif de Kankan, Fanta Madi, et Seydou Nourou Tall dont l'influence et la célébrité auprès des populations musulmanes rayonnent dans toute l'A.O.F.. L'appui des populations est également très recherché puisque ces dernières maintiendront elles-mêmes l'ordre souhaité si elles se sentent menacées. La chasse et l'interdiction des publications en langue arabe (livres, pamphlets, romans) mais surtout des journaux provenant d'Afrique du Nord ou d'Égypte est un autre moyen. Plus réduit dans son échelle, le nombre de locuteurs arabes en A.O.F. étant faible et étant généralement des locuteurs natifs s'étant installés ici, cette chasse est toutefois active et frappe plusieurs journaux tels que *al Cayad* et *al Chakba*²⁶⁵, *al Arram*, *al Hayat*, *Ar Rai al Am*, *al Hadaf*, *al Alam*, *al Alouah*, *al Ourfane*, *al Ousbouh*, *al Akhbar* et *al Arab*²⁶⁶. Enfin, le soutien politique de la France vers les partis les plus sûrs comme le P.S.P. (Parti Progressiste Soudanais) et la contre-propagande par la radio, les journaux, le cinéma en langues française et arabe constituent les derniers des ressorts utilisés de cette liste.

Ce qu'il faut à présent préciser est que l'ensemble de ces mesures, qui semblent couvrir la totalité des possibilités de diffusion, sont plus souvent théoriques que réellement efficaces. Le premier

²⁶⁵Lettre avion du Haut Commissaire de la République, Gouverneur général de l'Afrique Occidentale Française à Monsieur le Ministre de la France d'Outre-Mer du 23 juillet 1956, «Interdiction de publications arabes en A.O.F.», 2 p., ANOM, fond Affaires Politiques, 1 AFFPOL 2164

²⁶⁶Note de l'administrateur Torre au Haut Commissaire de la République, Gouverneur général de l'Afrique Occidentale Française du 13 juillet 1956, «Arrêté portant sur l'interdiction de la revue de langue arabe '*el Chebka*'», 3 p. Cette note comporte l'ensemble des revues et journaux en langue arabe interdits en A.O.F., treize au total, ANOM, fond Affaires Politiques, 1 AFFPOL 2164

obstacle est l'immense effort humain et technique que demande une telle entreprise, sa mise en place mais aussi son maintien. Ce point est déjà hautement problématique puisque le Bureau des Affaires Musulmanes est plus que sous-équipé avec seulement cinq membres pour l'ensemble de l'A.O.F.. Le recours à d'autres administrateurs pour appliquer ces mesures est une évidence mais l'ignorance de ces derniers sur le sujet de l'islam créé ici aussi un problème difficile à résoudre et amenant son lot de complexité dans la communication. Même la communication entre les différents services censés être spécialisés dans les affaires musulmanes est un obstacle de taille. Nombre sont les notes, lettres, courriers se plaignant de l'absence de communication régulière et claire entre les services mais aussi des moyens matériels et humains insuffisant pour tenir, en temps et en heure, les intéressés au courant des derniers développements. Les remarques sont adressées entre les services mais surtout aux Ministère de la France d'Outre-Mer et au Ministère des Affaires Étrangères et elles demandent l'organisation de comités spécialisés, de conférences, d'échanges sur les méthodes de gestion, les idées et évolutions des conceptions des islams²⁶⁷, les objectifs à atteindre, les résultats obtenus, d'étudier en commun l'islam wahhabite et réformiste quelque soit le territoire en question²⁶⁸. Une de ces notes (la dernière dans la note de bas de page 104) formule une plainte le 6 mars 1952 quant à la baisse voire l'absence des rapports, synthèses et compte-rendus sur l'islam en A.O.F. au Haut Commissaire de la République en A.O.F.. Un état des lieux est fait entre cette date et l'année 1950, année durant laquelle il y avait : une synthèse bimensuelle d'informations globale²⁶⁹ très complète de 110 à 130 pages, un rapport musulman trimestriel, des bulletins hebdomadaires relatant les événements importants de la semaine, principalement sur la politique et enfin des bulletins spéciaux en cas d'événements particuliers. Vers la fin de l'année 1950, un changement serait survenu et les synthèses bimensuelles ont été remplacées par des synthèses hebdomadaires dont le contenu, naturellement plus maigre, ne satisfait pas l'analyse demandée et qui disparaissent après l'été 1951. Un rapport trimestriel de la Direction générale de l'Intérieur est créé mais il est très court, 20 à 30 pages, ainsi qu'un bulletin d'informations bimensuel mais ce dernier est caractérisé par son irrégularité. L'entièreté de la décennie 1950 est marquée par cette baisse graduelle d'informations que le faible personnel restant ne peut faire survivre décemment. Il est donc évident qu'un sujet comme le wahhabisme passe, dès lors, à la trappe de nombre des rapports, synthèses et autres communications

²⁶⁷Le pluriel est volontaire, l'administration française jugeant qu'il n'y a pas un islam mais des islams

²⁶⁸Quelques exemples : Note pour Monsieur le Chef du courrier parlementaire, 3 p., ANOM, fond Affaires Politiques, 1 AFFPOL 2134 ; Note pour Monsieur le Directeur du Cabinet (Courrier parlementaire), 3 p., ANOM, fond Affaires Politiques, 1 AFFPOL 2134 ; Note pour Monsieur le Directeur du Bureau, Direction des Affaires Politiques, «Rapports sur la situation politique envoyés par le Haut Commissaire de la République en A.O.F.», 3 p., ANOM, fond Affaires Politiques, 1 AFFPOL 2228

²⁶⁹Les sujets abordés l'étaient sous les titres suivants : politique, société, religion, économie et services techniques, commerçants et industriels, consommateurs, agriculteurs, réactions aux événements politiques locaux ou internationaux et deux annexes sur les enclaves étrangères en A.O.F. et A.E.F. ainsi qu'une comparaison des politiques française et anglaise.

où sa simple mention ou rappel vers les travaux antérieurs des rares administrateurs s'y étant attachés en compose la seule trace.

D'autres obstacles émergent à l'annonce des décisions politiques et administratives vis-à-vis de l'islam et notamment de son enseignement. Le clergé est le premier à s'indigner et crier haro sur ces mesures qu'il voit comme une insulte aux efforts catholiques voire comme sa mise à mort en Afrique noire. Derrière l'évêque de Dakar Marcel Lefebvre, nombre sont ceux à se dresser contre l'autorisation de l'enseignement islamique en langues vernaculaires ; cette décision est d'ailleurs suivie par des administrateurs qui y voient également un danger, un pas de trop, renforçant la fracture entre les divers avis et méthodes de gestion proposées.

Si l'on regarde dans son ensemble la politique musulmane française et plus précisément la politique wahhabite, l'échec est le meilleur qualificatif pour cette situation. Les efforts personnels du Capitaine Cardaire, les demandes de renforcement de la coopération et communication sont répondues par le silence. Les deux livres du Capitaine ne sont pas entendus, la préoccupation principale n'étant pas concentrée sur cet «islam déviant». Pourtant l'islam inquiète en plus haut lieu mais les réponses sont éparpillées et éparses. Les lieux de décisions, les Ministères des Affaires Étrangères et de la France d'Outre-Mer, ne tranchent ni pour une action ferme et uniforme ni pour des actions ciblées mais pour une sorte d'entre-deux évoluant au fur et à mesure des évolutions de plusieurs niveaux conjoncturels du local à l'international. Ce choix aurait du sens dans un système communiquant parfaitement et composé d'administrateurs constamment à l'affût ce qui n'est évidemment pas le cas. Enfin, il faut insister une dernière fois sur la nature impossible de la tâche car, même en ne se concentrant que sur les wahhabites ou musulmans suspectés comme, le contrôle de ces derniers, de bout en bout et sur chaque aspect de la société que la doctrine atteint, c'est à dire tous, est irréalisable aussi bien de par les facteurs humain et matériel que par la colère et les remous que cela créerait dans le monde musulman ouest-africain et arabo-musulman. La tentative de mettre en place une politique wahhabite échoue dans le contexte plus large des contradictions de la politique musulmane, empêtrée entre apparente volonté et manque de moyens.

B – La pensée de Cardaire à l'épreuve des wahhabites et des travaux scientifiques

Évoquons un aspect des travaux du Capitaine Cardaire que nous avons jusqu'ici ignoré, les points aveugles. Si Marcel Cardaire propose une nouvelle manière de comprendre la diffusion de l'islam à travers le «vide spirituel» et la constitution de réseaux entre l'Arabie Saoudite, l'Égypte et

l'A.O.F. permettant la diffusion du wahhabisme aidée par un contexte de panislamisme battant, il n'arrive à déceler les ressorts autres que politiques de la doctrine sur son territoire du Soudan français. Certes la critique est facile, M. Cardaire est un militaire et administrateur au service de la France et par conséquent, sert ses intérêts. Il est donc évident que le wahhabisme, notamment la potentielle nouvelle élite intellectuelle qu'il y décèle, l'inquiète au plus haut point, les issues pouvant être désastreuses pour la stabilité coloniale. Ce sont les aspects religieux, sociaux et humains du wahhabisme qu'il ne voit pas ou néglige. Pour Cardaire, le wahhabisme importé d'Arabie Saoudite se retrouve tel quel au Soudan français. La doctrine serait donc porteuse de violence, d'intolérance religieuse, d'«arabité» et bien que ces points soient valides dans une certaine mesure (les wahhabites peuvent certes être violents dans leurs propos mais ce sont bien eux qui subissent les violences physiques, juridiques, administratives et matérielles en A.O.F.), le wahhabisme est aussi un outil de combat contre l'oppression et en faveur d'une justice sociale pour ses pratiquants mais aussi un salut destiné à redresser les torts des communautés musulmanes égarées.

C'est donc aux wahhabites de son temps, avant tout nouvel apport émanant de la communauté scientifique, que Cardaire et ses thèses furent mis à l'épreuve. Un exemple nous est rapporté par Lansiné Kaba, l'exemple en question étant une longue discussion entre al-Hajj Kabiné Kaba et Marcel Cardaire dont la date nous est inconnue mais prenant lieu pendant la direction du Bureau des Affaires Musulmanes du Soudan français par ce dernier²⁷⁰. Cette discussion fut engagée par Kabiné Kaba en réponse aux diatribes de Cardaire quant au dogme wahhabite jugé hétérodoxe et hérétique, faute d'un attachement trop zélé à la lettre du Coran et de la Sunna. Ce zèle serait l'une des sept sources d'hérésies, la sixième, définies par l'*Ahel Sunna*, «les gens de la Tradition»²⁷¹ et attribuerait à Dieu une présence et un corps physiques ainsi qu'une conception anthropomorphique ce qui est interdit. En rapportant ce désaccord sur l'essence de Dieu, Cardaire reprend l'une des principales critiques faites à l'encontre du wahhabisme depuis le XIX^e siècle par les opposants au wahhabisme en Arabie Saoudite mais aussi en Turquie, en Libye, en Égypte, et qui existait déjà du temps d'Ibn Taymiyya. Les racines de cette attaque servent à discréditer l'existence même d'une telle doctrine en généralisant l'hérésie à chacun des aspects du wahhabisme (fanatisme zélé, anarchisme, comportements dangereux pour la stabilité et l'ordre). Pourtant, lors de l'entretien entre les deux hommes, Kabiné Kaba aurait fortement insisté sur l'essence transcendante et la nature non-humaine de Dieu. Il aurait également ajouté que les wahhabites, comme les autres musulmans ne peuvent

²⁷⁰Lansiné Kaba, *The Wahhabiyya : Islamic reform and politics in French West Africa*, Chicago, Northwestern University Press, 1974, p. 100-101

²⁷¹L'orthodoxie sunnite admet que l'islam était et est divisé en soixante-douze sectes, chacune pensant détenir la vérité, mais ne créant en réalité que divisions et conflits. Une soixante-treizième secte fut alors promise et serait celle qui apporterait l'union et la paix entre les musulmans.

s'exprimer en dehors de ce que le langage et la nature humaine permettent et ont donc recours à la métaphore, ce qui contredit l'attaque littéraliste au passage, où les «mains de Dieu» sont comprises comme le symbole de son action et de sa création par exemple. D'ailleurs, les wahhabites soudanais condamneraient toute croyance en un Dieu incarné ou autre représentation physique et humaine. Le point semble si clair pour Kabiné Kaba que si l'on se fie à sa sincérité, c'est bien un besoin politique qui motive les diffamations de Cardaire. Cette conclusion semble être la bonne car c'est bien lui, avec ses deux livres et ses rapports, qui attribue au wahhabisme des qualificatifs tels que «xénophobie», «haine contre l'évolution», «puritanisme»²⁷² opposant donc deux camps, celui des wahhabites dangereux et zélés et celui des Français et Noirs où les premiers, de par leur responsabilité en tant que civilisation moderne, doivent aider les seconds.

Un second exemple, qui n'est pas explicitement abordé par les deux parties, est celui de l'aspect social du wahhabisme. La création de l'U.C.M. puis de son journal, *Le Réveil Islamique*, démultiplie l'impact des revendications wahhabites au Soudan français qui connaissait déjà celles de l'association *Subbanu al-Muslimin*, toutes portant sur le droit à l'éducation islamique, la reconnaissance et validité du droit islamique et dans un spectre plus large la prise de mesures diverses (sur les droits des musulmans, sur l'impôt) visant à établir, naïvement, une société juste. Ces revendications sont balayées d'un revers de main ne pointant en retour que les dangers de la contamination idéologique pan-islamiste, des égarements hérétiques et violents et des nationalismes africains dont l'objectif est, ici plus encore, éminemment politique.

Un autre aspect intéressant des travaux de M. Cardaire est une conséquence du «vide spirituel», il s'agit de la conversion au wahhabisme. Prenons un instant et imaginons ce à quoi cette théorie pourrait ressembler en suivant l'itinéraire d'un soudanais, qui deviendrait donc un des wahhabites ignorants dans la théorie de Cardaire. Ce dernier aurait grandi dans un village du Soudan français encore non-islamisé dans les années 1920 dans lequel il aurait appris les us et coutumes de l'animisme tel qu'il est pratiqué localement ou régionalement. Les deux décennies suivantes l'auraient familiarisé avec l'islam, porté par les confréries et les commerçants d'une part et indirectement par les développements des infrastructures apportés par la France d'autre part. Il aurait ainsi assisté à la création du «vide spirituel» dans son propre village, à la fusion puis au remplacement progressif des croyances anciennes par l'islam, conséquence des marabouts, des premières écoles coraniques, des commerçants et des vagues de travailleurs-migrants, d'esclaves libérés. La mise en valeur agricole et industrielle sonne le glas de son «terroir», le besoin croissant de main d'œuvre, les impôts et la production de biens occidentaux le font basculer dans une nouvelle vie déracinée de ses anciennes

²⁷²Marcel Cardaire, *op. cit.*, p. 111

structures socio-religieuses. Habitant à présent en ville, il adopterait l'islam car la religion est la seule à lui offrir les cadres de stabilité qu'il chercherait désespérément. Travaillant dans une exploitation d'arachides, il serait en contact avec un grand nombre d'autres travailleurs partageant le même destin mais aussi avec les gros commerçants portant à sa connaissance les récits de pèlerinages et ses premières rencontres avec le wahhabisme. Accumulant un pécule suffisant, il se lancerait dans l'entreprise sacrée et, au bout d'une durée imprévisible, reviendrait d'Arabie Saoudite chargé de nouvelles idées et convictions qu'il n'aurait jamais imaginé vingt ans auparavant. Animé par cette nouvelle conception de l'islam, il ouvrirait sa propre médersa dans laquelle il tenterait, tant bien que mal, d'y enseigner les précieuses valeurs et consignes de ce dogme qui lui furent prêchées.

Un tel récit pourrait être dérivé à l'infini (par exemple, au lieu de se convertir au wahhabisme via le pèlerinage, ce sont les enseignements suivis dans une de ces nouvelles médersas qui pourrait servir conversion) mais l'idée que s'en fait M. Cardaire s'y retrouverai à chaque fois. Il est aussi intéressant de constater que ce récit pourrait aussi bien s'appliquer à la frange «évoluée» du wahhabisme où la seule différence serait le jugement plus clément porté à l'encontre du converti puisque le wahhabisme demeure, quel qu'en soit le porteur, une doctrine de fanatiques. Ce n'est que le débouché automatique car cette idée de «vide spirituel» insiste dans un premier temps sur l'état de perdition du soudanais qui le force à se replier sur la meilleure offre religieuse et dans un second temps sur une conversion qui est subie sous les coups d'une propagande continue et assommante. La conversion semble ici n'être acceptée que par dépit, faute de mieux voire sous la contrainte de la propagande comme si le soudanais n'était pas destiné, par nature, à verser dans cet islam. Cette conception dichotomique entre islam arabe et «islam noir» se retrouve assez logiquement dans le processus de conversion chez Cardaire et voile sa compréhension et la limite à une improbable adoption d'idées et de convictions supposément étrangères au monde «noir» par des musulmans de surface.

Nous ne disposons malheureusement pas de récit de conversion d'un aofien au wahhabisme mais nous pouvons opposer à cette conception celle des premiers intéressés, les wahhabites soudanais des années 1940 et 1950, ainsi que les divers travaux universitaires sur la conversion au wahhabisme. C'est une nouvelle fois Lansiné Kaba qui nous rapporte le sentiment des wahhabites appartenant à *Subbanu al-Muslimin*. Ils se considéreraient comme de fervents, fidèles et sincères croyants suivants le Dieu unique et transcendant ainsi que son Prophète et ses enseignements qui sont la base et le modèle de toutes leurs pensées et actions²⁷³. Ils seraient donc animés par une foi profonde et authentique qui leur aurait été donnée comme cadeau, quelque soit la manière dont le dogme leur ait été transmis, et auraient alors la responsabilité d'enseigner, de corriger, de guider les musulmans résidant encore dans l'erreur. Cet aspect messianique transparaît très clairement dans *Le Réveil*

²⁷³Lansiné Kaba, *op. cit.*, p. 103

Islamique et est de fait l'un des fondements de la conception de la place du wahhabisme en A.O.F. et au Soudan français. La conversion serait donc une révélation semblable à celle qu'eut le Prophète puisqu'elle porterait en elle la puissance de guider les musulmans vers l'union, but ultime et rêvé. L'acte de la conversion, qui peut prendre de multiples formes allant de l'acceptation simple des nouvelles idées à la recherche de la compréhension ultime du devoir que Dieu a placé sur leurs épaules, a donc une valeur intrinsèque purement religieuse et sacrée pour ceux adoptant la doctrine avec comme finalité première la communauté musulmane et son bien-être.

Toutefois, la conversion au wahhabisme n'est pas seulement un acte désintéressé et revêt aussi un pragmatisme certain d'une partie des convertis. C'est notamment le cas des commerçants et marchands dont la conversion au wahhabisme a été étudiée (Jean-Louis Triaud, Richard L. Warms) et résumée plus tôt dans le chapitre III. Il semble assez clair que dans ce cas-ci, ce sont les intérêts de démarcation, d'identité et de reproduction sociale qui dominent la décision de se convertir. L'explication par le pragmatisme est satisfaisante en ce qui concerne cette classe sociale très dépendante des affaires, du statut social et de la reproduction de ce statut et peut s'étendre aux couches plus «populaires» (comprendre ceux ne disposant ni de la richesse des commerçants, ni de l'influence religieuse des *'ālim*, maîtres et marabouts, ni de l'influence sociale des deux combinés) dans une quête d'émancipation du pouvoir des élites traditionnelles islamiques et de l'administration coloniale. Néanmoins, ce modèle atteint une première limite si il est étendu à un plus grand nombre de convertis. L'islam ne serait qu'une méga-structure s'adaptant à un contexte donné (social, politique, économique) faisant de la religion un miroir, une réaction dépourvue d'utilité et de raison d'être intrinsèques et de la conversion un processus rationnel.

Ces deux positions fondent la base des théories de conversion au wahhabisme ce qui est peu et ne permet pas d'en tirer une conclusion intéressante. L'on pourrait faire un compromis des deux propositions en y ajoutant les théories coloniales puis universitaires attribuées à l'islam²⁷⁴ afin d'élargir la possible conversion à un public plus large mais le fait est que le sujet de la conversion au wahhabisme en Afrique de l'Ouest semble devoir se résumer au syncrétisme, à l'adoption plus ou moins forcée, au pragmatisme et rationalisme et à la dimension messianique du message wahhabite. L'impossibilité de réaliser des interviews avec divers musulmans wahhabites maliens qui seraient encore en vie ou avec leurs descendants fâche cette question de la conversion qui peut également se traiter au cas par cas, la conversion étant avant tout une décision personnelle même si des facteurs

²⁷⁴Nous pouvons nommer les travaux suivants : Robin W. G. Horton, «African conversion», *Africa, Journal of the International African Institute*, 41-2, 1971, p. 85-108 ; Humphrey J. Fischer, «Conversion reconsidered : Some historical aspects of religious conversion in Black Africa», *Africa, Journal of the International African Institute*, 43-1, 1973, p. 27-40 ; Olga F. Linares, «Islamic 'conversion' reconsidered», *The Cambridge Journal of Anthropology*, 11-1, 1986, p. 4-19 ; Alan Thorold, «Yao conversion to islam», *The Cambridge Journal of Anthropology*, 12-2, 1987, p. 18-28.

externes la motivent et sa généralisation, comme toute généralisation, est nécessairement problématique. La conversion au wahhabisme semble donc être condamnée, pour le moment, à une réponse calquant le processus de la conversion à l'islam où seule l'innocence rapporté par Lansiné Kaba semble permettre un élargissement en dehors des sphères rationnelles, syncrétiques et de réaction aux transformations conjoncturelles.

Le wahhabisme, dans sa conception, sa compréhension et sa gestion au Soudan français et A.O.F., est dominé par un homme, Marcel Cardaire. Étant une doctrine salafiste et réformiste, sa nature le pousse dans une position conflictuelle là où il s'installe, ce qui est très visible à l'échelle du Soudan français où son existence est uniquement dichotomique : le musulman est wahhabite ou ne l'est pas et l'administration et les musulmans non-wahhabites lui sont opposés. Ne pouvant être qu'une menace ou la panacée, la justification de sa présence est d'autant plus exacerbée par les deux parties. C'est un élément trop étranger et dont la conversion semble irrationnelle ou alors c'est une révélation nécessaire et évidente qui amène avec elle ce dont la communauté musulmane a toujours rêvé, telle semble être la nature divisée du wahhabisme. Seul la classe commerçante et marchande sort de cette dichotomie en servant des intérêts plus personnels et calculés mais, bien que son influence dans la propagation de la doctrine soit importante, son positionnement est mitigé. Si elle profite de la lumière par ses gestes de générosité (dons pour la construction d'écoles, de mosquées ou pour le pèlerinage), elle ne s'exprime que peu et se contente de soutenir ceux dont la voix s'élève. La dichotomie du traitement du wahhabisme paraît même se retrouver dans l'intérêt très inégal que lui portent les administrateurs français. Si l'obsession de M. Cardaire se manifeste très clairement, l'indifférence, du moins le vague souci, de l'immense majorité de l'administration française est la norme. Une politique wahhabite relèverait alors de quelques protagonistes ce qui n'en fait pas une réelle politique, ou plutôt, cela en fait une politique officieuse. Menée par des intérêts communs convenant aux parties française et musulmane traditionnelle, la gestion du wahhabisme fait appel à des objectifs politiques et d'influence bien plus qu'une croisade contre une doctrine hérétique qui menacerait l'islam.

La position du wahhabisme en A.O.F., qui semble posséder deux extrêmes fatalement opposés, confère à la question de la conversion un aspect très intéressant. Calquer un modèle «classique» de la conversion à l'islam via le commerce, le pèlerinage et le développement des infrastructures suite aux conquêtes françaises n'offre que peu de perspectives. En miroir, l'aspect purement religieux et messianique, certainement vrai pour la partie la plus intellectuelle et formée, n'apparaît pas non plus comme un schéma suffisant. S'accorder sur le compromis des deux propositions fait pâle figure, c'est

pourtant sur cela que nous devons nous reposer pour le moment, faute d'approfondissement de terrain.

**Troisième partie : Conflits, pouvoir et acculturation du wahhabisme soudanais
et malien**

Chapitre V – Wahhabisme et conflits au Soudan français et Mali sur les terrains de la religion et de l'éducation

La place sans cesse croissante qu'occupe le wahhabisme au Soudan français depuis son arrivée à la fin des années 1930 pose un problème aux populations musulmanes citadines ainsi qu'à la France coloniale. La présence accrue de wahhabites amène avec elle une recrudescence des tensions, résultat presque inévitable de l'opposition religieuse, dogmatique et sociale que provoque le nouvel arrivant. Contester le terrain religieux est une chose, qui, comme nous le verrons, est à lui seul suffisant pour provoquer des conflits violents, mais, comme le wahhabisme est une doctrine islamique donc universaliste, il prend des dimensions dépassant le seul cadre religieux. Si il est minoritaire, ses membres, sont eux, très actifs faisant du wahhabisme un objet visible par tous et pouvant paraître agressif, intimidant. Le trop faible nombre de wahhabites au cours des années 1940 empêche l'existence de conflits notoires. Ce sont donc les années 1950, la période 1947-1958 en réalité, qui voient exploser le nombre d'affrontements dans les villes soudanaises à forte concentration wahhabite. Sont donc concernées Bamako, Sikasso, Kayes, Ségou mais aussi d'autres villes ouest-africaines comme Bouaké (Côte d'Ivoire) et Kankan (Guinée).

Nous nous intéresserons donc aux conflits religieux qui opposent wahhabites et traditionalistes mais aussi aux autres formes d'opposition et de conflit à travers, une nouvelle fois, l'éducation. Ce sujet, fondamental pour le wahhabisme, nous permet d'examiner les deux situations coloniale et postcoloniale du fait des approches similaires qui en sont faite. Enfin, l'examen de ces conflits sera une occasion de mettre en évidence les dimensions extra-religieuses du conflit wahhabisme-islam traditionnel ayant à trait aux question de l'identité, de la représentation et conception de sa place dans la société en tant que minorité religieuse ainsi qu'aux différentes réactions des populations musulmanes dans cette opposition.

I – Les conflits religieux au Soudan français, étude de cas de Sikasso et Bamako

Une remarque préliminaire est nécessaire avant de se lancer dans le déroulement et l'analyse de ces deux exemples : les violences religieuses concernant le wahhabisme en Afrique de l'Ouest sur la période 1947-1958 auraient été monnaie courante selon les sources administratives et orales. Toutefois, leur documentation est très éparse et incomplète, les rapports étant vagues et courts. Ce

problème, déjà rapporté par Lansiné Kaba²⁷⁵, est toujours d'actualité. Les deux exemples choisis le sont par défaut pour la simple raison qu'ils sont mieux documentés du fait de leurs ampleurs majeures. Ces deux événements trouvent leurs origines sur le même terrain, celui de la mosquée. Élément central des disputes religieuses, les mosquées sont jalousement convoitées par les différentes communautés musulmanes. La construction d'une mosquée est très importante, surtout si elle est clairement attachée à une orientation islamique ce qui est indiqué notamment par l'imam à sa tête, car elle concrétise l'emprise religieuse sur un territoire et sa taille représente son importance tout en étant un indicateur d'influence sur les fidèles des environs qui pourraient s'y rendre et basculer vers une nouvelle orientation²⁷⁶. Pourtant, la construction d'une mosquée exclusive pour une communauté est motivée par la volonté d'éviter les conflits qui peuvent rapidement se produire lors des fêtes religieuses, les grandes prières, la prière du vendredi²⁷⁷ du fait des oppositions dogmatiques et sont l'occasion de joutes verbales fréquentes où les parties se lancent dans une compétition de propagande et de diffamation se basant sur la supposée vérité des pratiques. Si la séparation peut sembler une solution pratique au premier abord, elle ne fait qu'exacerber les tensions car chaque partie voit l'érection d'une mosquée ennemie comme une perte d'influence et une menace grandissante pour sa propre communauté. La mosquée est donc le symbole ultime du combat pour le contrôle du territoire religieux en passant par la domination du territoire physique. Les villes de Bamako et Sikasso où le wahhabisme possède déjà un pied à terre fermement établi sont, en cela, le terrain parfait pour l'affrontement de deux communautés ennemies.

A – La Wahabiyya-kélé de Bamako

Posons d'abord quelques éléments de contexte. Ces éléments sont très importants pour le cas de Bamako car une double lecture, religieuse et communautaire, peut être faite sur ces événements. Le contexte communautaire est de prime importance. Nous avons expliqué la division des familles commerçantes par l'affaiblissement de leurs structures socio-économiques où les plus vieux préféraient protéger et favoriser leurs intérêts au-dessus de celui de la famille étendue, *qabila*, et la réaction des plus jeunes s'orientant vers des alternatives les amenant parfois vers le wahhabisme qui sert de religion de contestation contre l'ordre injuste. A cette division interne, ne concernant que les «Dioulas», les familles commerçantes, s'ajoute une division externe. Celle-ci vient d'une

²⁷⁵Lansiné Kaba, *The Wahhabiyya : Islamic reform and politics in French West Africa*, Chicago, Northwestern University Press, 1974, p. 195

²⁷⁶Marie Miran-Guyon, «Le territoire de la prière. Grammaire spatiale des mosquées d'Afrique de l'Ouest», *Les Cahiers d'Outre-Mer*, 274, 2016, p. 41-75

²⁷⁷Étant la plus importante des prières, sa conduite est source de divisions entre communautés musulmanes opposées.

transformation de la composition ethnique de la ville : les Bambaras, moins islamisés et historiquement majoritaires donc détenant les rênes du pouvoir religieux mais aussi les positions sociales les plus élevées, virent, avec le développement économique de Bamako dans les années 1940, leur présence diminuer et s'aplanir face à l'arrivée des Malinkés (ce peuple comprend les «Dioulas»), des Peuls et des Soninkés. Ces trois peuples étaient tous islamisés plus ou moins intégralement et la part prise par les Malinkés et Soninkés dans les affaires commerciales causa la recomposition des structures économiques et religieuses puisque ces deux peuples étaient également les premiers, avec les Peuls, à adopter le wahhabisme. La prospérité bamakoise propulsa Malinkés et Soninkés puis les Peuls, qui versaient dans le commerce d'abord sous les ailes des deux premiers puis se lançant à leur tour, sur le devant de la scène économique et commerciale. Leurs fortunes en avait fait une classe bourgeoise aux réseaux très étendus et aux connections politiques fortes et assurées. Ces alliances politiques se firent avec le parti nouvellement victorieux, l'U.S.-R.D.A., qui venait de remporter en 1956 la municipalité de Bamako contre le P.S.P. (Parti Progressiste Soudanais) de Fily Dabo Sissoko ainsi que la majorité à l'assemblée territoriale. De leur côté, les Bambaras se replièrent sur les fonctions plus administratives ce qui leur valut une image de pro-occidentaux. Ces derniers étaient traditionnellement alliés au P.S.P. depuis 1945, parti reposant sur les aires rurales et les chefs traditionnels et de cantons, positions occupées par les Bambaras. Le P.S.P. devait aussi son succès au soutien que la France lui octroyait, une triple alliance fut donc menacée par l'arrivée de ces peuples de commerçants faisant fortune et portant le parti de l'opposition aux rênes du pouvoir, menaçant donc leurs positions.

Il y a donc eu, en une décennie, la construction d'une double opposition religieuse et politique, conséquence d'une recomposition sociale et de l'arrivée du wahhabisme.

Les sources couvrant l'épisode que nous allons maintenant découvrir sont plutôt minces aux vues de son ampleur. L'administration française ne semble que peu concernée et très distante, comportement tout à fait logique de par le rôle d'instrumentalisation qu'elle tint. L'U.C.M. (Union Culturelle Musulmane) couvre en longueur le déroulé des événements via le numéro d'octobre 1957 (du) *Le Réveil Islamique* (ce n'est que cinq mois plus tard que l'événement est couvert car l'U.C.M. doit faire face à des problèmes administratifs et d'imprimeur). Pour ce qui est des travaux scientifiques, hormis Lansiné Kaba, la mention de la *wahhabiyya-kélé* est souvent présente mais les analyses rares et de faible teneur.

C'est donc sur la double opposition que se construisent les tensions, qui, elles, ne font qu'augmenter suite aux revendications religieuses des commerçants wahhabites. Ces derniers, forts de leur nouvelle position, réclamèrent une mosquée exclusivement wahhabite, demande qui ne rencontra que le refus des autorités, refus qui fut à son tour répondu par des vagues de critiques contre

le soufisme, les écoles coraniques et les imams durant les premiers mois de l'année 1957²⁷⁸. Les retours d'exils d'al-Hajj Kabiné Kaba et d'al-Hajj Mohammed Sanoussi qui vivaient alors en Côte d'Ivoire et l'autorisation de la nouvelle médresa des *Subbanu* en février 1957 (la médresa n'ouvrit, elle, qu'en avril 1957) fut un des faits majeurs dans l'accroissement des tensions. Le fait majeur est, comme annoncé, celui de la mosquée et de l'imamat. Les wahhabites de Bamako n'acceptaient plus de prier dans la mosquée principale, Bagadadji et préféraient se rendre à la mosquée de Dravela nouvellement construite dont l'imam et possédant était le marabout Arafan Haïdara Chérif²⁷⁹. L'imam de la mosquée de Bagadadji et grand imam de Bamako, al Hajj Oumar Kalé, était la source de violentes critiques de la part des wahhabites du fait de ses connaissances supposément limitées, de sa nomination relevant plus de sa famille et position sociale que de ses qualités humaines et musulmanes. Ces critiques viennent du fait que l'imam, par sa position de guide des fidèles pour la prière, doit être le meilleur modèle possible sur les plans intellectuel, physique et moral. Les chefs de quartiers de Bamako et le chef provincial, Mamadou Koumba Niaré, ne pouvaient tolérer une telle critique de ce qu'ils considéraient comme un droit naturel en ce qui concerne le pouvoir religieux de nomination des imams. Ils comprirent donc cette énième provocation comme une attaque contre leurs prérogatives et leur prestige. Simultanément, entre mars et mai, le projet de construction d'une mosquée grandiose avait débuté mais la question de la nomination de son futur imam n'ayant pas été répondue, les wahhabites refusèrent de participer au financement de celle-ci et continuèrent de se rendre à la mosquée de Dravela. C'est en annonçant qu'ils n'utiliseraient plus que cette mosquée, qui leur serait donc exclusive, et qu'ils iraient y prier le vendredi 17 mai 1957 que les violences éclatèrent. Les traditionalistes invoquèrent le fait qu'on ne pouvait donner une mosquée exclusivement à une orientation car la mosquée est un don à l'ensemble de la communauté, et, si celui possédant une mosquée voulait en faire le prêt ou don à une orientation particulière, il devrait consulter l'ensemble des intéressés en amont ce qui ne fut pas le cas pour la mosquée de Dravela.

Avant de parler du 17 mai, il faut encore développer d'autres éléments concomitants à ce contexte déjà explosif. Ces éléments concomitants incluent M. Cardaire ainsi que certains importants chefs traditionnels et personnages religieux : le grand imam de Bamako, al Hajj Oumar Kalé, le chef provincial, Mamadou Koumba Niaré, le fils du chef du quartier de Dravela, Bâ Madani Touré. Ce passage est basé sur deux sources, le numéro d'octobre 1957 du *Réveil Islamique* et les travaux de Lansiné Kaba.

²⁷⁸Lansiné Kaba, *op. cit.*, p. 207

²⁷⁹Lansiné Kaba, *ibid.*, p. 210. Cela peut paraître très surprenant mais ce marabout avait dans ses amis nombre de wahhabites et ne voyait aucun problème à mettre sa mosquée à disposition de ces derniers.

Le récit de l'U.C.M. est très auto-centré et tend même à se projeter encore plus en victime de ces événements que ne le furent les wahhabites bamakois. Toutefois, il apporte des informations précieuses quant aux agissements des protagonistes nommés ci-dessus. La nouvelle médersa et la mosquée dont nous avons parlé précédemment furent proposées par Alioune Diallo et al Hajj Ibrahima Sako en janvier 1957. Les deux musulmans faisaient partie de *Subbanu al-Muslimin* mais Alioune Diallo était également le représentant de l'U.C.M. au Soudan français²⁸⁰. Si le Comité Directeur de l'U.S.-R.D.A. ne pouvait s'opposer à cette demande qui était des plus légales, il ne fit aucune remarque et ne prit pas position afin de ne pas agiter plus encore une situation déjà explosive. Le grand imam de Bamako et les chefs de quartiers écrivirent en février une lettre au gouverneur du Soudan français demandant un refus clair et net ainsi que des mesures soient prises contre les wahhabites jugés trop perturbateurs. Entre-temps, Alioune Diallo aurait convoqué le grand imam et les chefs de quartiers afin de les consulter sur la création de la branche soudanaise de l'U.C.M. à Bamako. Afin d'appuyer cette proposition auprès de l'administration française, où le seul obstacle était de convaincre M. Cardaire, Alioune aurait même cherché l'appui des membres de l'association *Jâm 'iyyat al-Murshidîn* (litt. «L'Association des Guides») dirigée par Abdoul Wahab Doucouré. La délégation convoquée par Alioune Diallo aurait finalement accepté la proposition et serait allée voir M. Cardaire qui, en entendant les motifs de sa venue, l'aurait expulsé tout affirmant avec véhémence que «tant que je serai là, Alioune Diallo n'enseignera jamais au Soudan»²⁸¹. Ce passage est déjà très problématique, il est hautement improbable que ladite délégation ait accepté la proposition d'Alioune Diallo qui faisait partie du camp ennemi. Poursuivons tout de même ce récit de l'U.C.M.. M. Cardaire se serait rendu «quelques jours après» chez Mamadou Koumba Niaré afin de le convaincre de se joindre à lui dans la lutte contre l'U.C.M. qui serait «plus dangereuse que le wahhabisme contre lequel vous vous soulevez»²⁸². Une ellipse est faite jusqu'à l'ouverture de la médersa en avril 1957 (que l'U.C.M. présente d'ailleurs comme son école) qui serait tenue dans la maison d'Issa Yattassaye, membre de l'U.C.M. dont nous avons également parlé. Ce point est faux ou est une confusion de la part de l'U.C.M., la médersa en question ne se trouvait pas dans la maison d'Issa Yattassaye mais dans un autre lieu, non connu toutefois. La maison d'Issa Yattassaye servira de solution de rechange après l'incendie de ladite médersa avant la ré-autorisation de celle-ci²⁸³. Cardaire aurait alors approché un ami d'Issa et lui aurait demandé de l'approcher à son tour afin qu'Issa expulse Alioune Diallo de chez lui. Apprenant ceci, Issa serait allé voir Cardaire et aurait simplement refusé toute

²⁸⁰Journal «Le Réveil Islamique», octobre 1957, ANOM, fond Ministère des Colonies, section Outre-Mer, BIB SOMPOM B284 1954 à 1958, p. 13

²⁸¹Journal «Le Réveil Islamique», octobre 1957, *ibid.*, p. 14

²⁸²Journal «Le Réveil Islamique», octobre 1957, *ibid.*, p. 14

²⁸³Lansiné Kaba, *op. cit.*, p. 217

coopération. Le récit fait une nouvelle ellipse nous amenant à la semaine du 13 au 19 mai 1957. La préméditation des attaques aurait été fomenté à partir du lundi 13 mai de la manière suivante. Le lundi, le président de l'U.C.M. à Bamako, al Hajj Balamoro Niaré, aurait assisté à un baptême où Bâ Madani Touré aurait invité les musulmans y assistant «à se rendre à la mosquée de Arafan Chériff armés de coupe-coupe et de bâtons pour tuer les wahhabites qui doivent s'y rendre pour la prière»²⁸⁴. Durant cette semaine, les jours ne sont pas mentionnés car inconnus de l'U.C.M., M. Cardaire se serait également rendu plusieurs fois dans les maisons de Bâ Madani Touré et de Mamadou Koumba Niaré. Ce premier se rendit ensuite à la mosquée d'Arafan Chérif et lui somma de refuser que les wahhabites viennent, ce qu'il aurait refusé menant à la formulation d'une plainte de Bâ Madani à l'administration française qui aurait également précisé qu'une effusion de sang aurait lieu et «qui coûterait au moins la vie de Arafan» si rien n'était fait. De son côté, Mamadou Koumba Niaré se serait vanté toute la semaine «qu'il allait mettre de l'ordre dans Bamako» et attaquer les wahhabites. Enfin, le jeudi 16 mai, le Commandant de cercle de Bamako, Magendie, convoqua les leaders wahhabites et, en présence du commissaire de police, les pressa de ne pas utiliser ni considérer la mosquée comme la leur ainsi que de surseoir la prière de ce vendredi avant qu'une solution soit trouvée, ce que les leaders wahhabites acceptèrent²⁸⁵. Mamadou Koumba Niaré fut notifié et chargé de transmettre cette information mais le rapport officiel déclara que «les réformistes ont abandonné le projet de prier dans la mosquée de Dravela»²⁸⁶ ne mentionnant donc pas, volontairement ou involontairement, que des discussions futures allaient être menées. Cela provoqua une confusion et le lendemain matin, un rassemblement de musulmans mené par Bâ Madani Touré arriva devant le commissariat, et, malgré les assurances du commissaire que les wahhabites ne se rendraient pas à la mosquée, se tenait prêt à en découdre. Les deux récits se départent à nouveau dans le déroulé de la matinée et après-midi du 17 mai.

Selon l'U.C.M., le rassemblement armé serait passé devant le commissariat vers onze heures en direction de la mosquée. L'attroupement aurait été repéré par Issa Yattassaye et Alioune Diallo qui auraient immédiatement averti la Sûreté qui aurait à son tour averti la Police mais qui aurait mis un temps particulièrement long avant d'agir et qui aurait arrêté et emmené au commissariat Makamba Doumbia, Issa Yattassaye et Arafan Chérif. Cette arrestation pour «mesure de sûreté» aurait conduit al Hajj Balamoro Niaré à se rendre au commissariat mais il aurait rencontré l'attroupement sur la route qui lui aurait cassé une jambe avant de se livrer au pillage et à la destruction de nombreux maisons et commerces possédés par des wahhabites.

Selon Lansiné Kaba, le commissariat de police avec le directeur de la Sûreté et le commissaire de

²⁸⁴Journal «Le Réveil Islamique», octobre 1957, *op. cit.*, p. 15

²⁸⁵Lansiné Kaba, *ibid.*, p. 211

²⁸⁶Lansiné Kaba, *ibid.*, p. 211

district auraient pris des mesures de précaution en appelant la gendarmerie nationale en renfort et entourer la mosquée avec une trentaine d'hommes ainsi que d'une patrouille munie d'une radio. Les violences auraient commencé à treize heures à la mosquée où l'attroupement de traditionalistes se serait attaqué à des inconnus non informés de la situation et présumés wahhabites. L'attaque des traditionalistes aurait rencontré une réponse des wahhabites qui seraient venus en nombre. Ainsi, de tous les quartiers de la ville, des musulmans défendant une faction ou l'autre se seraient attroupés afin de défendre les siens. A cette rixe d'ampleur se seraient enfin ajoutés les voisins indirectement concernés, ils auraient profité de l'échauffourée pour se battre contre les voisins avec qui ils avaient accumulé des différends donnant à l'événement une dimension plus grande encore. Pendant ce temps, la police aurait arrêté et amené au commissariat des leaders wahhabites afin de garantir leur sécurité et aux alentours de quatorze heures, la police aurait dit contrôler la situation dans tout Bamako, réalisant des centaines d'arrestations. Les blessés furent majoritairement laissés sur place, les véhicules manquant pour les transporter à l'hôpital. Lansiné Kaba soulève ensuite quelques questionnements sur les agissements suspects des forces de l'ordre qui ont attendu longuement avant de demander l'aide de l'armée qui n'intervint qu'autour de dix-sept heures, heure à laquelle des dégâts humains et matériels considérables avaient été causés, évalués à plusieurs millions de francs C.F.A. : les agressions de wahhabites, de passants ayant un style vestimentaire semblable et de sympathisants connus de l'U.S.-R.D.A. furent attaqués sans autre forme de procès, les commerces, maisons (20 maisons sont estimées pillées et/ou brûlées) et médersas de wahhabites, dont celle nouvellement construite, furent pillées et brûlées.

Si les récits diffèrent et qu'il est préférable de se référer au récit de Lansiné Kaba plutôt qu'à celui passionné de l'U.C.M., les deux soulèvent les agissements plus que suspects, l'on peut dire coupables, des forces de police et de l'administration française. En cela, les accusations de l'U.C.M. prennent un poids tout autre et deviennent une possible réalité. La machination d'une attaque contre les wahhabites, contre *Subbanu al-Muslimin* et contre l'U.S.-R.D.A. fait sens dans un contexte de perte de contrôle face à la montée de la doctrine et la récente victoire électorale de la municipalité de Bamako par le parti de l'opposition. De plus, la position anti-wahhabite de Cardaire ne fait aucun doute et son poste lui permettait d'agir de la sorte. La *wahhabiyya-kélé* est une réaction de panique et une démonstration de force souhaitée, sinon orchestrée, par l'administration française autant qu'une réaction de résistance des traditionalistes contre un bloc mettant en péril sa stabilité. A cela s'ajouta un silence de la presse. Ni *L'Essor* de l'U.S.-R.D.A., ni *La Vérité* du P.S.P., ni le journal indépendant *Soudan-Matin* ne mentionnèrent les événements durant tout le mois de mai²⁸⁷ ! Ce silence aurait pu

²⁸⁷Lansiné Kaba, *op. cit.*, p. 213. Lansiné Kaba affirme même qu'aucune page n'est manquante dans ces numéros.

être imposé dans l'objectif de ne pas attiser plus encore la colère des deux camps mais l'extrême lenteur de la justice et de l'administration françaises à condamner les coupables, réparer les dommages et trancher la question des mosquées du vendredi, ce qui avait été convenu, pointent vers une inaction volontaire et désintéressée. Les réparations financières vinrent mais aucune action contre les coupables de fut prise, de plus, les réparations ne satisfaisant pas les wahhabites, ils durent s'adresser à divers soutiens privés à l'instar de Cheikhna Ahmed Yatabaré, wahhabite venu de Côte d'Ivoire.

Les tensions entre wahhabites et traditionalistes durèrent encore une année au moins faisant craindre, notamment chez les wahhabites, des pogroms lors des événements majeurs et prières du vendredi. La peur de nouvelles violences s'est rapidement diffusée dans les villages avoisinant Bamako là où les membres des familles wahhabites habitaient. Dès lors, les wahhabites s'organisèrent et demandèrent l'appui des villageois concernés si besoin s'en faisait. La lenteur des négociations entraîna plus d'impatience encore et ce n'est que lors des deux premières semaines d'octobre 1957 que le vice-président du Conseil, le gouverneur du Soudan et le ministre de l'intérieur organisèrent réunions séparées avec les wahhabites et traditionalistes menant à un compromis où ces derniers acceptèrent, à contrecœur, la multiplication des mosquées du vendredi ainsi le droit pour tous les musulmans d'aller prier où bon leur semblaient. Cette décision mena à l'opposition verbale de al Hajj Oumar Kalé mais celle-ci ne pouvait s'opposer à une décision gouvernementale. Ces négociations prirent plus mois avant d'aboutir car les trois parties, en incluant l'administration française, ne trouvaient pas de terrain d'entente satisfaisant. Des épisodes de violences et de tensions resurgirent également entre mai et octobre 1957 sur lesquels wahhabites et traditionalistes s'accordèrent et décidèrent de négliger. La situation se dégagea toutefois de manière agréable pour les wahhabites puisqu'ils constituèrent, avec les traditionalistes, un conseil chargé de la gestion de la mosquée de Dravela, conseil avec pour directeur al Hajj Iya Diané, un membre de *Subbanu al-Muslimin*. Une mosquée fut également construite par un commerçant wahhabite dont le nom est inconnu dans le quartier de Badialan et dont l'imam fut choisi selon les demandes des wahhabites à savoir sur l'érudition, la santé physique et les valeurs morales²⁸⁸. Ainsi se clos la *wahhabiyya-kélé* de Bamako. Observons à présent le second cas prenant place à Sikasso, le choix fait d'en parler en second alors que son histoire commence en 1947 est volontaire car les événements de Bamako jouent un rôle dans l'accroissement des tensions s'y déroulant.

²⁸⁸Lansiné Kaba, *op. cit.*, p. 216

B – Le cas de Sikasso

Posons une nouvelle fois quelques éléments de contexte. Comme toutes les villes ayant un noyau musulman se développant jusqu'à devenir presque majoritaire ou majoritaire, Sikasso est dominée par l'islam confrérique. Ce n'est qu'à partir de 1946-1947 que le wahhabisme fait son entrée via al-Hajj Tiékodo Kamagaté, nom familier à présent. Nous avons mentionné dans le chapitre III son retour en Afrique de l'Ouest en 1944 après avoir vécu une dizaine d'années au Hedjaz. Il prêche le wahhabisme dans les villes majeures de Côte d'Ivoire puis à Bobo-Dioulasso avant de s'installer à Sikasso en 1946-1947. Fort propagandiste, il agrandi rapidement la communauté wahhabite de Sikasso et s'entoure d'alliés de taille à l'instar des frères Sanogo, al-Hajj Fatogoma et al-Hajj Bakaramo à qui il enseigna les préceptes qu'il avait appris. Ces deux commerçants avaient précédemment fondés une médersa à Sikasso dont la date et le succès sont inconnus mais celle-ci avait reçu le soutien de multiples associations wahhabites notamment *Subbanu al-Muslimin* ainsi que de partisans de la doctrine sans que l'on sache si oui ou non la médersa était déjà d'obédience wahhabite. L'arrivée de Tiékodo Kamagaté précipite la polarisation entre wahhabites et traditionnels. Les frères Sanogo, s'ils ne l'étaient pas, sont à présents wahhabites et créent des liens avec deux figures majeures, al Hajj Kabiné Kaba de Bamako et al Hajj Kabiné Diané de Bouaké, peut-être même grâce au réseau de Tiékodo Kamagaté. Les frères Sanogo entrent dans l'association *Subbanu al-Muslimin* et participent à ses réunions, meetings et lectures publiques, ils dirigent même la branche *Subbanu* de Sikasso. La ville devient dès lors un arrêt pour tous les propagandistes et professeurs wahhabites entre Bamako et Bouaké comme Mamadi Camara, propagandiste réputée de Côte d'Ivoire²⁸⁹. La situation géographique de la ville joue donc en faveur de l'accroissement wahhabite. En se trouvant sur l'une des routes commerciales liant Bamako à Bouaké, elle profite de la sphère d'influence des deux villes, capitales du wahhabisme en A.O.F..

C'est progressivement que la population musulmane se polarise autour des camps wahhabite et traditionnel. La montée des troubles est très lente, il faut attendre, dix ans, en 1957, avant que les premières réactions éclatent. Cette longue période de dix ans correspond à l'acclimatation au wahhabisme, aux effets des frères Sanogo et aux pèlerinages effectués par de plus en plus de commerçants. Il est donc nécessaire de mettre un astérisque sur ces dix années où des troubles mineurs se sont probablement déroulés, toutefois la documentation disponible n'en fait pas état.

Les sources d'époque relatant l'événement proviennent exclusivement de M. Chailley, chef de bataillon d'infanterie en 1958 et 1959 lors de son stationnement au Mali et ont été publiées dans une

²⁸⁹Lansiné Kaba, *ibid*, p. 200

étude du C.H.E.A.M. (Centre des Hautes Études d'Administration Musulmane)²⁹⁰, les autres sources sont universitaires et s'appuient en partie sur le travail de Chailley tout en y pointant les erreurs multiples.

Dans le cas de Sikasso, c'est la récusation par le wahhabites de l'imam de la mosquée principale en mai 1957 qui enclenche les troubles²⁹¹. L'imam en question est Ibrahima Sanogo, il est l'oncle des deux frères Sanogo et aurait été choisi comme imam par préférence et soutien des élites musulmanes plutôt que sur ses qualités de musulman érudit²⁹². La famille Sanogo était celle qui fournissait l'imam de la mosquée depuis la période pré-coloniale mais l'arrivée du wahhabisme et son adoption par deux membres de la famille divisa la famille. La polarisation est donc organisée autour d'une et même famille qui domine le paysage religieux traditionnel et wahhabite. La récusation se base sur les reproches suivants. L'imam, en tant que musulman menant les fidèles à la prière doit être un exemple pour tous, aussi bien moralement, qu'intellectuellement et physiquement (être en forme physique et en bonne santé étant synonymes d'une vie pieuse et saine). Il doit également être élu par l'ensemble de la communauté et non pas nommé par une élite détenant le pouvoir religieux depuis des siècles car cela permet à la communauté de choisir celui qu'elle estime le plus digne de confiance et le plus érudit. Ces deux conditions montrent, certes une opposition à toute représentation du soufisme qui est jugé archaïque sous tous ses aspects, mais aussi une position égalitaire et même une démarche démocratique dans le choix de l'imam.

Chailley rapporte un élément incertain mais qui mérite sa mention. Un wahhabite, lassé de l'inaction, aurait guidé la prière un matin (date et nom du wahhabite inconnus) avant l'arrivée de l'imam. L'action aurait fait scandale d'autant plus qu'il aurait appelé tous les musulmans non-wahhabites à se joindre à la cause à travers une *da'wa* agressive²⁹³. L'imam aurait immédiatement appelé au calme et rien ne se serait produit par la suite.

La récusation permis d'ouvrir un débat public avec les traditionalistes qui prit place devant la mosquée. Sans apporter d'autres améliorations que l'ouverture du sujet de la réforme par débat public, la récusation semble ne rien changer. Un événement brise l'initiative pacifique, la *wahhabiyya-kélé* de Bamako le 17 mai. Le récit de Chailley fait déjà défaut ici, il manque cruellement de précision, c'est encore une fois Lansiné Kaba qui fournit d'amples détails sur le déroulement des événements. La *wahhabiyya-kélé* conduit à l'interdiction pour les wahhabites de pouvoir prier dans la mosquée

²⁹⁰M. Chailley, «Aspects de l'islam au Mali», dans C.H.E.A.M., *Notes et études sur l'islam en Afrique noire*, Paris, J. Peyronnet, 1962, p. 9-51

²⁹¹M. Chailley, *ibid.*, p. 38. Aucune date n'est donnée, mais cette récusation est faite avant les événements de Bamako le 17 mai 1957.

²⁹²Lansiné Kaba, *op. cit.*, p. 200

²⁹³M. Chailley, *op. cit.*, p. 38

principale. Les vendredis suivants, les 24 et 31 mai, des échauffourées eurent lieu entre wahhabites et traditionnels. Suite à ces troubles, l'intervention du maire de Sikasso, d'un administrateur français et de l'imam ramena le calme. Plusieurs mois de non-événement suivent et ce n'est qu'en janvier 1958 que les troubles reprennent. Les wahhabites renouvellent leur récusation, mais cette fois-ci de manière officielle et en ayant organisé un soutien plus visible. Une lettre écrite par les frères Sanogo fut envoyée aux autorités administratives et politiques demandant une élection démocratique d'un nouvel imam. Sur cette lettre figuraient des centaines de noms de wahhabites approuvant le geste. Chailley avance le nombre de 392 signatures mais celui-ci serait discutable, Chailley ne nommant aucune source, il est donc préférable de conserver cette incertitude quant au nombre de signatures. La demande essuie un nouvel échec et les wahhabites continuent de ne pas prier derrière l'imam Sanogo. Ce refus persista durant plusieurs mois jusqu'à celui d'avril, mois de *Ramadan* où ils allèrent même jusqu'à refuser de se rendre à la mosquée principale pour effectuer la prière de fin du *Ramadan*. Lors de ces quelques mois, de janvier à avril, ils utilisèrent un local possédé probablement par les frères Sanogo qui servait de mosquée improvisée pour les prières mais aussi de lieu de réunion et de meeting de nature exclusivement religieuse et éducative²⁹⁴. Le mois de mars aurait vu les wahhabites organiser des manifestations dans les rues de Sikasso suite à l'envoi de la lettre afin d'appuyer leur position²⁹⁵. La fin du mois d'avril et le début du mois de mai, période de la fin du *Ramadan*, marque l'apogée de la contestation puisque les wahhabites usèrent de leur mosquée improvisée pour faire la dernière prière du mois de *Ramadan* et mirent à disposition des camions pour que les partisans des villages avoisinant se joignent à eux. Cet acte fut considéré comme un grave affront et les tensions s'accumulèrent. Ainsi en mai 1958, l'escalade serait allée jusqu'aux menaces proférées par les traditionalistes soutenant l'imam et le chef de famille Sanogo ; ces menaces promettaient de molester les wahhabites et de brûler leur mosquée provisoire. Des wahhabites furent effectivement attaqués mais aucun dommage matériel ne semble avoir été causé.

La résolution du conflit vint de l'U.S.-R.D.A. (Union Soudanaise – Rassemblement Démocratique Africain). Le parti soutenait les wahhabites dans leur récusation mais décida rapidement de jouer un rôle d'arbitrage plus neutre quand il réalisa que les wahhabites n'étaient pas en position de force à Sikasso, le rapport de force était d'environ un contre trois selon Chailley²⁹⁶. C'est l'intervention du vice-président du Conseil du gouvernement, Jean-Marie Koné, à la tête d'une délégation ministérielle chargée de l'investigation de la situation qui trancha et autorisa tous les musulmans de Sikasso à pouvoir prier dans la mosquée principale ainsi qu'aux wahhabites de conserver leur mosquée

²⁹⁴Lansiné Kaba, *op. cit.*, p. 201

²⁹⁵M. Chailley, *ibid.*, p. 39

²⁹⁶M. Chailley, *op. cit.*, p. 39. Les nombres de 700 wahhabites contre 2000 traditionnels voire plus sont avancés mais encore une fois, ces nombres ne sont pas sourcés.

improvisée²⁹⁷. Cette solution, assez tiède puisque l'imam Ibrahim maintint sa place, ne supprima pas les tensions pour autant mais les troubles semblent s'arrêter en mai 1958 où les deux communautés apparaissent se satisfaire du compromis de plusieurs mosquées permettant à chacun de choisir l'imam derrière lequel prier.

Il est intéressant de relever plusieurs éléments ici. Tout d'abord, cet événement montre que la communauté wahhabite soudanaise est particulièrement soudée et informée. Bamako et Sikasso sont séparés d'environ 350 kilomètres et pourtant l'information de la *wahhabiyya-kélé* fut connue en moins d'une semaine et la réaction fut immédiate et collective. Aussi, le mode d'action choisi par les wahhabites est fondamentalement opposé à l'image que l'administration française tente de créer autour de la doctrine. Fidèles aux principes d'égalité et de justice, c'est à un vote démocratique qu'ils appellent, demande qui n'est répondue que par la violence de la communauté musulmane traditionnelle et le laisser-faire de l'administration française. Bien qu'ils ne rencontrent que des échecs et ne se voient offrir qu'un amer compromis, les wahhabites ont été en mesure de saisir l'espace public et de l'occuper rapidement et efficacement, provoquant une réponse du gouvernement. Cela montre une résilience dans l'adversité écrasante car leur échec est la conséquence simple de leur sous-nombre. Enfin, cet événement exemplifie l'état d'esprit du wahhabisme au Soudan français, ce n'est un wahhabisme de combat que dans ses paroles puisque ses actes sont guidés par une croyance absolue en la défense d'une cause bien-fondée, juste et justifiée. Les wahhabites de Sikasso se considèrent dans le droit de réclamer le départ de l'imam Ibrahim et dans l'élection d'un nouvel imam, préférablement wahhabite évidemment, et ont recours à un processus «moderne» et «civilisé» pour ce faire.

L'exploration de ces deux cas de violences religieuses nous permettent de faire deux premières conclusions : les conflits prennent racine depuis une opposition religieuse et cette dernière suffit à provoquer les premières violences mais des d'autres causes, ethniques²⁹⁸, générationnelles, sociales, politiques, s'y ajoutent, aggravant la situation. Ces violences sont aussi l'expression de deux visions différentes de la religion et de son rôle. Là où les traditionalistes voient dans la religion une institution conservant les prérogatives et pouvoirs de leurs aïeux desquels ils héritent, prolongeant ainsi la tradition pluriséculaire, les wahhabites voient dans la religion une institution renouvelée qui, justement, critique l'immobilisme des premiers et leurs abus. Ainsi, les seconds font de l'islam une religion au service de l'éducation, du bien-être de la communauté musulmane questionnant les

²⁹⁷Lansiné Kaba, *op. cit.*, p. 202

²⁹⁸Le terme «ethnique» est acceptable dans ce contexte car dans ces oppositions entre traditionalistes et wahhabites, la conceptualisation de l'identité est faite à travers de multiples critères comme l'appartenance religieuse, la profession ou encore l'origine.

supposées traditions que tous devraient suivre aveuglément. D'une manière plus générale encore, l'islam est pour les wahhabites un système permettant au croyant de faire face aux problèmes contemporains grâce à un système de valeurs prédéfini offrant à la fois une identité forte et l'appartenance à un groupe aux frontières traversant les pays, l'*umma*. L'influence du wahhabisme proche et moyen-oriental est très visible ici mais l'éducation qu'ont reçue les wahhabites soudanais l'est tout autant.

Ces deux cas de violences religieuses nous permettent de cerner plus précisément ce qu'est le wahhabisme soudanais. Loin des clichés coloniaux d'un islam fanatique et violent, il est la source d'une organisation sociale, morale, identitaire et politique combattant ce qu'il considère comme les injustices de son temps et qu'il entend résoudre par la force de la foi.

II – L'éducation au Soudan français, l'autre miroir de la lutte religieuse et du pouvoir

L'éducation est un enjeu primordial au Soudan français et Musulmans comme Français le réalisent très rapidement. L'islam galopant sur le territoire dès les années 1930 et 1940, sa prise en main par les trois parties, wahhabites, traditionalistes et française, est au cœur des enjeux éducatifs. Le contexte colonial couplé à l'arrivée du wahhabisme font de l'éducation une figure de proue du combat culturel, identitaire, religieux, social et politique : l'école forme le «bon musulman» ou sert de contre-modèle culturel et idéologique s'opposant au colonisateur et à l'*establishment* religieux. C'est évidemment un état d'esprit et non un déterminisme qui est exprimé ici, les élèves ne subissant pas leur formation et pouvant s'en détacher. Les rapides progrès et succès que rencontrent les médersas wahhabites, grâce à leur innovations pédagogiques et leur position d'entre-deux dans les matières enseignées (religieuses et profanes), à partir du milieu et de la fin des années 1940 font craindre une forte concurrence aux écoles françaises et franco-arabes forçant le déclenchement d'une réaction, la contre-réforme. C'est une opposition entre deux modèles l'un tourné vers l'Occident, du moins partiellement car il possède un fort caractère national et «africain», et l'autre vers l'Orient qui se construit et qui se poursuit après l'indépendance où le modèle dominant est désormais celui de l'imitation française dans un cadre socialiste et laïque. C'est à travers la contre-réforme que nous allons aborder le sujet de l'éducation dans un premier temps. Puis, nous nous intéresserons ensuite aux réactions des populations musulmanes sur l'étendue de la même période ainsi qu'à leurs relations avec les différents modèles éducatifs proposés ce qui nous permettra d'aborder le système éducatif sous la présidence de Modibo Keita.

A – Les tribulations de la contre-réforme, un échec rapide

La contre-réforme naît de l'initiative d'Amadou Hampâté Bâ entre 1950 et 1951. Le projet n'étant jamais officiel, sa conception est probablement antérieure de quelques années mais si la date est incertaine, c'est le contexte qui importe. L'idée de la contre-réforme apparaît nécessaire à Hampâté Bâ face aux progrès rapides du wahhabisme qui met, selon lui, en danger le caractère africain de l'islam, les langues vernaculaires et la culture africano-islamique dans son ensemble, c'est une réaction culturelle. Amadou Hampâté Bâ est alors administrateur colonial et chercheur à l'I.F.A.N. (Institut Français d'Afrique Noire), poste qu'il occupe depuis 1942 grâce à l'appui de Théodore Monod avec qui il eu une relation intellectuelle et amicale longue et profonde²⁹⁹. Ce poste lui permis de se faire connaître dans le milieu de la recherche sur l'islam ouest-africain ainsi que de consacrer nombre de ses heures à communiquer ses connaissances, étant l'ancien élève principal de Tierno Bokar Salif, grand maître *tijânî* et neveu de ce dernier. Toutefois, embarrassé par les turpitudes administratives qui lui échouaient et ne sentant pas qu'il possédait à l'I.F.A.N. le même statut et respect de chercheur que ses collègues français, sa quête dont il fut chargé par son ancien maître (décédé en 1940) n'avancé pas. Cette quête, donnée en 1933, était la suivante : transmettre tous les enseignements ainsi que les méthodes d'enseignement qu'il avait reçu de son maître à tous, musulmans comme non musulmans. Ce souhait pris forme à partir des années 1950 car Hampâté Bâ trouva enfin le soutien administratif qu'il attendait : Marcel Cardaire du Bureau des Affaires Musulmanes et qui connaissait d'amont les travaux produit par Bâ à l'I.F.A.N. accepta immédiatement de soutenir officieusement le projet de la contre-réforme. M. Cardaire travaille ensuite avec Hampâté Bâ, ils écrivirent ensemble le livre *Le sage de Bandiagara* en 1957 sur la vie de Tierno Bokar Salif, Bandiagara étant son village de naissance et là où il fonda sa première école. Cardaire partage également les enseignements et méthodes du maître *tijânî* dans *L'islam et le terroir africain* en 1954. L'administrateur Mangin, Directeur du Bureau des Affaires Musulmanes dans l'ensemble de l'A.O.F. se joignit à l'entreprise tout comme Abdoul Wahab Doucouré, qui, lui, fut séduit par un extrait que lui envoya Théodore Monod sur la vie de Tierno Bokar Salif et sur l'ambition de son neveu de les transmettre³⁰⁰. Les trois sont séduits par l'idée et érigent Tierno Bokar, ses méthodes et enseignements, en parangon de la culture islamique ouest-africaine faisant face au «pédantisme» et à la «bouillie indigeste» dont font preuve les '*âlim*' arabes. Le Soudan français serait à leur yeux un haut lieu de l'intelligence islamique «que les maîtres orientaux gagneraient à copier».

²⁹⁹Louis Brenner, «Amadou Hampâté Bâ. Tijânî francophone», dans Jean-Louis Triaud et David Robinson (dir.), *La Tijâniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala, 2005, p. 289-291

³⁰⁰Revue trimestrielle des questions musulmanes – deuxième trimestre 1952, Annexe «Journal 'Le Soudan français' du 11 juillet 1952», p. 14-17, ANOM, fond Affaires Politiques, 1 AFFPOL 2157

Le timing ne pouvait être plus parfait ; au moment le plus critique, quand l'enseignement des médersas wahhabites semble prendre son envol, une méthode pédagogique et des enseignements islamiques ouest-africains (cochant donc la case de l'«islam noir» pour Cardaire et Mangin) arrivent et ravivent les espoirs de contre-attaque. Les enseignements sont faits en bambara et peul et couplent «à la fois pratique et mystique» ce qui «satisfait leurs (aux musulmans) besoin moraux et leurs aspirations de créatures de Dieu»³⁰¹.

Les premiers pas de la contre-réforme sont petits mais servent à tester son efficacité : en 1953, Mangin invite Hampâté Bâ à enseigner à l'école de Diafarabé où il vulgariserait, une heure par jour, les enseignements de son ancien maître. Le choix de Diafarabé était un *crash test* des plus timides, l'école ne souffrant d'aucune inquiétude de wahhabisme ou de langue arabe³⁰². Néanmoins, aucun retour ou remarque ne sont faits quant à cet essai. Toujours en 1953, Abdoul Wahab Doucouré créa sa propre association basée sur ces mêmes principes, *Jâm 'iyyat al-Murshidîn* (litt. «L'Association des Guides»), elle aussi félicitée et soutenue par l'administration française mais dont l'influence «serait limitée au Soudan central, (est) paralysée par le manque de moyens»³⁰³. Cela n'empêche pas Cardaire et Mangin d'être enthousiastes quant au succès de la contre-réforme où le premier écrit au second : «Au Soudan...la contre-réforme à le vent en poupe : Abdoul Wahab a 140 élèves et ne sait comment assurer la rentrée de novembre....»³⁰⁴. La lettre n'est pas datée mais est probablement écrite en 1953. Un détail est toutefois étrange, la présence de quatre points de suspension à la fin de la phrase et l'interrogation «Subventions ?» à gauche de cette courte note. Se pourrait-il que cette lettre soit légèrement inquiète voire sarcastique ? car cent quarante élèves ne semble pas être un exploit face aux quatre cents qu'atteignit la médersa wahhabite de Kabiné Kaba entre 1949 et 1951. Cette défaite est d'ailleurs admise et c'est pour cela que la contre-réforme vise les cinq villes suivantes : Bamako, Sikasso, Kayes, Ségou et Kankan. Bamako est ciblée afin de «combler le vide créé, il faut le reconnaître, par la fermeture de l'école de Kabiné Kaba», Sikasso car la majorité de la population serait ralliée au wahhabisme, Kayes car c'est le chef-lieu du wahhabite Mahmud Bâ qui est parti avec 13 de ses élèves vers al-Azhar, enfin, Ségou et Kankan car l'islamisation s'y serait fortement développée ses dernières années³⁰⁵. A Bamako, le président de l'Association des parents d'élèves et homme politique Ali Niang Gado patronne l'expérience et le grand chérif de Kankan, Cheikh

³⁰¹Marcel Cardaire, *L'islam et le terroir africain*, Koulouba, Imprimerie du gouvernement, 1954, p. 155

³⁰²Louis Brenner, *op. cit.*, p. 296-297

³⁰³Affaires Musulmans – Synthèse de mai 1956 à mai 1957, ANOM, fond Affaires Politiques, 1 AFFPOL 2261, p. 4-5

³⁰⁴Note écrite à la main à la destination de plusieurs gouverneurs et militaires dont les gouverneurs Geay et Roland-Pré, le colonel Revol, les capitaines Roger (SDECE) et Monteil (Cabinet des Affaires marocaines et tunisiennes) et le Lieutenant-Colonel Gateau, ANOM, fond Affaires Politiques, 1 AFFPOL 2131, p. 3

³⁰⁵«Rapport de tournée effectué en Guinée, Soudan et Côte d'Ivoire par M. Mangin et le Capitaine Cardaire du 15 août au 13 septembre 1953», ANOM, microfilm 14 MIOM 2839, p. 2

Mohammed Fanta Madi, a accepté de patronner l'ensemble de la contre-réforme et aurait envoyé l'un de ses fils, Ahmadou à Bamako à la rencontre d'Amadou Hampâté Bâ assurant l'alliance et l'aide qu'il fournirait. Quelle qu'ait été la pensée de Cardaire dans cette note, l'espoir est toujours bien présent et la contre-réforme sert très bien les intérêts français comme le résume rapport Mangin – Cardaire³⁰⁶ :

- «Démontrer qu'il est possible d'être instruit dans les sciences profanes et d'assurer ainsi sa vie matérielle dans les meilleures conditions, et d'être en même temps un bon musulman connaissant suffisamment les prescriptions de sa religion et les règles de vie et prières qu'elle impose»
- Qu'avec l'emploi de la langue vernaculaire puis celui du français ensuite couplés «aux méthodes pédagogiques modernes et aux livres imprimés en français concernant l'islam, d'acquérir une connaissance suffisante de sa religion»
- «Détruire ainsi le prestige de la langue arabe dont on constate qu'il est actuellement croissant en A.O.F., avec toutes les conséquences que cela comporte dans le domaine culturel comme dans le domaine politique»
- «Réhabiliter ainsi l'école publique qui passe pour athée auprès d'un grand nombre de bons musulmans»
- Prévenir la création d'un enseignement libre musulman auquel il serait impossible de refuser les subventions»

Néanmoins, derrière ces intentions, le programme de la contre-réforme ne décolle jamais vraiment. Un des meilleurs indicateurs de son échec est l'absence de rapports, de notes ou de communiqués vantant le moindre de ses succès ou le moindre recul de son ennemi wahhabite. Comme elle n'a jamais été officialisée, la contre-réforme ne possède pas de programme précis ni de financements fixes. Imprécise dès qu'elle sort du cadre des quatre instigateurs, personne ne sait à quelle écoles elle doit être étendue ni la manière dont elle doit être appliquée. Son existence très courte s'achève en 1957 quand le Bureau des Affaires Musulmanes est supprimé, perdant le seul soutien administratif qu'elle avait.

Le manque d'organisation et de financements n'est pas la seule raison de l'échec de la contre-réforme. L'accueil très froid réservé à cette idée par une partie de l'administration française et surtout par les

³⁰⁶«Rapport de tournée effectué en Guinée, Soudan et Côte d'Ivoire par M. Mangin et le Capitaine Cardaire du 15 août au 13 septembre 1953», *ibid.*, p. 1-2

milieux catholiques ne put permettre un solide soutien français. Les milieux catholiques étaient naturellement défiant envers une réforme de l'éducation qui proposait d'enseigner l'islam, en langues vernaculaires qui plus est, ce qui permettrait une propagation plus rapide encore de l'islam à leurs yeux. Le catholicisme, déjà débordé par l'islam où le rythme de conversion serait de 1 contre 2,35, ne pouvait tolérer une telle démarche³⁰⁷. De plus, la délégation apostolique de Dakar menant l'offensive et relayant les craintes des administrateurs au gouverneur général d'A.O.F. n'avait aucune confiance en Amadou Hampâté Bâ et Abdoul Wahab Doucouré prétendant qu'ils profiteront

«de cette aide, mais ils ne se laisseront pas 'coiffer' et cela d'autant moins que cette organisation ne viendra pas d'eux et ne pourra leur apparaître que comme une manœuvre de l'administration dont ils n'auront pas de peine à deviner le but, et cela ne fera que les rejeter dans la direction qu'on veut précisément leur faire éviter»³⁰⁸ Cette remarque est très juste si l'on considère le climat de conversion fulgurant et les réactions françaises prises entre panique et réponse forte ce qui pousse les musulmans ouest-africains à choisir un camp. C'est exactement ce dont Mgr Lefebvre, évêque de Dakar et auteur de la lettre, a peur : que la contre-réforme ne devienne un tremplin vers le wahhabisme pour les enfants. La lettre se conclut sur un constat digne d'un oracle :

« Il est évident que, même au seul point de vue français, une telle propagande, appuyée par l'administration française et s'appuyant sur une langue locale, s'exerçant sur des populations d'islamisation récente et superficielle, et, même pas encore islamisées, ne peut avoir que des conséquences regrettables.»³⁰⁹

Enfin, ce dernier demande à la Direction des Affaires Politiques si un certain Brahma Traoré, ancien élève d'Amadou Hampâté Bâ, a bien été autorisé à ouvrir son école musulmane et d'enseigner en bambara à Laniéna, village appartenant au cercle de Sikasso, ne s'étant islamisé que depuis «une dizaine d'années». Bien qu'effectivement cette autorisation ait été donnée par le gouverneur Roland-Pré dans les six villes de Bamako, Sikasso, Ségou, Kayes, Diarafarabé et Kankan suite à l'initiative de la contre-réforme – les villes étant sujettes à une contamination wahhabite avancée pour les quatre premières et les deux dernières en train de prendre cette pente dangereuse³¹⁰ - une telle lettre trahit un manque de confiance dans l'administration française qui ne semble que communiquer

³⁰⁷Jean-Louis Triaud, «Le crépuscule des Affaires musulmanes en AOF, 1950-1956», dans David Robinson et Jean-Louis Triaud (dir.), *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*, Paris, Karthala, p. 496

³⁰⁸«Enseignement coranique en langue vernaculaire», du Ministre de la France d'Outre-Mer au Gouverneur Général de l'Afrique Occidentale Française, 11 décembre 1953, ANOM, fond Affaires Politiques, 1 AFFPOL 2256, p. 1

³⁰⁹«Enseignement coranique en langue vernaculaire», *op. cit.*, p. 2

³¹⁰Voir «Rapport de tournée effectué en Guinée, Soudan et Côte d'Ivoire par M. Mangin et le Capitaine Cardaire du 15 août au 13 septembre 1953», *op. cit.*, p. 2

partiellement les nouvelles avec l'ensemble des intéressés dans un traitement de l'information qui semble faire de l'islam et du catholicisme deux religions fonctionnant séparément.

L'incompréhension et la confusion de la plupart des administrateurs transparaissent également dans l'application de la contre-réforme et s'exprimaient sur plusieurs points. L'administrateur R. Lefevre en poste au Tchad, chargé de la liaison franco-britannique, émit son avis qui rejoignait sur deux points celui de Mgr Lefebvre. Premièrement, il serait malvenu de laisser tant de liberté aux musulmans ouest-africains ce qui pourrait les guider vers les «influences extérieures» car :

«les grands marabouts de l'Afrique occidentale française sont souvent de pauvres docteurs en théologie musulmane, ils sont donc presque toujours nos alliés naturels puisqu'ils ne sont ni arabisés ni xénophobes, et qu'ils sont les tenants d'un islam 'franco-africain'»³¹¹

Secondement, la mise en place de la contre-réforme reviendrait à donner le bâton pour se faire battre où :

«la création d'un enseignement franco-musulman au Tchad ou en A.O.F. construirait gratuitement un Cheval de Troie»³¹²

Cet exemple peut sembler hors contexte du fait du regard peut être trop extérieur d'un administrateur qui n'est pas en A.O.F. mais c'est bien un sentiment partagé qui s'exprime ici. Pire encore, la manière par laquelle la contre-réforme doit être mise en place n'est pas comprise du tout. Si pour Hampâté Bâ, Cardaire et Abdoul Wahab Doucouré c'est une libération de l'esprit par une méthodes et des enseignements destinés à élever ceux le suivant, pour une partie des administrateurs ça n'est qu'une batterie de mesures et d'idées qui rejoignent l'encadrement administratif et légal qui encadreraient déjà l'enseignement musulman. Ainsi, suite au décret du 14 février 1922³¹³ et aux arrêtés n° 2541 et 2549 des 20 et 21 août 1945, s'ajouterait des mesures supplémentaires pour les établissements scolaires qui rempliraient les critères dont voici quelques exemples : l'enseignement primaire est autorisé s'il est fait en français, le programme suivi est celui du Ministère de l'Éducation Nationale, que les quotas horaires fixés pour les enseignements religieux soient respectés³¹⁴. En fait, la contre-réforme serait compris «dans le cadre de l'enseignement traditionnel pur et conforme à la réglementation en vigueur»³¹⁵ et serait simplement traitée comme de nouvelles mesures permettant l'encadrement et le

³¹¹«Remarques sur l'islam au Tchad et en Afrique Occidentale», ANOM, fond Affaires Politiques, 1 AFFPOL 2117, p. 9

³¹²«Remarques sur l'islam au Tchad et en Afrique Occidentale», *op. cit.*, p. 10

³¹³Ce décret stipule que les écoles coraniques et les écoles de catéchisme sont autorisées à donner, dans le dialecte, local, un enseignement religieux.

³¹⁴Note «Le développement de l'enseignement primaire dans les territoires d'Outre-Mer et le problème de la langue arabe», ANOM, fond Affaires Politiques, 1 AFFPOL 2131, non datée et non signée mais se basant sur une évaluation statistiques datant du 1^{er} janvier 1956, p. 4-5

³¹⁵Circulaire du 9 juin 1953 de Paul Le Layec, secrétaire général du Haut-Commissaire, gouverneur général de l'A.O.F.

développement de l'«islam noir» pour faire face au wahhabisme. Cet objectif est, en soit, celui que nos quatre instigateurs poursuivent mais ce sont les moyens pour y parvenir qui diffèrent. Poursuivre la contre-réforme aurait supposé former les professeurs aux méthodes et enseignements de Tierno Bokar Salif, or, cela n'est absolument pas le cas. La confusion semble créer deux contre-réforme distincte, l'une reposant sur les ressources islamiques ouest-africaines et la grande figure *tijâni* Tierno Bokar Salif et l'autre sur des décisions administratives et juridiques encadrant l'enseignement islamique.

Dernièrement, les contradictions persévèrent dans cette deuxième contre-réforme où plusieurs projets plus ou moins contradictoires sont proposés. Un établissement d'Études Supérieures Islamiques est ainsi évoqué où une grande diversité de questions sont répondues (lieu, climat pour des Africains, cours proposés, création de chaires d'arabe, conditions d'entrée) dans le but de rivaliser avec les universités arabes du Caire, de Tunis, d'Alger, de Médine et d'offrir un cadre sécurisé pour les étudiants ouest-africains souhaitant poursuivre leurs études islamiques³¹⁶. Face à la montée incontrôlable des médersas privées, qui participent grandement à la propagation de la langue arabe par les cours donnés et par les encouragements faits auprès des élèves (jeunes comme adultes) de se procurer des livres et d'apprendre chez soi, le chef du Bureau des Affaires Politiques du Sénégal propose au gouverneur de l'A.O.F. de parrainer ces médersas privées afin de les «guider» tout en leur apportant une certaine reconnaissance³¹⁷. Le seul problème est que ces médersas privées sont principalement, sinon uniquement, l'œuvre de l'U.C.M (directement ou par influence) faisant de cette proposition une action totalement opposée à la direction que cherche à prendre la contre-réforme.

B – Les populations musulmanes et l'enseignement islamique

Les populations musulmanes n'ont pas encore été, dans leur ensemble, été un sujet premier de ce mémoire. Seules les parties wahhabites des communautés ont bénéficié, assez logiquement, d'une étude plus précise. Pourtant, s'il est question d'enseignement islamique, élargir le spectre semble nécessaire. Toutefois, un problème de sources se pose car la transmission des savoirs, quelle que soit leurs natures, repose surtout sur l'oral en Afrique de l'Ouest ce qui rend la reconstruction des réactions des populations plus délicate. Deuxième difficulté, celle des statistiques, qui sont très rares et souvent concentrées sur un sujet particulier ne donnant donc pas une vue d'ensemble. Cette étude

à Messieurs les gouverneurs des territoires du groupe, ANOM, fond Affaire Politique, 1 AFFPOL 2158, p. 2-5

³¹⁶«Projet de note sur un établissement d'études supérieures islamiques» du 4 février 1955, non signé, ANOM, fond Affaire Politiques, 1 AFFPOL 2131, 13 p.

³¹⁷«Les écoles arabes privées et l'enseignement religieux musulman», Rapport de M. le chef du Bureau des Affaires Politiques à Monsieur le Gouverneur, non daté, non signé, ANOM, fond Affaires Politiques, 1 AFFPOL 2131, 9 p.

contient donc des lacunes qu'il nous faudra supporter.

Le contexte dans lequel baigne les peuples musulmans du Soudan français (Peuls, Soninkés, Maninkés, Sénoufos, Touaregs, Songhay étant les principaux d'entre eux) lors des deux décennies 1950 et 1960 est un premier moyen d'outrepasser ce manque. Les indépendances de la Libye (24 décembre 1951), du Maroc et de la Tunisie (respectivement les 2 et 20 mars 1956) ainsi que la guerre d'Algérie (1^{er} novembre 1954 – 5 juillet 1962) stimulent les velléités nationalistes et indépendantistes portées principalement au Soudan français par l'U.S-R.D.A. mais aussi l'U.C.M., lorsque sa branche est créée en 1957, et l'A.M.E.A. (Association Musulmane des Étudiants Africains). Ces revendications, partagées par l'ensemble des colonies françaises d'A.O.F. et d'A.E.F., forment donc un soutien transnational dans la lutte contre le colonialisme, soutien venant également des pays arabes, notamment l'Égypte et l'Arabie Saoudite, qui luttent surtout pour la tête du monde arabo-musulman et sa continuation africaine. Le contexte intérieur est, lui, commandé par l'action désordonnée de la France qui cherche tant bien que mal à maintenir sa position au début des années 1950 afin de préparer au mieux la transition qu'elle sait inévitable. La Loi-cadre Defferre du 23 juin 1956 initie les premiers vrais pas de cette transition en conférant une certaine autonomie aux trois niveaux national, régional et local. L'objectif est évidemment de remplacer l'administration française par une nouvelle administration malienne formée dans les écoles franco-arabes, françaises ou même en France, assurant ainsi une continuité entre les périodes coloniale postcoloniale. A ces deux contextes politiques s'ajoutent celui de l'islam qui pourrait, schématiquement, être résumé entre la tendance croissante des réformisme et la réaction que l'islam traditionnel lui oppose. L'immense majorité des populations pratique un islam confrérique ou du moins rattaché à une confrérie mais l'intensification du clivage entre «wahhabites» et «traditionalistes», exacerbé aussi bien par la politique française que la propagande wahhabite, pousse les populations pouvant se situer dans une forme d'entre deux à faire un choix, ce dernier pouvant aussi bien forcer de rentrer dans les rangs d'un camp ou de l'autre ou alors continuer à marcher en équilibre en pratiquant un islam «adaptable».

L'indépendance et la décennie 1960 voit le Mali entrer dans une expérience socialiste et, pour l'enseignement, laïque. La priorité est au développement social et économique du pays visant à construire un futur brillant et entièrement détaché des anciennes chaînes françaises, le bien-être malien ne pouvant advenir qu'après la «décolonisation psychologique» de son peuple selon Modibo Keita. L'islam se retrouve à nouveau dans une posture secondaire ce qui d'autant plus étrange car la religion est désormais celle de 70% à 80% de la population totale. Intéressons-nous donc aux trajectoires pris par les familles musulmanes sur ces deux décennies.

Un premier point essentiel est de souligner l'importance de la présence d'un enseignement islamique pour les familles quelque soit l'orientation. L'islam est un des principaux ferments de l'identité et de la culture pour les deux «camps» et est porteur d'encore plus d'idées, d'idéologies, d'engagement politique et social ou de traditions servant tous de différents cadres organisant le chemin de vie du musulman. Cette vitalité pose donc une première obligation : les familles musulmanes feront tout pour que leurs enfants reçoivent l'éducation islamique qu'elles considèrent appropriée. Ainsi, écoles coraniques et médersas fleurissent au Soudan français du fait de la demande croissante, les premières s'adressent plus aux villages et les secondes à la ville, reflet d'une fracture assez visible entre islam traditionnel et islam réformé, mais des freins s'y imposent rapidement. En mettant de côté les restrictions françaises imposées, ce sont les qualités d'enseignement et matérielles qui font principalement défaut. Si les médersas sont moins touchées que les écoles coraniques par l'ignorance des maîtres, grâce à une formation bien plus complète sur tous les plans³¹⁸, les conditions matérielles, du bâtiment aux fournitures, sont catastrophiques dans la plupart des cas³¹⁹. Les médersas conservent néanmoins un avantage là aussi car les financements privés provenant principalement de commerçants et notables wahhabites ainsi que des associations à l'instar de l'U.C.M. et *Subbanu al-Muslimin* puis des pays arabes (Arabie Saoudite et Koweït en premiers vers la fin des années 1960) sont en mesure de combler ces déficits. Toutefois, quand les lacunes sont trop handicapantes, les enfants ne peuvent progresser, mais elles sont surmontées assez souvent par la simple volonté de préserver l'intégrité de la culture et l'intégration dans la communauté islamique locale notamment les réseaux commerciaux et sociaux. Ainsi, les maîtres coraniques sont plus souvent «des petits entrepreneurs indépendants du savoir et de la religion»³²⁰ plutôt que des érudits transmettant un savoir religieux dans l'objectif d'une élévation humaine, intellectuelle et spirituelle. Les écoles coraniques sont presque un passe temps où l'enfant ne peut pas vraiment s'épanouir ni apprendre la religion musulmane. Il est souvent contraint de travailler car les frais de scolarité n'existent pas, son éducation religieuse repose sur l'apprentissage par cœur de passages du Coran et des *hadith* en langue vernaculaire ou en arabe, langue que le professeur ne maîtrise pas, et cet enseignement s'arrête généralement vers neuf ou dix ans après avoir commencé à six ou sept, les cycles suivants n'existant pas. L'école coranique est rigide, elle est construite sur la répétition et la conservation de ce qui est et doit être transmis, elle n'a pas de perspectives d'évolution particulières. C'est sur l'absence de

³¹⁸Issa Cissé, «Les médersas au Burkina-Faso. L'aide arabe et renseignement arabo-islamique», dans Ousmane Kane et Jean-Louis Triaud, *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris, Karthala, p. 105 ; Stefania Gandolfi, «L'enseignement islamique en Afrique noire», *Cahiers d'études africaines*, 43-169/170, 2003, p. 268-269

³¹⁹N'étant financées que par les maîtres eux-mêmes et les parents des élèves qui souvent ne payaient pas, les conditions matérielles ne peuvent être satisfaites. Voir Lansiné Kaba, «The politics of quranic education among muslim traders in the Western Sudan. The Subbanu experience», *Candian Journal of African Studies*, 10-3, 1976, p. 416

³²⁰Stefania Gandolfi, *ibid.*, p. 264

contenu sérieux et, bien sûr, suivant une orientation réformiste contestant les abus des maîtres coraniques que les médersas se développent à partir des années 1940. Elles apportent avec elles ce que les premières ne pouvaient satisfaire : un professeur plus compétent, des cycles proches ou copiés sur le modèle français (donc une séparation par classe d'âge, l'enseignement de diverses matières autres que l'islam et la sanction de niveau par le passage d'examens), un programme et des horaires fixes, une pédagogie bien plus accompagnatrice et adaptée ainsi que l'enseignement de la langue arabe. Les médersas s'occupent des deux premiers cycles, primaire et secondaire, de durées de quatre et cinq ans (s'arrêtant donc à la seconde en équivalence française) couvrant une plage bien plus grande et permettant une réelle formation religieuse pouvant être poursuivie ainsi qu'une formation dans les matières profanes qui demeure, elle, assez rudimentaire³²¹. Bien que le niveau acquis par les élèves des médersas soit bien supérieur, rares sont ceux qui peuvent rivaliser avec les élèves des écoles françaises ou poursuivre les études dans le supérieur autre part que le domaine religieux où le niveau fait office de premier blocage et le faible octroi de bourses le second. Les médersas sont également un moyen, surtout pour les wahhabites, de conserver leur identité propre et de former les enfants au métier de commerçants, les bases se trouvant toutes enseignées (lecture, écriture, arabe et arithmétique) et les médersas privées répondent à la demande des musulmans citadins gagnés par la cause. Par simple supériorité, les médersas prennent le pas sur les écoles coraniques qui voient leurs effectifs s'effondrer au cours des années 1950, ce qui est une grande source d'inquiétudes pour l'administration française.

Le Soudan français n'est que peu impacté par le développement des écoles françaises et franco-arabes, preuve en est, c'est surtout en Côte d'Ivoire, en Haute-Volta, au Dahomey, au Sénégal et en Guinée que celles-ci sont construites. Démographiquement, ce sont dans les zones les moins islamisées des colonies d'A.O.F. que les écoles françaises s'implantent le mieux et sont le plus construites, ce qui est assez logique ; la présence du Sénégal et de la Guinée peut alors paraître surprenante (les deux seraient islamisés à hauteur des 65%-70% au milieu des années 1950)³²² mais les musulmans seraient si sûrs et malléables que l'islam ne se pose apparemment pas comme un obstacle. Le succès de ces écoles est donc très médiocre au Soudan français, seuls les familles

³²¹Les matières profanes les plus enseignées sont l'arithmétique, la géographie, l'éducation physique et suivent l'histoire, la physique, la S.V.T.. Ces trois dernières sont plus rarement enseignées car elles peuvent rapidement entrer en contradiction avec les enseignements religieux. Marcel Cardaire et Lansiné Kaba ont reproduit des emplois du temps de médersas. Ceux des *Subbanu* et du quartier de Bolibana, Bamako dans Marcel Cardaire, *L'islam et le terroir africain*, Koulouba, imprimerie du gouvernement, Annexes I et II et celui des *Subbanu* dans Lansiné Kaba, *The Wahhabiyya : Islamic reform and politics in French West Africa*, Chicago, Northwestern University Press, 1974, Annexe

³²²Note «Le développement de l'enseignement primaire dans les territoires d'Outre-Mer et le problème de la langue arabe», ANOM, fond Affaires Politiques, 1 AFFPOL 2131, non datée et non signée mais se basant sur une évaluation statistiques datant du 1^{er} janvier 1956, p. 1

bourgeoises, de notables, musulmanes ou non mais déjà proche idéologiquement de la France, semblent envoyer leurs enfants dans les écoles françaises et les quelques rares instituts catholiques. Il est d'ailleurs intéressant de constater que deux grands wahhabites soudanais, Muhammad 'Abdallâh b. Mahmûd al-Madanî Ag Mahmûd Abdullahi et Cheikh 'Abd al-Rahmân Yûsuf al-Ifrîqî, sont tous deux passés par les écoles françaises, le premier à Issa (situé au nord de Gao) et le second à Ansongo. Bien que ces deux hautes figures wahhabites aient reçu leur enseignement islamique par leurs familles et que cela ne fait pas preuve de l'inefficacité des écoles françaises, cela montre *a minima* que l'influence de ces dernières sur les élèves peut être insignifiante et même encourager la conversion au wahhabisme. Ce fait est toutefois à prendre avec circonspection pour Ag Mahmûd Abdullahi car il appartenait aux Touaregs chez qui les tentatives d'implantation de l'éducation française ont toujours été infructueuses.

L'indépendance brisée, elle, un temps l'essor des médersas grâce au grand projet de réforme de l'éducation de 1962. En promettant une éducation de masse tout en sanctionnant d'un niveau équivalant en terme de diplômes celui des États occidentaux ainsi qu'en diffusant un enseignement centré sur les valeurs maliennes et africaines et la création d'un cadre permettant le développement du pays, le gouvernement cherchait à «décoloniser les esprits» et faire rentrer le Mali dans la modernité³²³. La priorité n'est donc pas à l'islam qui est chassé du cursus public et les cours sont dispensés en français³²⁴. Par sa domination du champ scolaire, l'objectif de scolariser et alphabétiser la quasi-totalité du pays en une dizaine d'années³²⁵, l'État entend conserver le monopole culturel et ne pas se laisser prendre de vitesse par les médersas. C'est pourquoi il les coopte, les prend sous son aile comme aide face à la défaillance de son plan de scolarisation³²⁶, les médersas acceptent, de leur côté, de fonctionner en parallèle de l'État où elles s'inspirent, sinon empruntent, les programmes officiels et délivrent des diplômes reconnus par l'État³²⁷, mais se font aussi passer pour des écoles coraniques afin de recevoir des aides et demeurent des instances islamiques là où l'État malien cherche à séculariser l'islam³²⁸. Le gouvernement malien poursuit, d'une certaine manière, la

³²³«Rentrée scolaire 1962-1963 en République du Mali. Allocution radiodiffusée prononcée par le Ministre de l'Éducation Nationale Oumar Issiaka Bâ», CADN, fond Mission de coopération et d'action culturelle, 64PO/1/498, p. 1-2 et «L'enseignement au Mali. Généralités», CADN, fond Mission de coopération et d'action culturelle, 64PO/1/498, p. 1

³²⁴«Série n° 5 – Questions culturelles. République du Mali, mai 1963», CADN, fond Mission de coopération et d'action culturelle, 64PO/1/498, p. 3

³²⁵Rapport de Louis Dallier, Ambassadeur de France au Mali à Monsieur Maurice Schumann, Ministre des Affaires Étrangères, «La jeunesse malienne et la rentrée scolaire 1969-70», CADN, fond Mission de coopération et d'action culturelle, 64PO/1/498, p. 1

³²⁶Rapport de Louis Dallier, *ibid.*, p. 1. Le taux de scolarisation officiel augmente d'environ 10% passant de 12 à 22,4% avec 186022 enfants fréquentant les établissements publics

³²⁷Stefania Gandolfi, *op. cit.*, p. 269

³²⁸Louis Brenner, *op. cit.*, p. 80

dynamique de l'administration coloniale française. En délaissant les médersas au profit d'un enseignement séculaire et français et en conservant un œil méfiant sur le wahhabisme, l'État conserve l'attitude hostile qu'avait l'administration française envers l'islam et devient très clair dans ses intentions en allant même jusqu'à interdire l'U.C.M. en 1963 : les médersas sont jetés dans l'opposition. Les populations musulmanes sont, dans un premier temps, gagnées par la réforme de l'enseignement. Le nombre de médersas continue de s'accroître mais celui de l'enseignement public également. L'implémentation de l'arabe dans le cursus officiel à côté du français et de l'anglais fait certainement partie des facteurs motivant les parents à placer leurs enfants dans les écoles publiques. Toutefois, le décrochage du cursus scolaire public est très impressionnant : il y aurait 75097 élèves dans le cycle primaire et seulement 4586 dans le cycle secondaire en 1962, ce qui ne représente que 6,1% et ce chiffre s'effondre à 1,4% par la suite en 1969 où sur les 201500 élèves de l'enseignement et public, 2927 poursuivent dans le secondaire (le secondaire et l'enseignement technique sont mélangés, le premier comporte 1812 élèves et le seconds 1115)³²⁹. Une telle chute provient d'une multitude de problèmes : locaux, matériels, mobiliers, professeurs en nombre plus qu'insuffisant et non formés, classes du cycle primaire très lourde (toujours au-dessus de 40 élèves et atteignant assez souvent les 60-70 élèves), les constructions et les aménagements des locaux scolaires incombent aux quartiers des villes et aux villages dans les campagnes et l'aide financière de l'État cesse dès 1964³³⁰. Plus largement, l'État malien ne satisfait les objectifs promis dans les domaines clefs de la santé, l'économie, l'emploi et l'éducation ce qui donne un élan sans précédent aux médersas vers lesquelles les populations musulmanes se pressent à nouveau³³¹.

Si le wahhabisme souffre de son existence minoritaire au Soudan français et Mali, la résilience de ses membres et la solidité de ses assises aussi bien humaines que matérielles et économiques lui permettent de constamment se maintenir à flot et même de progresser sans relâches. Dans les deux contextes, colonial et indépendant, il semble fournir un ensemble de réponses en adéquation avec les besoins d'une partie de la communauté musulmane soudanaise et malienne en quête de justice et égalité sociale, identité islamique, d'engagement politique et d'éducation. Aborder l'éducation islamique par le prisme des efforts français et maliens permettent de constater cette résistance

³²⁹«Série n° 5 – Questions culturelles. République du Mali, mai 1963», *op.cit.*, p. 2 et Rapport de Louis Dallier, *op. cit.*, p. 5

³³⁰«Rapport sur les problèmes de l'enseignement au Mali. Rentrée scolaire 1965-1966» de P. Bertin, 10 février 1966, CADN, fond Mission de coopération et d'action culturelle, 64PO/1/498, p. 4-11. Le rapport de l'année suivante fait état des mêmes constats.

³³¹René Otayek, «L'affirmation élitaine des arabisants au Burkina Faso, enjeux et contradictions», dans René Otayek (dir.), *Le radicalisme islamique au sud du Sahara. Da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala, 1993, p. 230

wahhabite mais aussi la demande qui entoure la doctrine. Les tensions et violences religieuses montrent, elles, un glissement, une transformation dans le paysage social, religieux et économique où de nouvelles élites, sans nécessairement venir intégralement remplacer les anciennes, se taillent une place suffisamment importante pour susciter une peur de remplacement. Dans l'adversité, le wahhabisme s'est installé et se cramponne le plus solidement possible à ses acquis. Persuadé d'être le porteur d'une mission sacrée, il ouvre et ancre le Soudan français et Mali dans le monde arabo-musulman tout en construisant un contre-modèle social, identitaire et politique pour ceux que le gouvernement déçoit.

Chapitre VI – Wahhabisme et acculturation au Soudan français et Mali

Jusqu'ici, nous avons décrits à plusieurs reprises ce que le wahhabisme élève comme pratiques et valeurs essentielles, ce contre quoi il se dresse et combat. Mais, si nous avons eu recours à quelques termes arabes décrivant son dogme, à l'instar de *tawhîd*, *shirk*, *bid'a*, *tassawoul* désignant respectivement l'unicité de Dieu, l'associationnisme / polythéisme, les innovations blâmables et l'intercession, nous n'avons pas clairement établi ce qu'était le wahhabisme théologiquement. Toute religion, croyance, doctrine possède et repose un ensemble de textes, de lois, de valeurs, de morales créés de toutes pièces ou empruntés et repensés, règle à laquelle le wahhabisme ne déroge pas. Pourtant, cette étude nous fait remarquer que le wahhabisme au Soudan français et Mali a une nature différente, il ne correspond pas exactement à son parent saoudien. Malgré les inlassables efforts de l'administration française de diabolisation de la doctrine, cette dernière ne semble pas tomber dans un sectarisme et fanatisme absolu prêchant mort et damnation sur les égarés peuplant la colonie. Qu'une doctrine soit remaniée par de nouveaux adeptes et pratiquée différemment, cela n'a rien de surprenant, mais que la logique et la compréhension puis les directions prises soient si éloignées alors que sa transmission première s'est faite par l'intermédiaire d' *'âlim*' formés et compétents au cœur de l'Arabie Saoudite même, au Hedjaz. Certes, le pèlerinage et sa popularisation font traverser le wahhabisme sur d'autres lèvres que celles de musulmans érudits mais cela ne change pas pour autant la direction générale du wahhabisme au Soudan français et Mali. C'est donc à la nature théologique du wahhabisme soudanais et malien que nous allons nous intéresser, puis à sa caractérisation et la trajectoire qu'il poursuit.

I – Une nouvelle perspective religieuse

Ici, nous allons tenter de saisir ce qui diffère entre le wahhabisme saoudien et le wahhabisme malien en comparant les deux doctrines. La comparaison est d'office limitée par l'absence d'analyse de textes, traités et autres sources arabes et en langues vernaculaires écrites par des wahhabites, mais nous pouvons nous rattacher à certains travaux scientifiques abordant la question ainsi que nous aider d'outil autres tel que les contextes historiques dans lesquels naît (arrive dans le cas du Soudan français) le wahhabisme. Cette approche, ne reposant pas sur la seule comparaison théologique, inclus de fait un décor qui influence nécessairement, en partie évidemment, la doctrine qui y éclot. Nous nous limitons volontairement à ces deux éléments afin de ne pas s'éparpiller et tenter de couvrir un terrain bien trop vaste qui perdrait en valeur par la simple tâche de trier et énumérer l'ensemble plus vaste

des facteurs influençant les directions prises par le wahhabisme dans les deux régions. Bien sûr, cela ne nous empêche pas de poser les premières bases d'une réflexion qui pourrait être continuée sur ce sujet dont les suites pourraient s'intéresser aux effets de la *madhhab* malékite, ultra-majoritaire en Afrique de l'Ouest, sur les premiers 'âlim' wahhabites soudanais et leurs conceptions de l'islam. Suite à cette comparaison, nous évoquerons les divers ressorts du wahhabisme malien.

A – Wahhabismes malien et saoudien : une même doctrine, deux chemins

Rappelons d'abord quelques éléments sur le wahhabisme. Le wahhabisme est une doctrine s'inspirant de l'école de pensée et de juridiction hanbalite et notamment d'Ibn Taymiyya (1268-1328), théologien et *faqîh*³³², qui s'employait à combattre ce qu'il considérait comme hérésie, innovation, mysticisme et paganisme parmi la population musulmane de Damas. Le premier écho entre hanbalisme et wahhabisme se trouve ici, dans la conception de ce qu'Ibn Taymiyya et même Ahmad Ibn Hanbal (780-855) considéraient comme l'orthodoxie. L'orthodoxie se trouve dans la tradition et la tradition est offerte aux musulmans par le Coran et la Sunna. Autrement dit, la tradition est composée de la voie montrée par Dieu, de la vie du Prophète, de ses compagnons et des trois premières générations de musulmans. Le wahhabisme est donc un salafisme où les *al-salah al-salih*, les «pieux ancêtres», qui regroupent à travers leurs enseignements tout ce qu'il y a à savoir, à faire et à comprendre afin de mener la vie parfaite telle que Dieu l'avait envisagé. Le wahhabisme, du fait d'être un salafisme, possède donc une nature réformatrice car il cherche à redresser les torts de la communauté musulmane dans laquelle il se trouve afin de l'amener vers la perfection ainsi qu'une nature fondamentaliste car il entend renouer avec les fondements de l'islam, du moins ce qu'il définit comme, pour réaliser sa réforme. Enfin, le wahhabisme est une doctrine littéraliste, la lecture des deux Textes Sacrés ne doit pas être interprétée autrement que littéralement car ces textes sont l'exacte volonté de Dieu. Les interprétations métaphoriques sont donc proscrites.

Le wahhabisme mène alors les combats suivants dans la seconde moitié du XVIIIème siècle en Arabie : l'affirmation absolue du *tawhîd* (l'unicité de Dieu), la chasse contre toutes *bid'a* (innovations qui ne seraient pas originellement présentes dans le Coran et la Sunna), *shirk* (adoration des saints qui sont l'équivalent du polythéisme, faute très grave, et plus largement les superstitions), *tassawoul* (intercession, le croyant ne devant s'adresser qu'à Dieu et personne d'autre), *taqlîd* (l'imitation aveugle des pères) regroupant l'ensemble des formes du paganisme dont souffrirait l'islam.

³³²Le *faqîh* est un juriste, un expert de la jurisprudence musulmane, *fiqh*, qui est le droit musulman mais surtout l'interprétation temporelle des règles de la chari'a qui en est faite où la chari'a correspond à l'ensemble des règles, doctrines, normes et pratiques dérivant de la Révélation divine.

L'encadrement des pratiques, des normes et des valeurs est donc très strict, la discussion et l'échange quant à ceux-ci est impossible car cela serait remettre en question l'ordre des choses et l'adoration éternelle que chaque musulman doit vouer à Dieu. En définitive, l'islam est figé dans son premier état, son état parfait. Ces combats mènent le wahhabisme à s'élever notamment contre l'ordre établi de son temps, les 'âlim', les confréries, bref, les élites musulmanes détenant le pouvoir et maintenant la tradition qui est dévoyée depuis des siècles par ces derniers. La réforme n'est donc pas simplement nécessaire mais elle est juste et est même un devoir ordonné par Dieu : « [...] Je ne veux la réforme autant que je le puis. [...] »³³³ car la réforme n'est jamais terminée, elle est une œuvre en constant besoin de réactualisation car selon un *hadith* célèbre : «Dieu enverra à cette communauté, au terme de chaque centaine d'années, celui qui renouvellera sa religion»³³⁴.

Pour mener à bien la réforme, le wahhabisme a besoin d'un outil religieux suffisamment légitime pour attaquer la tradition établie et ses soutiens. La légitimité est une question centrale car, si le wahhabisme entend réformer le monde musulman et le ramener vers l'orthodoxie, il est communément admis, au XVIIIème siècle, que le wahhabisme est une hérésie, une déviation. Il faut donc trouver un moyen pour faire du wahhabisme l'orthodoxie et appliquer cette orthodoxie sur le reste des croyants. Ce moyen est trouvé dans l'*itjihâd*. L'*itjihâd*, que l'on peut traduire par l'«effort d'interprétation», consiste à fournir une réflexion sur les interprétations qui ont été faites sur les Textes Sacrés mais aussi sur les autres sources du droit musulman, réduit uniquement à l'*ijmâ'*³³⁵ des compagnons du Prophète pour l'école hanbalite donc le wahhabisme. Le but de l'*itjihâd* est d'éviter que le temps ne fasse se cumuler des interprétations qui seraient contraire aux premiers temps de l'islam mais cet effort de réflexion ne s'applique qu'à partir des interprétations provenant de la quatrième génération des musulmans. Rouvrir la porte de l'*itjihâd* est un défi adressé à l'élite musulmane de l'époque qui, elle, le condamne fermement ; pis encore, le wahhabisme autorise l'effort de réflexion à tous, y compris les simples musulmans n'ayant aucune formation religieuse. Le but recherché est de questionner toutes les constructions de la prétendue tradition qui n'est qu'égaré et c'est le domaine du profane, de la vie de tous les jours qui est donc visé. Il s'agit de corriger et redresser les comportements, les mœurs et les valeurs des musulmans, pas de véritablement questionner les interprétations car les seuls guides religieux, le Coran et la Sunna, sont intangibles, inattaquables et clairement, ou presque, énoncés.

Le wahhabisme marche donc sur une bien fine ligne, entre imitation des *salaf* et réforme de

³³³Coran, sourate 11, verset 88

³³⁴Hamadi Redissi, *Une histoire du wahhabisme. Comment l'islam sectaire est devenu l'islam*, Paris, Seuil, 2016 [1ère ed. 2007], p. 219

³³⁵L'*ijmâ'* désigne le «consensus» des 'âlim spécialistes sur un domaine ou une question et une loi découlant de l'*ijmâ'* ne peut contredire le Coran ou la Sunna. Les quatre *madhhab* sunnites lui reconnaissent une place plus ou moins importante.

la tradition. Cette contradiction, Abd al-Wahhab ne s'en cache pas et la justifie même, il faut :

«rejeter la tradition posée par le Diable selon laquelle le Coran et la Sunna ne peuvent être connus que par l'exégète absolu, qui exige des conditions qu'on ne rencontrerait qu'en la personne de Abu Bakr ou de Umar, si bien que tout autre interprète qui cherche la bonne direction est soit un hérétique soit un fou [...] Or, je ne suis ni un hérétique ni un fou, mais un imitateur»³³⁶

C'est grâce à cette pirouette et d'autres explications rejoignant celle-ci qu'Abd al-Wahhab fait du wahhabisme l'orthodoxie, car rien n'est plus orthodoxe que l'islam du Prophète, de ses compagnons et des deux générations suivantes, les suivants et les continuateurs. Ainsi, le wahhabisme n'est pas une école de pensée et encore moins une secte car la doctrine se contente d'imiter ce qui est parfait et de se battre, par la réforme, contre ce qui est faux. L'imitation est donc légitime et l'*itjihâd* n'est pas absolu car on ne peut discuter et changer ce que Dieu veut. C'est parce qu'il a «gagné la bataille du passé»³³⁷ qu'il peut s'imposer dans celle du présent, bataille qui prend place dans un nouveau contexte, celui du colonialisme.

Cette courte présentation de la théologie wahhabite et de ses justifications nous a permis d'établir le cadre de sa pensée et de son projet. Penchons nous à présent sur les deux parcours qu'il traverse, en Arabie Saoudite et au Soudan français/Mali.

Commençons par l'Arabie Saoudite puisque son parcours est bien plus rapide. Le wahhabisme est porté par le sabre et la propagande grâce à l'alliance entre Mohammed ibn Abd al-Wahhab et Mohammed Ibn Saoud. Son histoire et son succès sont liés à celle du royaume d'Arabie Saoudite, son imposition comme religion officielle n'est que le résultat de conquêtes violentes. L'exploitation pétrolière puis l'officialisation de l'alliance américano-saoudienne par le pacte du *Quincy*, le 14 février 1945, qui se résume grossièrement en pétrole contre protection (ce pacte n'est en réalité que la conclusion d'années de relations diplomatiques entre les deux pays, d'ailleurs, la question du pétrole n'est même pas abordée, étant déjà réglée par avance) développe plus encore les capacités d'influence saoudiennes. Le wahhabisme peut s'étendre de plus belle grâce aux moyens ridicules que la richesse pétrolière autorise. Les années 1950 et l'internationalisation du pèlerinage rendent un immense service à l'Arabie Saoudite : son influence en tant que gardienne des Lieux Saints lui permet de fusionner islam et wahhabisme et, si le wahhabisme n'est évidemment pas adopté par tous, le lien entre les deux est désormais fait et orchestré par la propagande saoudienne et s'adresse chaque année

³³⁶Hamadi Redissi, *op. cit.*, p. 220. Ce passage se trouve dans le livre *Les Six Grands et Bénéfiques Fondements* que Abd al-Wahhab propose afin de sortir du paganisme.

³³⁷Hamadi Redissi, *ibid.*, p. 222

à l'ensemble du monde musulman.

Le parcours du wahhabisme au Soudan français est très différent. La doctrine doit se faire une place dans un milieu hautement confrérique que la France cherche à conserver coûte que coûte. Ce n'est donc pas par la force, les conquêtes et la violence que le wahhabisme se développe mais par l'érudition d'une nouvelle élite ouest-africaine mais parlant également arabe lui conférant un statut révééré lorsqu'elle retourne au pays. Ces nouveaux *hajji* (pèlerins) impressionnent par la qualité de leurs savoirs et leurs talents d'orateurs. Leurs prêches et dénonciations font mouche auprès des pans des populations musulmanes qui découvrent ou peuvent enfin se dresser contre les abus des marabouts et '*âlim*' traditionnels et leur domination. Plus encore, la doctrine leur permet de s'opposer à l'occupant responsable de tous leurs malheurs³³⁸, le wahhabisme se lie aux combats indépendantistes et nationalistes tout en constituant la base religieuse salafiste combattant la prétendue tradition. Le wahhabisme trouve au Soudan français et en Afrique de l'Ouest une signification émancipatrice qui forme un tout social, politique et économique se basant sur une reconception du religieux.

Le wahhabisme trouve donc de multiples échos en A.O.F. qu'il n'a pas eu, car n'avait pas besoin d'avoir, en Arabie Saoudite et si la doctrine partage certains combats en communs dans les deux pays, notamment sur les points doctrinaux (*tawhîd, shirk, tassawoul, taqlîd* et *bid'a*), le contexte bien plus hostile du Soudan français lui fait prendre une tournure en termes de compréhension, de pratiques et de directions bien différentes.

Il ne s'agit pas de traiter en profondeur de la théologie wahhabite malien car l'absence de travail de terrain ne le permet pas mais plutôt d'offrir une présentation sommaire de la spiritualité du wahhabisme au Soudan français et Mali. Tout comme son parent saoudien, il cherche à amener le musulman vers la perfection de l'islam originel. Le croyant, grâce à l'éducation et la recherche continue de l'approfondissement, doit essayer de devenir aussi pieux, pur, érudit et sage que les trois premières générations de l'islam.

Le premier pas de toute réforme est la réforme de l'intérieur, le wahhabisme soutien aussi ce point, le musulman doit donc purifier son âme avant toute chose. La repentance sempiternelle est le premier pas vers l'accomplissement de cette tâche. Les wahhabites maliens se réfèrent à deux versets en particulier³³⁹ :

³³⁸En aucun cas le wahhabisme est le premier à remettre en question le colonialisme en Afrique de l'Ouest, il constitue simplement un outil de plus que certains musulmans adoptent et usent dans ce but.

³³⁹Hamadou Boly, *Le soufisme au Mali du XIXème siècle à nos jours : religion, politique et société*, thèse d'Histoire, Université de Strasbourg, 2013, p. 166

Sourate 39, verset 53 : «O Mes serviteurs qui avez commis des excès à votre propre détriment, ne désespérez pas de la miséricorde d'Allah. Car Allah pardonne tous les péchés. Oui, c'est Lui le Pardonneur, le Très Miséricordieux»

Sourate 66, verset 8 : «O vous qui avez crû. Repentez-vous à Allah d'un repentir sincère. Il se peut que votre Seigneur vous efface vos fautes et qu'il vous fasse entrer dans les Jardins sous lesquels coulent les ruisseaux, le jour où Allah épargnera l'ignominie au Prophète et à ceux qui croient avec lui. Leur lumière courra devant eux et à leur droite ; ils diront : 'Seigneur, parfait-nous notre lumière et pardonne-nous. Car Tu es Omnipotent.'»³⁴⁰

La lecture littéraliste étant présente parmi les wahhabites maliens mais partagée avec quelques compréhensions métaphoriques portant uniquement sur la nature de Dieu, ces deux versets sont considérés comme tels, la question de la répétition est probablement libre de ce fait et laissée au croyant qui choisit de se référer à un nombre particulier emprunt de symbolisme ou plus communément à deux des neuf grands recueils des *hadith*, le *Sahîh al-Boukhari* et le *Sahîh Muslim* de Mohammed al-Boukhârî (810-870) et Muslim ibn al-Hajjaj³⁴¹ (v. 821-875) qui sont considérés, dans le monde sunnite, comme les deux recueils les plus authentiques en matière d'*hadith*. La motivation principale guidant la répétition est l'admiration portée aux pratiques surrogatoires qui sont hautement conseillées car elles prouvent le dévouement du pratiquant.

L'observation et l'acquittement des obligations religieuses constitue le deuxième élément, il complète la repentance dans le sens où respecter l'injonction divine facilite le travail de repentance en diminuant les péchés à absoudre. Ce point est certainement le plus important de tous car il demande au musulman de respecter, tout d'abord, les cinq piliers de l'islam, mais il doit aussi, et le plus souvent possible, effectuer des prières, dons, *hadjj* (pèlerinage), jeûnes surrogatoires, actes qui prouvent le dévouement ultime et sincère du croyant envers Dieu. Encore une fois, c'est un *hadith* rapporté par al-Boukhârî qui sert de référence :

« [...] Parmi tous les moyens employés par Mon serviteur pour se rapprocher de Moi, rien ne M'est plus agréable que la pratique de ce que Je lui ai imposé. Mon serviteur ne cesse de se rapprocher de Moi par les actes surrogatoires jusqu'à ce que je l'aime [...]»³⁴².

Cette logique surrogatoire est particulièrement présente chez les commerçants wahhabites maliens. Toutefois, bien que le but premier recherché par le domaine religieux est celui de la pureté,

³⁴⁰ReciteQuran.com

³⁴¹Mohammed al-Boukhârî et Muslim ibn al-Hajjaj ont eu, parmi leurs maîtres, Ahmad Ibn Hanbal et le second eu également al-Boukhârî comme maître. Ils sont les deux références pour le wahhabisme malien de ce fait.

³⁴²*Sahîh al-Boukhari, hadith 384*

de l'amour de Dieu, elle est liée à une logique de prestige social. Ainsi, les commerçants n'hésitent pas à financer largement mosquées, écoles et même pèlerinages ce qui joint les sentiments de vertu et d'aide à celui de succès dans un ensemble pragmatique et arriviste, l'objectif religieux est alors dévié et se transforme en logique marchande de la piété. Par extension, on retrouve l'affirmation des commerçants dans les domaines religieux et social à travers l'adoption de valeurs et comportements maximisant leur piété, ou du moins en apparence, autant que leur position³⁴³. Un exemple nous est fourni par Mouhamed Moustapha Kane sur ce sujet d'acquiescement des obligations religieuses : al-Hajj Mahmûd Bâ construisit une médersa à Monguel, situé au Nord-Est de Kaédi (Mauritanie). Le village était très majoritairement peuplé de Peuls qui adoptèrent rapidement la doctrine wahhabite. La pomme de discorde arrivât au moment de payer la *zakât* sur le bétail qui était habituellement payée aux marabouts *tijânî* de la région de Kaédi mais sous l'influence de Bâ, ils utilisaient de plus en plus de leurs ressources financières pour entretenir la médersa. Si l'action semble être une contradiction avec les cinq piliers de l'islam, la *zakât* était quand même partiellement payée au minimum, c'est la dissension avec les marabouts et les confréries qui mena à ces frictions³⁴⁴. Les wahhabites restaient donc dans leur devoir tout en enfreignant néanmoins l'un de ces devoirs.

Un autre point majeur est celui de la lecture du Coran. Ce point est autrement intéressant du fait de l'origine littéraliste de la doctrine wahhabite. En effet, la doctrine indique au croyant de prendre à la lettre tout ce qui touche à la personne d'Allah obligeant une lecture contemplative plus que compréhensive. A cela s'ajoute la conception singulière de l'unicité par Mohammed Ibn Abd al-Wahhab : des trois type d'unicité qui existent, l'unicité seigneuriale, l'unicité d'obéissance et l'unicité des Noms et Attributs de Dieu³⁴⁵, seule l'unicité d'obéissance, *tawhîd al-ulûhiyya*, désignant la soumission et la reconnaissance de Dieu individuellement et publiquement, établissant une relation intransitive et asymétrique entre Dieu et le croyant, possède une véritable importance car elle seule garanti que le croyant n'est pas impie. L'unicité seigneuriale, célébrant Dieu comme le seul et unique *Rabb* (Seigneur), seul créateur du monde et de l'univers³⁴⁶, et l'unicité des Noms et Attributs de Dieu, affirmant que les Noms d'Allah sont parfaits et que son essence, comprise en sept qualités (la vie, la science, la puissance, la volonté, l'ouïe, la vue et la parole), transcende la compréhension humaine

³⁴³Voir Jean-Loup Amselle, «Le wahhabisme à Bamako (1945-85)», *Canadian Journal of African Studies*, 19-2, 1985, p. 345-357

³⁴⁴Mouhamed Moustapha Kane, «La vie et l'œuvre d'al-Hajj Mahmiud Bâ Diowol (1905-1978). Du pâtre au patron de la 'Révolution Al-Falah'», dans David Robinson et Jean-Louis Triaud (dir.), *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*, Paris, Karthala, 1997, p. 458

³⁴⁵Respectivement *tawhîd al-rubûbiyya*, *tawhîd al-ulûhiyya* et *tawhîd Al-Asmâ wa al-sifât* dans Hamadi Redissi, *Une histoire du wahhabisme. Comment l'islam sectaire est devenu l'islam*, Paris, Éditions du Seuil, 2016 [1ère ed. 2007], p. 148

³⁴⁶Sourate 1, verset 2 : «Louange à Allah, Seigneur de l'Univers»

où les deux combinés n'appartiennent qu'à Lui^{347 348}, ne permettent pas d'assurer la piété du croyant. La première peut être respectée sans pour autant aimer Dieu plus que toute autre chose ni sans se soumettre à Dieu, cette position est déjà celle d'Ibn Taymiyya et Ibn Abd al-Wahhab ne fait que la reprendre³⁴⁹ mais la seconde n'est pas véritablement justifiée par al-Wahhab pour la seule raison que ses connaissances théologiques ne lui permettaient pas de défendre suffisamment son opinion, il y opposa donc un silence intellectuel. Le wahhabisme recommande donc une lecture littéraliste en plus d'une soumission inconditionnelle à Allah mais la doctrine trouve au Soudan français/Mali une dynamique toute autre. Comme elle recommande également l'*itjihâd*, une contradiction saute immédiatement aux yeux : le croyant wahhabite devrait obéir aveuglément aux commandements du Coran tout en se consacrant à un effort intellectuel d'appropriation des textes sacrés, à cela s'ajoute aussi la dénonciation du *taqlîd* qui interdit l'imitation aveugle des quatre écoles de pensée (*madâhib*) qui peut aussi sembler paradoxale aux vues de la soumission inconditionnelle demandée par la doctrine. L'impasse théologique, qui est réglée par la pirouette d'Abd al-Wahhab que nous avons vu plus haut, n'existe simplement pas dans la pratique au Soudan français/Mali. Les adeptes sont encouragés à développer leur capacité de compréhension de ce qui est lu et d'en faire sens de manière à vivre en concordance avec les Textes sacrés, et ainsi, devenir un «bon» musulman ; indirectement, ils font l'effort d'*itjihâd*. Cette dynamique est en fait extérieure à toute préoccupation théologique, il s'agit pour les wahhabites de rendre l'éducation et le savoir accessibles au plus grand nombre dans une perspective d'émancipation des chaînes traditionnelles conservant jalousement les savoirs dans une structure ésotérique, de combat contre l'ignorance et la vénalité des marabouts et maîtres soufis, de lutte contre le colonialisme tout en cherchant à définir et affirmer une identité islamique tournée vers l'Orient.

Le wahhabite malien doit constamment se rappeler de la mort comme le Prophète l'indiquait :

«Rappelez-vous de manière permanente le briseur de plaisirs. Qu'est-ce que le briseur de plaisirs ? dirent les compagnons ; la mort dit le Prophète», *hadith* rapporté par Mohammed ibn 'Îsâ al-Tirmidhî.

La conscience de la mort est essentielle car elle sert de rappel au musulman au fait de son jugement le jour fatidique, le pressant ainsi à respecter et suivre les injonctions de son vivant, à honorer les morts et enfin préparer sa prochaine vie dans l'au-delà. Des interdictions sont aussi liées à la mort.

³⁴⁷Sourate 42, verset 11 : «Il n'y a rien qui Lui ressemble ; et c'est Lui l'Audient, le Clairvoyant»

³⁴⁸Il y a en réalité un grand débat théologique sur cette unicité entre les mutazilites, qui considèrent que Dieu n'a qu'une essence et aucun attributs car ils s'élèvent contre les versets anthropomorphiques du Coran donnant des mains, un corps et des yeux à Allah, et les sunnites qui accordent à Allah ces attributs en plus de son essence en spécifiant que les attributs sont totalement dissociés de l'Homme. La tradition islamique a tranché en faveur de l'interprétation sunnite.

³⁴⁹Hamadi Redissi, *ibid.*, p. 150

Aucune distinction ne doit être faite entre les tombes musulmanes, aucun culte ne doit être voué aux morts, surtout aux saints et martyrs car cela serait les placer au même rang qu'Allah car lui seul doit être vénéré selon l'unicité divine, *tawhîd*, et serait un crime d'associationnisme et de polythéisme, *shirk*, aucune invocation ne concernant les morts eux-mêmes ou les saints ne doit être faite lors des prières pour les morts car cela serait un crime d'intercession, *tassawoul*. Ce cas est similaire entre le wahhabisme saoudien et le wahhabisme malien.

Il en va de même pour l'exercice de l'introspection continuelle, *muhâsabat al-nafs*³⁵⁰, prévenant son âme de la déviance où le croyant doit se rendre compte de ses erreurs et péchés commis chaque jour ainsi que les actions et paroles qu'il aurait pu mieux faire et se demander ce qu'il pourrait mettre en place pour y remédier le jour suivant. Les wahhabites se réfèrent à la sourate 59, verset 18 sur ce point :

«O vous qui avez cru ! Craignez Allah. Que chaque âme voit bien ce qu'elle a avancé pour demain. Et craignez Allah, car Allah est Parfaitement Connaisseur de ce que vous faites»³⁵¹.

Le devoir d'introspection s'applique donc comme une menace du Très Haut sur l'existence humaine et dirige le croyant vers un comportement auto-censeur mais aussi bienveillant envers soi-même et le reste de la communauté. Aussi, comme le wahhabisme n'admet aucune hiérarchie, le devoir d'introspection incombe à l'ensemble de la communauté, chaque individu se trouve donc responsable du maintien de la droiture des autres et doit soutenir ses coreligionnaires dans leurs efforts, l'entraide étant basée sur la sourate 5, verset 2 du Coran :

« [...] Entraidez-vous dans l'accomplissement des bonnes œuvres et de la piété et ne vous entraidez pas dans le péché et la transgression. Et craignez Allah, car Allah est, certes, dur en punition».

Enfin, le statut du Coran et de la Sunna est absolu. Le Coran confère au musulman les bases théologiques ainsi que les valeurs et principes de vie et la Sunna le complète en présentant au musulman la vie idéale qu'il doit mener en transmettant les paroles, actions et jugements du Prophète. Ce sont les plus sacrés des textes de l'islam et tout autre texte, aussi sacré soit-il, doit être mis à l'épreuve du Coran et de la Sunna. Ainsi, un texte jugé, après observation, en contradiction avec le Coran ou la Sunna, verra le passage en question ou le texte intégral délaissés en faveur de la version des deux premiers. Cette élévation ultime des deux textes sacrés soulève la question de leur

³⁵⁰Hamadou Boly, *op. cit.*, p. 170

³⁵¹Hamadou Boly, *ibid.*, p. 171

interprétation car de celle-ci dépend le jugement qui sera porté sur tous les autres textes religieux ; il y a donc naturellement des différences dans les corpus de textes considérés comme pouvant faire référence entre les différentes branches de l'islam. Pour ce qui est du wahhabisme, hormis le Coran et la Sunna, les principaux livres religieux considérés comme légitimes sont : *Kitab al-Tawhîd* (Le Livre de l'unicité ou le droit de Dieu sur ses serviteurs) qui est le premier livre de Mohammed ibn Abd al-Wahhab rédigé vers 1740, *Kashf al-Shubuat* (Lever les équivoques) écrit un an plus tard³⁵², les recueils de *hadith* rapportés par Mohammed al-Boukhârî, le *Sahîh al-Boukhari*, Muslim ibn al-Hajjaj, le *Sahîh Muslim*, et par Ahmad Ibn Hanbal, le *al-Musnad*, le principal livre de Ibn Taymiyya, *Al-'Aqîda al Wasitiyya* (La profession de foi). Il faut noter toutefois que, bien que ces livres et recueils forment un consensus parmi les wahhabites, ces premiers ne sont pas des ouvrages, hormis ceux d'Abd al-Wahhab, présentant des préceptes et idéaux wahhabites. Néanmoins, Ahmad Ibn Hanbal et Ibn Taymiyya sont les deux sources majeures d'inspiration pour la doctrine wahhabite. C'est l'interprétation qui en a été faite qui a défini ces livres comme légitimes par la doctrine wahhabite ce qui est notamment le cas pour les œuvres d'Ahmad Ibn Hanbal et d'Ibn Taymiyya et leur utilisation par Abd al-Wahhab. Bien d'autres ouvrages sont utilisés par les wahhabites maliens à l'instar de *Si tu deviens croyant* (1957) de Cheikh Touré, président de l'U.C.M., ou encore ceux écrits par les 'ulamâ ouest-africains partant en Arabie Saoudite pour enseigner et diffuser leurs pensées soit en retournant au pays soit par l'envoi de lettres ou par transports par les pèlerins missionnés de rapporter ces livres.

Il est difficile de connaître la vitesse et l'application de ces principes au Soudan français/Mali puisque les années 1940 sont marquées par le lent accroissement du nombre d'adeptes, il est plus certains que les années 1950 et surtout les années 1960 voient ces principes être de plus en plus connus, appliqués et scrupuleusement suivis par phénomène de transmission et d'accumulation du savoir religieux. En revanche, un autre constat s'impose, celui des similitudes entre les wahhabismes malien et saoudien en termes doctrinaux. Contrairement à ce que les observateurs coloniaux français ont pu noter dans leurs rapports³⁵³, les wahhabites maliens sont loin d'être ignorants de toute conception théologique et des pratiques de la doctrine. Ils ne se contentent pas d'imiter aveuglément ce qu'ils ont pu observer lors du pèlerinage ou ce qu'ils ont appris auprès des leaders wahhabites mais ils le comprennent, l'assimilent et l'appliquent. Du wahhabisme saoudien émerge un wahhabisme malien dont les buts différents répondent d'un contexte et de besoins différents, ce second wahhabisme est

³⁵²Hamadi Redissi, *op. cit.*, p. 53. Le premier expose la doctrine fraîchement pensée du wahhabisme et le second est un polémique faisant état des comportements païens dans lesquels sont les contemporains d'Abd al-Wahhab

³⁵³Les rapports des pèlerinages sont souvent empreints de cette idée découlant en droite ligne de la croyance que les musulmans noirs sont incapables de saisir des concepts intellectuellement avancés. Quand le succès du wahhabisme est reconnu, il ne le doit qu'à «la nouveauté et à la paresse d'esprit» : Note n° 29 du 7 mars 1963, Direction des affaires Africaines et Malgaches (DAM.2), Ministère des Affaires Étrangères, préparée pour la réunions des ambassadeurs dans les États de l'UAM au Mali et Togo des 12 et 14 mars 1963, Série Afrique/Levant (Afrique) – Généralités – 1960-65, AFR V, politique intérieure, côte 49 QONT 87

acculturé.

B – Les ressorts de l'acculturation wahhabite malienne

L'appropriation du wahhabisme par les diverses populations touarègues, soninkés, malinkés, peuls et autres encore fait son acculturation et fait apparaître de multiples manifestations, résultats des différentes appréciations de celle-ci par les pratiquants. Le wahhabisme profite d'un contexte politique et sociale favorable à son développement mais trouve également des ancrages faciles dans les combats politiques et sociaux l'entourant. Il se mélange avec son environnement et l'interprétation dont il est le sujet lui permet de fournir des réponses conjoncturelles aux problèmes quotidiens rencontrés par les wahhabites. Il est, en quelque sorte, un couteau suisse pour la communauté wahhabite, un outil servant à accomplir une mosaïque de visions où chacune de ces visions exprime une partie amplifiée de la doctrine.

Le premier profil du wahhabisme malien est celui des '*âlim*', de ces maîtres qui adoptent la doctrine suite au pèlerinage et aux années de vie passées au Hedjaz. Ces '*âlim*' sont de fervents partisans du wahhabisme, ils ont su différencier la doctrine, le vrai islam des hommes qui leur ont enseigné. Ils ont placé dans le domaine de la bêtise humaine le racisme dont ils ont été victimes pour finalement gagner le respect qui pouvait être celui de leurs pairs ou de la famille Saoud pour les plus révéérés. Ces maîtres wahhabites soudanais et ouest-africains sont animés par une foi religieuse profonde et sincère. Leur retour au Soudan français est marqué par une réelle ambition de réforme et un devoir résolu de pratiquer la *da'wa*, de manière non-violente. Ils se sentent emplis d'une mission divine d'éveiller les consciences léthargiques des musulmans égarés mais aussi de libérer leur terre des griffes coloniales. C'est l'émancipation par la foi qu'ils apportent et ultimement, le chemin vers le paradis sur Terre via l'unification de l'ensemble des musulmans. Ces '*âlim*' ont également une intégrité sans faille, le séjour au Hedjaz n'efface pas leurs racines ouest-africaines et ils n'échangent pas leurs identités définies sur leur africanité et appartenance à l'islam contre l'identité saoudienne. Des différents Cheikhs dont nous avons parlé³⁵⁴, seul Cheikh Mohammed al-Amîn al-Jakanî I-Shinqîti Ab Wuld Ukhtûr (1907-1973) abandonne ses liens avec l'Afrique de l'Ouest et développe un racisme puissant ne voyant en ses peuples que des sauvages et des fétichistes vénérant les arbres bien

³⁵⁴Rappelons ici leurs noms : Cheikh Alfâ Hâshim al-Fûti, Cheikh Mohammed 'Abdallah b. Mahmûd al-Madanî Ag Mahmûd Abdullahi, Cheikh 'Abd al-Rahmân Yûsuf al-Ifriqî, Cheikh Hammâd al-Ansârî, Cheikh Mohammed al-Amîn al-Jakanî I-Shinqîti Ab Wuld Ukhtûr, Cheikh 'Umar Fallâta, Cheikh Abû Bakr al-Timbuktî et Cheikh 'Abd al-Quddûs al-Ansârî

qu'il soit d'origine mauritanienne³⁵⁵. Dans leurs mains, le wahhabisme n'est pas une doctrine de combat mais plutôt une vérité qu'ils doivent dispenser par tous les moyens (propagande, éducation, prêches, sermons, meetings, associations). Cette vision peut être un effet de sources, il est effectivement rapporté par les autorités françaises que la nature des propagandes ou des prêches sont souvent violentes dans les propos employés pour désigner l'opposition religieuse confrérique et que les violences religieuses qui animent l'entièreté de l'Afrique de l'Ouest sont courantes, juste mal documentées. Il y aurait donc possiblement une nature oscillant entre message sacré portant la vérité et volonté d'imposer la doctrine wahhabite comme la seule alternative possible. Toutefois, leur profil est plutôt bienveillant, preuve en est des associations qu'ils créent à l'instar de *Subbanu al-Muslim*, *Al-Falah*, l'U.C.M. ou encore *al-Murshidîn*, l'association créée par Abdoul Wahab Doucouré qui deviendra wahhabite au cours des années 1960. Aucune de ces associations ne soutient un comportement ou des actions violentes, seule l'U.C.M. possède une réelle agressivité contre l'islam traditionnel et ses leaders mais sa place d'association principale du wahhabisme en A.O.F. justifie la bataille qu'elle mène.

Le deuxième profil est celui des commerçants. Ce sont les premiers «simples» musulmans à adopter le wahhabisme pour des raisons aussi pragmatiques, maintenir les liens commerciaux avec le monde arabe via l'adoption des mœurs et valeurs partagées servant de fondation communautaire, que par avantage social, leurs richesses leur permettant de réaliser le pèlerinage plus rapidement et plus souvent que tout autres musulmans. L'adoption du wahhabisme par ses derniers est d'autant plus rapide et efficace que le wahhabisme, doctrinalement conservateur, encourage en revanche le commerce et son développement. Le wahhabisme est adapté au profil du commerçant si bien qu'être wahhabite et commerçant au Soudan français a pris pour synonyme être riche et indépendant du rôle central que jouaient les marabouts dans le commerce car ils apportaient, par les gris-gris, amulettes et bénédictions, les clefs du succès commercial. L'association mentale entre conversion au wahhabisme et succès commercial assuré est un phénomène clairement observé³⁵⁶ et les jalousies engendrées par cette association le sont aussi, à l'instar de la *wahhabiyya-kélé* de Bamako qui possédait également la dimension riches contre pauvres en plus de l'opposition religieuse, politique et ethnique. Par leurs richesses, les commerçants sont un levier majeur du wahhabisme soudanais et malien. Leurs financements sont essentiels pour mener à bien les projets des '*ulamâ*' et des associations wahhabites. De plus, ils servent aussi bien leurs propres intérêts que ceux de leur communauté en finançant une mosquée, une école ou en faisant un don à tel wahhabite afin qu'il puisse accomplir le pèlerinage. Ce groupe mêle donc les logiques de gains personnels autant

³⁵⁵Chanfi Ahmed, *op. cit.*, p. 126-127

³⁵⁶Richard L. Warms, «Merchants, Muslims and Wahhabiyya : The elaboration of islamic identity in Sikasso, Mali», *Canadian Journal of African Studies*, 26-3, 1992, p. 485-507

financiers que de statut social à l'appropriation d'une nouvelle identité définie par le duo wahhabisme-commerce et la conservation de cette identité par l'*entre-soi* et l'éducation privilégiée dont bénéficient leurs enfants ainsi que celle de contribution à la communauté wahhabite de manière à faire progresser cette dernière.

Le troisième profil est celui des partis politique, ou plutôt le parti politique, que les wahhabites soutiennent, le R.D.A. puis U.S.-R.D.A.. C'est un pas intéressant qui est franchi ici car les '*âlim*' wahhabites soudanais et maliens se sont toujours abstenus de se mêler aux affaires politiques, ligne qui se retrouve dans plusieurs éditoriaux de l'U.C.M. par premier souci de neutralité, l'important étant le religieux. La raison d'un tel changement trouverait plusieurs raisons. D'abord, les droits politiques que possédaient les sujets soudanais étaient très limités au sortir de la seconde guerre mondiale. Contrairement à ce que la Constitution de 1946 pourrait faire penser, le suffrage universel ne fut pas étendu aux élections des Conseils généraux des territoires d'A.O.F. où le corps électoral était uniquement composé par les administrateurs, les soldats, les prêtres, les planteurs, les personnes décorées par la France et les employés en entreprise en poste depuis au moins deux ans. De fait, l'immense partie des soudanais étaient chassée des élections et il leur faut attendre 1951 pour voir le vote étendu aux chefs de famille, mères ayant deux enfants ou plus et les retraités. Ce n'est que la Loi-cadre de 1956 qui officialise le suffrage universel au Soudan français et en A.O.F.³⁵⁷. Ensuite, le pouvoir politique se trouvait dans les mains des structures et hiérarchies traditionnelles via le P.S.P. (Parti Progressiste Soudanais) de Fily Dabo Cissoko. Bien que ce dernier et Mamadou Konaté du R.D.A (Rassemblement Démocratique Africain) étaient et restèrent amis, le premier obtint le soutien de l'administration française et regroupait sous son aile le paysage le plus dépendant des autorités traditionnelles, les zones rurales. Ce pouvoir échappa des mains de l'U.S.-R.D.A. jusqu'en 1956 grâce au double soutien français et des chefs et autres autorités traditionnelles³⁵⁸. Ce soutien français fut d'autant plus renforcé qu'en octobre 1946, lors du Congrès fédéral du R.D.A., le P.S.P. décida de se séparer du premier et de s'apparenter avec la S.F.I.O. (Section Française de l'Internationale Ouvrière). Le pouvoir était donc inaccessible pour les wahhabites et une forme de dégoût et de sentiment d'injustice s'y est probablement ajouté. Ce jeu truqué n'empêcha pas une partie des wahhabites, l'U.C.M., en réalité, de faire confiance en la politique française et sa coopération en matière musulmane. Cet espoir fut de courte durée, quelques mois seulement après décembre 1953, et quand l'U.C.M. fonda sa branche soudanaise en 1957, le combat politique pouvait enfin prendre place.

³⁵⁷Lansiné Kaba, *The Wahhabiyya : Islamic reform and politics in French West Africa*, Chicago, Northwestern University Press, 1974, p. 176

³⁵⁸Si le P.S.P. possédait la base citoyenne la plus sûre pour la France, son représentant, Fily Dabo Cissooko, était une figure tout aussi alléchante car il était entouré d'un nuage mystique, se prétendait magicien et disait pouvoir prédire l'avenir. Lansiné Kaba, *ibid.*, p. 181-182

L'entrée dans l'arène politique des wahhabites au Soudan français est donc relativement tardive, rapportée à l'arrivée de la doctrine sur le territoire, car elle fut limitée par tous les moyens mais fut aussi retardée par l'indécision des leaders wahhabites qui tranchèrent pour l'U.S.-R.D.A. du fait d'une meilleure proximité idéologique et la non-prise de position des commerçants qui, bien qu'ils finançaient le wahhabisme, n'avaient pas d'intérêt à choisir spécifiquement un parti ou un autre. La *wahhabiyya-kélé* fut encore aux sources de la prise de position des commerçants qui s'allièrent massivement par la suite à l'U.S.-R.D.A.. Néanmoins, le parti dirigé par Mamadou Konaté et Modibo Keita ne se révéla pas bénéfique pour le wahhabisme. La répression et la ligne économique inspirée de l'U.R.S.S. (Union des Républiques Socialistes Soviétiques) assommèrent un temps le wahhabisme qui alla soutenir le putsch militaire, notamment les commerçants, puisque celui-ci promettait de rétablir une politique économique libérale.

La trajectoire politique mouvementée des wahhabites des années 1940 aux années 1960 leur fit réaliser que leur place se trouvait dans l'opposition au pouvoir, le wahhabisme cessa de lutter pour le pouvoir et se concentra à nouveau sur sa direction originelle, celle de soutien et horizon pour la société musulmane.

Engagée par l'application de différentes logiques religieuses sur le dogme wahhabite, l'acculturation malienne de la doctrine se poursuit et s'exprime dans l'ensemble des domaines que touchent ses adeptes. En aucun cas cette acculturation est un «wahhabisme noir» comme se plaisent à dépeindre les administrateurs français observant le phénomène. Il s'agit bel et bien d'une transformation de la doctrine ne s'effectuant pas seulement sur le plan religieux, qui conserve d'ailleurs de nombreux liens avec son parent saoudien, mais qui affecte les volets sociaux, économiques et politiques puisque le wahhabisme voit sa nature saoudienne combative et violente détournée en de nouveaux buts plus concentrés sur l'amélioration des conditions sociales des musulmans, premièrement ceux acceptant de se joindre à la doctrine, mais aussi sur la réalisation d'objectifs plus grands dépassant le cadre national et s'inscrivant dans celui de l'*umma* et du futur des populations musulmanes africaines tournées vers le monde arabe.

II – Nature et orientation du wahhabisme au Soudan français et Mali

A - Questionnements sur la nature du wahhabisme malienne

Comment pourrait-on, concrètement, présenter le wahhabisme malien ? Il possède ses

spécificités doctrinales et pratiques ainsi qu'un contexte qui est celui du colonialisme, de l'*establishment* confrérique et de la montée en puissance des nationalismes en Asie, aux Moyen et Proche-Orient, en Afrique mais aussi des réformismes dans le monde musulman. Il est question ici des racines et des influences qui ont fait du wahhabisme malien ce qu'il est.

Une comparaison peut rapidement venir à l'esprit une fois le wahhabisme présenté, celle avec la réforme protestante de Martin Luther (10 novembre 1483 - 18 février 1546). Cette comparaison a déjà été faite et d'autres comparaisons entre le wahhabisme et n'importe quel mouvement entendant réformer la religion ou croyance à laquelle il appartient serait tout aussi valable sur ce point mais les similitudes que partagent wahhabisme et réforme protestante sont suffisamment conséquentes pour mériter un arrêt. Le premier point, le plus évident, concerne la révision doctrinale. Les deux mouvements cherchent à rétablir ce qui est considéré comme les fondements de la religion à travers une *Sola scriptura* trouvée dans le Coran et la Sunna ou la Bible et dont l'interprétation ne revient qu'à une rare poignée d'élus, les plus proches du message divin. Il faut toutefois noter la différence qui existe entre les *solas* protestantes notamment la *sola fide* qui n'existe pas dans le wahhabisme ni le wahhabisme malien puisque les actes ont un impact majeur sur la vie du musulman. La dénonciation de la prétendue tradition, des abus des hommes de religions, de la décadence morale et des valeurs frappant les croyants de chaque époque, l'iconoclasme, le culte des saints et de figures religieuses autres que Dieu³⁵⁹ sont autant de conséquences communes à la croisade menée contre la tradition, ses détenteurs et pour amener les croyants vers la perfection ; cette obsession du vrai message, des vraies pratiques et valeurs est d'ailleurs aussi commune, la volonté de réformer s'accompagnant d'un messianisme en équilibre entre humilité et arrogance. Le wahhabisme comme la Réforme ont donné lieu à de multiples branches, chacune développée en échos partiels aux autres. Ainsi le wahhabisme s'est vu être théorisé sous différentes formes en Inde, au Pakistan, en Égypte, au Soudan, au Maghreb et en Afrique de l'Ouest et la Réforme en France, en Suisse, en Pologne, dans le Saint-Empire romain germanique, en Écosse ou encore dans les pays scandinaves.

Deuxièmement, les deux mouvements ont pu bénéficier d'un soutien politique majeur. La famille Saoud pour le wahhabisme et les diverses personnalités politiques européennes voyant un intérêt à seconder la Réforme à l'instar de Frédéric III de Saxe (17 janvier 1463 – 5 mai 1525) ou de la *via media* anglaise initiée par Henri VIII. Dans le cas du Soudan français et Mali c'est un soutien politique moindre mais un soutien quand même en la présence de l'U.S.-R.D.A. (Union Soudanaise – Rassemblement Démocratique Afrique). Le jeu est certes un peu truqué du fait de la présence de

³⁵⁹Certes Martin Luther acceptait quelques formes de cultes voués à la Vierge Marie mais les déclinaisons de la Réforme tendent à rejeter fortement tout autre culte que celui de Dieu

wahhabites dans le parti et que ces derniers participent à son financement mais le parti soutien tout de même le wahhabisme et cela l'année suivant sa création, en 1947, où il n'était que peu investi encore.

Les contextes historiques plus larges, les XIV^{ème} et XV^{ème} siècles pour la Réforme et les XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles pour le wahhabisme malien, partagent également des similitudes. Tout d'abord, le sentiment et le discours d'une décadence apparente et responsable d'une chute de l'Église pour la première et de l'islam pour le second. Lié à cette décadence arrive la concurrence perturbatrice des royaumes gagnant en puissance et indépendance (notamment le royaume de France et le Saint-Empire romain germanique) dans le premier cas et le colonialisme européen dans le second. La décadence est autant le fait d'éléments internes qu'externes dans les deux cas selon les réformateurs, c'est l'U.C.M. qui s'en fait le porteur principal mais cette critique est d'abord émise par les '*ulamâ*' revenant de leur pèlerinage et vie au Hedjaz. Les contextes religieux sont aussi similaires, le besoin d'un rapport à la religion plus clair, plus proche semble avoir émergé dans les deux cas où l'usage des sciences religieuses, notamment l'exégèse de la Bible, du Coran et de la Sunna, permet aux croyants de se retrouver au plus près de Dieu sans avoir à passer par un intermédiaire dénaturant le message. Ce besoin s'exprime différemment car, si la Réforme imprime la Bible en langues vernaculaires supprimant l'obstacle du latin, le wahhabisme malien était déjà enseigné en langues vernaculaires, les musulmans ouest-africains ne parlant que très rarement l'arabe. C'est le recours aux marabouts et maîtres coraniques qui est ici évité. Toutefois, les racines de cette décision semblent encore obscures puisque seul le pèlerinage dont reviennent les premiers '*ulamâ*' wahhabites paraît avoir enclenché cette dynamique qui, ensuite, se développe et est adoptée par les pans des populations musulmanes cherchant simplement à s'émanciper du joug des élites traditionnelles à l'instar des commerçants. D'autres raisons pourraient se trouver dans l'héritage des *jihâd* des XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècle en Afrique de l'Ouest formant les empires islamiques, imamats et califats qui dominèrent la région avant l'arrivée coloniale. Les *jihâd* en question, celui de Karamoko Alfa, d'Uthman dan Fodio, d'al-Hajj Omar, portaient avec eux un idéal religieux, social et politique visant à rétablir l'ordre et les bonnes pratiques à travers la création d'empire ou d'États religieux respectant et appliquant la *chari'a*. Cette volonté est tuée par les conquêtes coloniales françaises qui s'appuient sur les différentes élites et minorités musulmanes pour gouverner et diviser, toutefois, elle aurait très bien pu demeurer et resurgir sous une nouvelle forme chez les nouveaux intellectuels musulmans cherchant un moyen de contrer cet islam profitant bien de trop de l'accommodation coloniale.

La comparaison avec la Réforme fait bien sens mais elle ne peut nous fournir toutes les explications, ce qui est bien naturel. Le wahhabisme malien est le produit de multiples réalités³⁶⁰,

³⁶⁰Le terme réalité est certes fort mais est à comprendre comme le résultat d'un contexte à une échelle créant une bulle de

locales comme globales, interagissant entre elles. Commençons par regarder les réalités les plus englobantes, celles embrassant l'entièreté du monde musulman, les panislamismes et les nationalismes. L'idée du panislamisme est embrassée par le wahhabisme, celui-ci souhaite unir tous les musulmans sous sa bannière et sa loi. Cette idée fonctionne d'autant plus au Soudan français que la colonie (et l'A.O.F.) a été isolée le plus possible par la France dans une démarche de séparation intellectuelle, culturelle et religieuse ; les panislamismes en promettant une union fraternelle voient leurs souhaits exaucés dans une population cherchant à s'ouvrir au monde arabo-musulman. La même dynamique s'applique avec les nationalismes mais ici, bien que les pays arabes fournissent un modèle d'émancipation, les revendications soudanaises étaient déjà présentes suite aux promesses faites pendant la première puis la seconde guerre mondiale. La triple alliance wahhabisme, nationalisme et panislamisme donne au premier de multiples routes d'accès pour atteindre le musulman soudanais car il soutient ses causes et les aboutissements des deux autres lui permettent d'asseoir son autorité et son orthodoxie, du moins sur une partie de la population. De plus, les trois se fédèrent contre le triple ennemi colonial, confrérique et élitaire ce qui est exemplifié par l'U.S.-R.D.A., l'U.C.M. ou encore *Subbanu al-Muslimin*. La nature réformiste du wahhabisme permet même d'accélérer certains besoins comme l'éducation qui bénéficie grandement des médersas.

La nature du wahhabisme malien s'exprime aussi par le fait qu'il soit arrivé et reste encore minoritaire. La doctrine apporte avec elle les graines de la réforme mais laisse en Arabie Saoudite les envies de pouvoir. Le wahhabisme malien est une réislamisation «par le bas», il cherche à s'imposer parmi les populations et y faire appliquer les pratiques, rites et mœurs orthodoxes. Sa présence associative et politique est défensive et chaque progrès est l'œuvre de longs combats contre l'administration et les élites traditionnelles sans pour autant chercher à prendre leur place à la tête de la colonie puis du pays quand l'indépendance est acquise. Bien que sa position minoritaire le force à ne pouvoir rêver plus grand, le wahhabisme demeure attaché aux populations le pratiquant sans chercher à obtenir plus. Sa place est celle du contre-modèle, de l'émancipation, de répondre aux défaillances des systèmes colonial et étatique malien. En jouant ce rôle, il crée un fort sentiment d'identité et d'appartenance puisqu'il répond à une adversité dominante et injuste, sentiment qui se construit sur l'identité islamique bien sûr mais aussi sur des valeurs de solidarité, d'égalité sociale, de justice et d'ouverture sur le monde arabe : le wahhabisme malien est unificateur. Si certains y trouvent des intérêts personnels comme les commerçants, certaines de leurs actions, notamment les divers financements et dons, aident beaucoup au développement de la communauté et à sa prospérité collective.

Enfin, le wahhabisme malien ne provient pas seulement des enseignements saoudiens mais aussi

conceptions, de compréhensions, de communications et d'interactions en son sein et avec son extérieur. C'est réalités ne sont en aucun cas figées mais constamment mouvantes proportionnellement aux actions et interactions s'y déroulant.

indiens via l'*ulamâ'* Ahmad al-Dihlâwî qui fut le professeur d'al Ifrîqî et fondateur de la Dâr al-Hadîth de Médine qui fut l'école par laquelle la totalité des '*âlim*' ouest-africains sont passés en tant qu'élèves ou professeurs. Toutefois, la doctrine indienne est particulièrement proche de celle d'Abd al-Wahhab, la seule différence étant que la première rejette l'école hanbalite tandis que la seconde l'accepte³⁶¹. L'influence indienne n'est certainement pas la plus importante mais elle mérite d'être mentionnée car elle montre une connexion propice aux échanges et à l'ouverture culturels bien plus larges de la part des '*âlim*' ouest-africains que celle dont firent preuve les wahhabites saoudiens chargés de racisme envers ces derniers. L'influence égyptienne prend une place plus proéminente car les contacts avec al-Azhar que cela soit par l'escale du pèlerinage ou les études, de par leur fréquence, mais également l'engagement égyptien dans le soutien des pays africains à majorité ou forte minorité musulmane laissèrent davantage de traces. L'activité politique bouillonnante du Caire, la percée des Frères Musulmans et l'effervescence intellectuelle qui caractérisent l'islam égyptien sur les deux décennies 1940 et 1950 participent à forger le wahhabisme malien qui s'inspire des motivations et buts de l'association, qui profite des échanges culturels et intellectuels au sein de l'université, transportant toutes ces influences lors du retour au Soudan français. Néanmoins, l'influence majeure provient très probablement de l'Afrique de l'Ouest directement. Ce point avait déjà été abordé sur le triptyque *jihâd*, *hijra*, *hajj* très ancré dans la culture musulmane régionale où le premier mène au deuxième qui mène au troisième³⁶². Le wahhabisme malien adopte ce même comportement où le *jihâd* est intérieur dans un premier temps puis s'extériorise mais de manière non-violente par l'invitation du wahhabite à veiller sur la communauté ainsi qu'à cette dernière de se joindre au premier. Le *hijra* s'effectue, lui, par la poursuite de la voie wahhabite comme évasion de manière à se protéger des influences néfastes musulmanes comme françaises. Cet *hijra* se fait toutefois assez localement pour la plupart via les médersas, la vie en communauté de quartiers mais prend aussi sa nature et recommandation réelle quand le pèlerinage est accompli. L'*hijra* local est, en quelques sortes, une protection communautaire contre l'adversité rencontrée. Le *hajj* est la continuation naturelle et ultime de ce parcours tout autant que la purification et la réalisation des espoirs de salut et de bien-être pour soi-même et sa communauté.

Le wahhabisme peut en définitive être décrit comme acteur de la société civile soudanaise puis malienne. Les leaders wahhabites sont les représentants de cette société civile, ce sont les chefs de villages, les leaders religieux, les citoyens appartenant aux associations et partis politiques. Ces derniers occupent une partie de l'espace public, de la «sphère publique» en produisant un discours

³⁶¹Chanfi Ahmed, *West African 'Ulamâ' and Salafism in Mecca and Medina : Jawâb al-Ifriqî, the Response of the African*, Leiden, Brill, 2015, p. 83-84

³⁶²Chanfi Ahmed, *ibid.*, p. 17-19

fusionnant les messages religieux, politiques et sociaux³⁶³. Ce principe de société civile s'applique bien au cas du Mali indépendant puisque l'islam, bien qu'omniprésent, n'a aucune représentation institutionnelle et étatique avant la création par l'État de l'A.M.U.P.I. (Association Malienne pour l'Unité et le Progrès de l'Islam) en 1981 afin de regrouper l'ensemble des musulmans maliens puis celle de H.C.I.M. (Haut Conseil Islamique Malien) en janvier 2002 rompant avec le fonctionnement de l'A.M.U.P.I.. Cette situation est particulière confère une double identité à toutes les branches de l'islam malien donc au wahhabisme : tous sont ignorés officiellement mais sont actifs, sinon très actifs, auprès des populations musulmanes. L'espace public n'est pas compartimenté au Mali, les domaines religieux, public et politique sont mélangés mais le religieux peine toutefois à y trouver une place réellement reconnue mais sa présence est plus que ressentie. Ainsi, le wahhabisme occupe une place similaire entre les périodes coloniale et indépendante, ses rôles sont plus ou moins les mêmes en réponse aux politiques défavorable menées à son encontre. La suppression de l'U.C.M. par Modibo Keita en 1963 en est l'exemple type, l'État essaye de minimiser le rôle politique que peut jouer le wahhabisme mais aussi de l'encadrer dans la seule sphère privée en faisant du Mali un État laïc à 80% musulman. L'exercice d'un tel contrôle est d'autant plus illusoire du fait que le wahhabisme profite des des moyens de communication à plus grande échelle (enregistrements cassette, émissions de radios) mais aussi prend une part de plus en plus grande dans la géographie religieuse des villes via la construction de mosquée et de médersas et bien que les premières soient limitées et ne prennent leur véritable essor qu'à partir des années 1970 suite au coup d'État de Moussa Traoré, les secondes se développent plus librement.

B – Quel wahhabisme sous le Mali de Modibo Keita ?

Ce dernier point est autant un début de réponse qu'un travail demandant un approfondissement. En effet, ce mémoire n'a pas abordé la période coloniale et la période indépendante avec la même régularité. Ce défaut est d'abord dû à l'absence de visites dans les archives nationales du Mali et les archives d'A.O.F. restées à Dakar. La bibliographie universitaire a bien entendu aidé à combler ce vide mais elle-même n'est que peu concentrée sur le wahhabisme sous Modibo Keita. Cet aspect reste donc en partie dans l'ombre notamment sur les développements de la doctrine et le devenir de la communauté une fois l'U.C.M. interdite et le wahhabisme pourchassé. Une manière de contourner ce problème est de s'intéresser à la littérature scientifique s'intéressant au fait wahhabite durant les années 1970, une fois le régime militaire en place permettant d'établir certains liens et évolutions sur

³⁶³Benjamin F. Soares, *Islam and the prayer economy. History and Authority in a malian town*, Edinburgh University Press, 2005, p. 222

la décennie 1960 ce qui reste, malheureusement, insuffisant. Nous allons donc volontairement orienter ce dernier point sur les directions que semble prendre le wahhabisme dans les années 1960.

Nous avons déjà parlé de la répression dont fait objet le wahhabisme sous le régime de Modibo Keita mais quelles sont les conséquences sur la doctrine et ses adeptes ? L'échec que fut la tentative de construction d'un État-nation malien modelé sur le socialisme soviétique profite au wahhabisme qui recouvre ses pertes dues aux interdictions sur l'éducation qui est un échec cuisant pour le gouvernement. L'absence de professeurs sérieusement formés, la surpopulation des classes et l'absence d'enseignements islamiques fait basculer une partie des familles vers les médersas privées qui sont encore rejetées par le gouvernement. Ce dernier essaye tant bien que mal de sauvegarder ses élèves en proposant aux médersas une stature officielle mais qui les dénaturerait complètement ce que ces dernières refusent.

La politique très intéressée du gouvernement en matière de financements servi les intérêts du wahhabisme. Si l'Arabie Saoudite aide le gouvernement malien, elle finance en échange d'une influence sur l'islam malien, influence naturellement wahhabite. Ainsi, lors de la visite du roi Fayçal le 15 septembre 1965 à Bamako, un accord est signé entre les deux partis où un centre d'études islamiques sera en partie financé par l'Arabie Saoudite³⁶⁴. Cette note mentionne le désintérêt total du roi et de sa suite diplomatique pour le gouvernement malien ce qui est assez naturel étant donné les directions opposés que les deux pays poursuivent, toutefois, l'alliance religieuse et culturelle est un terrain d'opportunités majeures pour l'Arabie Saoudite qui voit le Mali comme son pied-à-terre au Sahel, son nouveau fief. Ainsi, l'Arabie Saoudite va pouvoir financer banques, hôpitaux, écoles, collèges et lycées, aides alimentaires et à travers ses ONG envoyer des missionnaires déployant la propagande wahhabite dans toute sa splendeur. Cette dynamique ne prend réellement forme qu'à l'extrême fin des années 1960, vers 1968-1969, ce qui minimise l'influence saoudienne sous Modibo Keita mais les fondements sont bien présents.

Le dernier aspect du wahhabisme malien vis-à-vis de la politique gouvernementale est sa radicalisation. Ce thème est très populaire et concerne l'ensemble des manifestations de l'islam à partir des années 1970 du fait de la «renaissance islamique» mais il est ici hors-sujet. Il s'agit plutôt de parler d'une réaction forte contre la répression et une volonté de mettre l'islam aux devants de la société pour de bon. Cette logique se développe de plus en plus dans le monde musulman des années 1960 grâce aux organisations islamiques internationales, à l'instar de l'Organisation de la Coopération Islamique³⁶⁵, et traduit un regard tourné définitivement vers les pays arabo-musulmans

³⁶⁴Note de Robert Marsan, chargé d'affaires, à son excellence Maurice Couve de Murville, Ministre des Affaires Étrangères, «Visite officielle au Mali du roi Fayçal d'Arabie Saoudite», 24 septembre 1966, p. 4, CADC, 212QO/131

³⁶⁵Les ONG ou organisations mineures et s'implantant au Sahel et au Mali sont nombreuses mais leurs créations sont

dans la recherche d'une troisième voie entre le capitalisme et le communisme, une voie où l'islam primerait et par son application résoudrait l'intégralité des problèmes conjoncturels et structurels. Le wahhabisme malien, sous l'influence croissante de l'Arabie Saoudite sur son territoire prendrait potentiellement une posture plus proche de celle de son parent religieux. Les associations et les ONG prennent le relai de l'État en ce qui concerne les besoins premiers des populations, l'éducation, la santé, l'eau, la nourriture.

Certains aspects internes ont également facilité la prolifération du wahhabisme malgré les répressions. Il s'agit principalement de la démocratisation des moyens techniques notamment les cassettes, les émissions de radios et les apparitions télévisées. A celles-ci s'ajoutent des processus plus anciens comme la croissance de l'imprimerie et la traduction en langues vernaculaires des ouvrages wahhabites en langue arabe.

Le wahhabisme profiterait aussi d'une «pragmatisation» de l'islam et de ses pratiques où l'intérêt ne serait plus dans l'affiliation religieuse identifiant une position précise vis-à-vis des autres musulmans mais dans un choix pratique. Ainsi, adopter le wahhabisme par défaut ou opportunisme revient à choisir un camp gagnant par les soutiens qu'il confère.

Dernièrement, le pèlerinage continue sa folle ascension et comme les moyens saoudiens sont décuplés à mesure que l'audience du pèlerinage augmente, la propagande wahhabite peut s'accélérer et se répandre encore plus vite parmi les pèlerins. Avec un revenu tiré des hydrocarbures atteignant les cinquante milliards de riyals-or (un peu plus de treize milliards de dollars) en 1948³⁶⁶ grâce à l'aide étasunienne, le pétrole remplace le pèlerinage comme principale source économique pour l'Arabie Saoudite et le pays connaît une croissance continue de son P.I.B. sur toute la décennie 1960 jusqu'à l'explosion de celui-ci au début des années 1970 grâce au premier choc pétrolier³⁶⁷.

Le sujet de l'acculturation du wahhabisme au Soudan français et Mali est un sujet peu exploré mais qui mériterait pourtant un plus grand intérêt de par sa potentielle richesse et les apports qu'il pourrait fournir à l'étude du wahhabisme sur les deux périodes coloniale et postcoloniale. Si une acculturation religieuse a déjà pu être établie ici, son approfondissement par une étude de terrain sur les pratiques et rites wahhabites ainsi que sur les leaders et leurs formations permettrait de mieux

souvent ultérieures aux années 1960.

³⁶⁶Luc Chantre, *Pèlerinages d'empire. Une histoire européenne du pèlerinage à La Mecque*, Paris, Éditions de La Sorbonne, 2018, p. 401

³⁶⁷Les données de la Banque Mondiale ne sont disponibles, pour l'Arabie Saoudite, qu'à partir de 1968 pour son PIB et 1969 pour la croissance annuelle de celui-ci. Si la croissance est de 6% entre 1968 et 1969, elle est de 58,6% entre 1969 et 1970. Bien que le PIB soit très faible et qu'une légère amélioration produit une croissance immense, une augmentation de 52% d'une année à l'autre reste impressionnante. De 1970 à 1975, l'Arabie Saoudite connaît une croissance moyenne de 28,48%.

comprendre les dynamiques ayant poussé cette acculturation. De mêmes études seraient également le bienvenue sur les autres activités partagées par les wahhabites maliens de sorte à percevoir l'impact de la doctrine sur leurs activités et réciproquement. De telles études autoriserait plus facilement de cerner la nature du wahhabisme au Mali et si ces développements se retrouvent dans le reste de l'Afrique de l'Ouest sous certaines similitudes.

Nous pouvons tout de même noter que le wahhabisme trouve au Soudan français puis au Mali un écho particulier. Il s'insère dans les rouages sociaux, économiques et politiques avec une certaine facilité, il est porteur de messages et d'idéologies se mariant avec les revendications nationalistes et égalitaires des musulmans soudanais contre l'administration française, l'élite traditionnelle musulmane et contre le gouvernement malien par la suite. Le wahhabisme devient l'outil parfait de la réforme car il apporte avec lui les espoirs d'une union fraternelle et les solutions pratiques à la double décadence de l'islam et de la société malienne. C'est en toutes ces qualités que le wahhabisme est synonyme de salut. Le wahhabisme et le contexte qu'il rencontre créent une redéfinition plurielle de l'identité des musulmans wahhabites.

Conclusion

S'étendant sur trois décennies, cette étude s'est concentrée sur l'arrivée, la propagation, les mécanismes de propagations, les acteurs et les opposants du wahhabisme au Soudan français et Mali. Centrée sur ces aspects descriptifs, les acteurs wahhabites et leurs réseaux ont pu être clairement mis en valeur dessinant une géographie du wahhabisme au Soudan français et Mali. Si la doctrine est importée par un peuple touareg, les Kel Es Suq, et un Cheikh en particulier, Muhammad 'Abdallâh b. Mahmûd al-Madanî Ag Mahmûd Abdullahi, elle ne reste que peu de temps dans les mains désertiques. La question de la séduction des Touaregs pour le wahhabisme n'a presque pas été abordée, faute de documentation, mais son approfondissement semble tout à fait intéressant d'autant plus que la politique française n'inquiète que peu les deux principaux peuples responsables des premières diffusion de la doctrine, les Kel Es Suq et Kel Antassar, puis qu'aucune mesure n'est prise à leur rencontre hormis une vaine tentative d'y imposer l'éducation française, qui, après son échec, n'est pas réitérée. La doctrine, par la suite, séduit rapidement toute une génération de musulmans en quête d'érudition islamique qui partent approfondir leurs connaissances au Hedjaz et à l'université al-Azhar. L'importance fondamentale de ces deux vecteurs (le pèlerinage et l'université al-Azhar) ne peut être exagérée et cela tout au long de la période étudiée. Leur retour engendre un choc parmi les populations musulmanes qui sont impressionnées par les qualités orales et la profondeurs des savoirs acquis et attise rapidement les peurs des élites musulmanes traditionnelles incapables de lutter contre cette nouvelle élite. Seules les grandes figures confrériques à l'instar de Fanta Madi, Chérif de Kankan et al-Hajj Seydou Nourou Tall réussissent encore à faire barrage auprès des populations grâce à leur popularité atteignant les confins de l'A.O.F.. Les principales villes du Soudan français, Bamako, Sikasso, Kayes, Mopti, Gao sont les premières concernées par le retour des azharistes et pèlerins qui décident de s'y installer et de fonder les médersas dans l'unique but de dispenser le vrai islam et libérer les musulmans des chaînes abusives des marabouts et maîtres coraniques. Les premières médersas fondées par *Subbanu al-Muslimin*, par al-Hajj Mahmûd Bâ sont rapidement rejointes par d'autres associations où l'U.C.M. (Union Culturelle Musulmane) rayonne sur l'A.O.F. comme l'étendard du wahhabisme. Les efforts acharnés de ces associations afin de dispenser un enseignement réformé marque les populations qui se tournent de plus en plus vers ces nouveaux modèles pédagogiques et d'enseignement cumulant la conservation d'une culture islamique avec un réel apprentissage de l'écriture, la lecture, de la langue arabe et de certaines des matières profanes. Le développement de l'U.C.M. en une association régionale possédant une branche ou plus dans chaque

colonie lui donne une influence d'envergure et la place sur la carte du wahhabisme mondial, son invitation au Congrès Islamique de 1955 en est la première reconnaissance. Toutefois, les multiples obstacles, les interdictions qui la frappent semble freiner assez fortement son envol et ce sont les plus petites associations qui portent la doctrine plus localement.

L'opposition villes – campagnes s'exprime clairement sur la première décennie où les secondes demeurent le chef-lieu de l'islam confrérique tenu d'une main de fer par ces élites traditionnelles, les chefs de villages et l'administration française qui ne peut tolérer une pénétration plus profonde encore de l'islam sur ses territoires. Toutefois, les pérégrinations des propagandistes et '*âlim*' wahhabites comme al-Hajj Mahmûd Bâ, al-Hajj Kabiné Diané et Mohammed Fodé et leur usage des langues vernaculaires, brisant ainsi la séparation entre élites lettrés et musulmans non éduqués, à travers le Soudan français et l'A.O.F. permettent la «wahhabisation» lente mais progressive de certaines zones rurales comprises entre les grandes villes wahhabites mais surtout le long des routes reliant ces villes entre elles. Ainsi, l'A.O.F. est quadrillée par ces routes commerciales via un axe Est-Ouest (Ansongo, Gao, Mopti, Djenné, San, Ségou, Bamako, Kita, Kayes, Dakar) et un axe Nord-Sud reliant et faisant du Soudan français la plaque tournante du wahhabisme en A.O.F. où la Guinée est reliée au Mali par les villes de Konakry, Kindia, Kankan et Siguiiri rejoignant l'axe Ouest-Est à Bamako, la Côte d'Ivoire par Abidjan, Daloa, Man et rejoignant la ville de Bougouni au centre-Mali et le second partant également d'Abidjan et passant par Bouaké et rejoignant Bobo-Dioulasso (Haute-Volta) qui elle sert de lien entre le Mali, la Haute-Volta et le Niger en reliant Niamey (Niger), Ougadougou (Haute-Volta) et Sikasso (Mali).

L'esquisse de cette géographie est due en grande partie aux commerçants qui jouent un rôle tout aussi important que les '*âlim*' wahhabites dans la diffusion de la doctrine. Ici, le wahhabisme ne déroge pas au modèle classique de la diffusion de l'islam et passe bien par les commerçants qui voient dans la doctrine une superbe opportunité. Autorisant ces derniers à se séparer de la dépendance maraboutique mais aussi de se distinguer à nouveau des populations qui deviennent de plus en plus islamisées, retrouvant ainsi une identité propre construite sur la profession et la religion, les commerçants retirent du wahhabisme un gain économique et identitaire qui leur attribue une nouvelle place d'importance dans la société malienne, statut social qu'ils convoitaient ardemment. Le vif succès rencontré par le wahhabisme au sein de cette classe s'explique également par les valeurs «bourgeoises» qu'il encourage (un travail honnête, une vie pieuse, la récompense par le mérite) et qui correspondent à la vision qu'ont les commerçants de ce qu'un bon musulman devrait être. Enfin, les commerçants sont la colonne vertébrale du wahhabisme. Par leur richesse, ils apportent un soutien financier sans lequel les projets éducatifs, religieux et associatifs n'auraient pu voir le jour ou du moins auraient demandé un temps bien plus long. C'est ici que les commerçants obtiennent le gain

majeur de leur conversion, en soutenant la communauté et réalisant écoles, mosquées, départs en pèlerinage, ils se voient admirés de tous, voire jaloués, et reçoivent les plus hauts respects. Le prestige social acquis resplendit sur leur prestige personnel.

La question des populations séduites par le wahhabisme est plus délicate. Si il est certains que des pans touaregs entiers l'adoptent et que suivent les «Dioulas», regroupant les peuples commerçants par excellence, les autres conversions sont plus difficile à connaître. L'aspect ethnique des convertis n'est pas vraiment abordé dans les rapports coloniaux hormis pour le cas des «Dioulas» et des Bambaras car c'est territorialement que l'islam est pensé par la tripartition des zones (entièrement islamisée, pas islamisée, zone grise «tampon»). Il en va de même dans les travaux universitaires qui, eux, se concentrent sur les leaders wahhabites responsables de la diffusion, ce qui a également été fait ici.

Dans l'étude du phénomène wahhabite, il nous est paru utile de s'écarter de la doctrine elle-même pour en étudier la vision française. Ce pas de côté, qui ne nous a pas trop éloigné, nous a permis de mettre en lumière la perception d'un homme, Marcel Cardaire, et de son obsession non partagée, du moins différemment partagée, pour le danger wahhabite. Ce mémoire est d'ailleurs très reconnaissant envers le Commandant Cardaire sans qui ce sujet serait bien plus maigre. Ses travaux sont de véritables sonnettes d'alarme destinées à avertir ses congénères administrateurs et si l'écho de ses cris est rencontré par la reconnaissance du danger pan-islamiste, qui inclus en priorité le wahhabisme dans le cas aofien, la confiance presque aveugle d'une majeure partie de l'administration française en l'«islam noir», bien plus grande, l'emporte. L'absence d'une réelle administration des Affaires musulmanes en A.O.F. est également à la source des problèmes et du désespoir de M. Cardaire qui ne trouve pas de réels soutiens dans son propre camp. Les actions entreprise par cet homme afin de contrer le wahhabisme sont toutes aussi intéressantes que le développement de la doctrine elle-même. La tentative de la contre-réforme en s'appuyant, conformément à la logique française, sur des élites religieuses traditionnelles en la présence de Tierno Bokar Salif, de son neveu Amadou Hampâté Bâ et de l'admirateur Abdoul Wahab Doucouré est audacieuse et montre que M. Cardaire avait saisi une partie de la réponse dans la contre-attaque face au wahhabisme par la réforme pédagogique des enseignements et la conservation de l'islam dans ces derniers. Ses biais psychologiques sur la conception de l'islam eurent néanmoins raison de lui puisqu'il fut incapable de comprendre pourquoi une doctrine étrangère à la culture ouest-africaine et son islam apparemment satisfait dans son isolement trouverait chez une partie des populations musulmanes un tel succès. Bien qu'il eut compris que la réforme qu'apportait le wahhabisme servait des intérêts d'émancipation des structures socio-religieuses, il n'interprétait cette conversion que dans le cadre de la destruction de

ces anciennes structures et le besoin vital de retrouver un *simili* de ces structures, un moyen de combler le «vide spirituel». M. Cardaire resta bloqué sur l'aspect fanatique et déviant du wahhabisme sans voir les développements qui prenaient place dans sa colonie.

L'indépendance semblait annoncer la victoire du wahhabisme qui avait enfin trouvé un appui politique fort en l'U.S.-R.D.A. mais c'est la continuité qui fut le symbole de la politique malienne en matière d'islam. Une telle rupture menant à une telle continuité questionne les effets du wahhabisme sur les populations musulmanes et symbolise la prégnance ainsi que le contrôle de la France sur les institutions politiques, administratives dans la transition et la formation des cadres remplaçant l'administration française. Cette continuité illustre l'autre côté de la pièce du wahhabisme malien. En ne se concentrant que sur les combats religieux et sociaux au plus près des populations et en ne disposant que d'un soutien politique intéressé, le wahhabisme ne s'est jamais taillé une place dans les sphères du pouvoir, il est toujours resté dans la contestation ce qui lui a permis d'obtenir un fort soutien populaire mais n'inspirant que la crainte pour n'importe quel organe au pouvoir voyant dans la doctrine un éventuel agitateur et un danger à tenir à l'écart. Le wahhabisme était minoritaire et demeure minoritaire sur l'ensemble de la période même si le nombre de ses adeptes, dont l'évaluation numérique est probablement impossible, a constamment augmenté et tel semble être la direction qu'il continue de prendre au tournant des années 1970. Il s'est établi comme un contre-modèle, une organisation dépassant le cadre religieux et subvenant aux besoins des populations que l'État malien n'a su fournir.

Ce mémoire a tenté d'explorer et de résumer ce que le wahhabisme est et signifie au Soudan français et Mali. Si le wahhabisme rencontre un certains succès, c'est parce que sa nature réformatrice, égalitaire, sociale et unificatrice épouse les combats menés par les musulmans soudanais après la seconde guerre mondiale. Le succès du wahhabisme est profondément conjoncturel et repose sur des revendications structurelles. Son opposition absolue aux détenteurs de l'ordre et de la tradition, la France et les élites traditionnelles musulmanes, fait de lui le moyen idéal de renverser la tendance et de retrouver puis construire le chemin vers une société musulmane idéale aspirant à rejoindre le monde arabo-musulman. L'acculturation dont il est l'objet est la conséquence de ce mélange de revendications et espoirs religieux, sociaux et politiques et forme la spécificité de cet objet qui n'a pu être plus profondément explorée. Cette conclusion est, en définitive, une invitation à la poursuite de cette acculturation et de la nature du wahhabisme malien.

Table des matières

Remerciements	3
Note	5
Liste des sigles.....	7
Introduction	9
Première partie : Contexte colonial et premiers temps du wahhabisme au Soudan français	18
Chapitre I – Le Soudan français dans la première moitié du XXème siècle : islam et contexte	

colonial	19
I – Le Soudan français, terre d’islam soufi.....	19
II – La gestion coloniale française de l’islam.....	31
Chapitre II – Premiers temps et vecteurs du wahhabisme au Soudan français (1940-1956).....	40
I – Les débuts du wahhabisme soudanais : le premières figures religieuses.....	41
II – Le pèlerinage et al-Azhar : deux exemples de vecteurs de la propagation wahhabite.....	51
Deuxième partie : Construction des réseaux wahhabites et construction coloniale du wahhabisme	76
Chapitre III – L’approfondissement des réseaux wahhabites au Soudan français, Mali et en A.O.F.	77
I – Soudan français et Mali : l’approfondissement dans la continuité.....	78
II – Le monde associatif islamique au Mali et en Afrique de l’Ouest : l’exemple de l’Union Culturelle Musulmane et de sa «wahhabisation»	93
Chapitre IV – Le wahhabisme selon la France coloniale, entre orientalisme et peur.	107
I – Marcel Cardaire, le penseur colonial du wahhabisme.....	108
II – Politique française et impacts du wahhabisme au Soudan français.....	117
Troisième partie : Conflits, pouvoir et acculturation du wahhabisme soudanais et malien	129
Chapitre V – Wahhabisme et conflits au Soudan français et Mali sur les terrains de la religion et de l’éducation	130
I – Les conflits religieux au Soudan français, étude de cas de Sikasso et Bamako.....	130
II – L’éducation au Soudan français, l’autre miroir de la lutte religieuse et du pouvoir	142
Chapitre VI – Wahhabisme et acculturation au Soudan français et Mali.....	156
I – Une nouvelle perspective religieuse.....	156
II – Nature et orientation du wahhabisme au Soudan français et Mali.....	170
Conclusion.....	179
Bibliographie	188
Sources.....	196

Bibliographie

Dictionnaire :

Sourdel, Dominique et Sourdel, Janine, *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris, Presses Universitaires de France, 2017 [1ère ed. 1996], 1028 p.

Ouvrages :

al-Rasheed, Madawi, *A history of Saudi Arabia*, Cambridge University Press, 2010, 317 p.

Ahmed, Chanfi, *West African 'Ulamâ' and Salafism in Mecca and Medina: Jawâb al-Ifrîqî, the Response of the African*, Leiden/Boston: Brill, 213 p.

Amselle, Jean-Loup, *Les négociants de la savane. Histoire et organisation sociale des Kooroko*, Paris, Anthropos, 1977, 292 p.

Appadurai, Arjun, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris,

- Éditions Payot & Rivages, 2001 [1ère ed. 1996], 334 p.
- Bazin, Jean, «A chacun son Bambara», dans Jean-Loup Amselle (dir.) et Elikia M'Bokolo (dir.), *Au coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte, 2005, p. 87-127
- Boilley Pierre, *Les Touaregs Kel Adagh. Dépendances et révoltes, du Soudan français au Mali contemporain*, Paris, Karthala, 2012, 648 p.
- Brenner Louis, «Al-Hajj Sa'as Umar Touré and islamic educational reform in Mali», dans Eckhard Breitinger & Reinhard Sander (dir.), *Language and education in Africa (Bayreuth African studies series 5)*, p. 5-23
- Brenner, Louis, «Amadou Hampâté Bâ. Tijânî francophone», dans Jean-Louis Triaud et David Robinson, *La Tijâniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala, 2005, p. 289-326
- Brenner, Louis, *Controlling knowledge. Religion power and schooling in a West african muslim society*, Londres, Hurst & Company, 2000, 343 p.
- Brenner Louis, *Muslim identity and social change in sub-saharan Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1993, 250 p.
- Brenner Louis, Sanankoua, Bintou (dir.), *L'enseignement islamique au Mali*, Londres, School of oriental and african studies, 1991, 151 p.
- Brotton, Jerry, *Le bazar renaissance. Comment l'Orient et l'islam ont influencé l'Occident*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2011, 248 p.
- Camel, Florence, «L'enseignement colonial chez les nomades d'AOF : les premières tentatives au Soudan français (Goundam, 1917-1947)» dans Hélène Claudot-Hawad (dir.), *Le politique dans l'histoire touarègue*, Aix-en-Provence, Institut de recherches et d'études sur les mondes arabes et musulmans, 1993, p. 62-63
- Cardaire, Marcel, *Contribution à l'étude de l'islam noir*, Institut français d'Afrique noire, Dakar, 1950, 112 p.
- Cardaire Marcel, *L'islam et le terroir africain*, Koulouba, imprimerie du gouvernement, 1954, 184p.
- Chailley, M., «Aspects de l'islam au Mali» dans CHEAM, *Notes et études sur l'islam en Afrique noire*, 1962, Paris, J. Peyronnet, p. 9-51
- Chakrabarty, Dipesh, *Provincializing Europe : Postcolonial thought and historical difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000, 336 p.
- Chantre, Luc, *Pèlerinages d'empire. Une histoire européenne du pèlerinage à La Mecque*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2018, 500 p.
- Chiffolleau, Sylvia, *Le voyage à La Mecque. Un pèlerinage mondial en terre d'islam*, Paris, Alpha, 2017, 400 p.

- Cooper, Frederick, *L'Afrique depuis 1940*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2008 [1ère ed. 2002], 319 p.
- Cooper, Frederick, *Le colonialisme en question. Théorie, connaissance, histoire*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2010 [1ère ed. 2005], 426 p.
- Coulibaly, Elisée (dir.), Le Guennec-Coppens, François (dir.) et Lafay, Marina (dir.), *Regards scientifiques sur l'Afrique depuis les indépendances*, Paris, Karthala, 2016, 492 p.
- Cuoq, Joseph M., *Histoire de l'islamisation de l'Afrique de l'ouest : des origines à la fin du XVIème siècle*, Paris, Paul Geuthner, 1984, 347 p.
- Durkheim Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013 [1ère ed. 1912], 647 p.
- Eickelman, Dale et Piscaroti, James, *Muslim Politics*, Princeton, Princeton University Press, 1996, 310 p.
- GEMDEV, Université du Mali, *Mali-France. Regards sur une histoire partagée*, Paris, Karthala, 2005, 584 p.
- Gérard, Étienne, *La tentation du savoir en Afrique : politiques, mythes et stratégies d'éducation au Mali*, Paris, Karthala, 1997, 283 p.
- Gomez-Perez, Muriel, *L'islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005, 643 p.
- Hanretta, Sean, *Islam and social change in French West Africa. History of an emancipatory community*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 311 p.
- Hobsbawm, Eric et Ranger, Terence (dir.), *L'invention de la tradition*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006 [1ère ed. 1983], 381 p.
- Jonckers, Danielle, «Associations islamiques et démocratie participative au Mali» dans Anna Bozzo et Pierre-Jean Luizard (dir.), *Les sociétés civiles dans le monde musulman*, Paris, La Découverte, 2011, p. 227-248
- Kaba, Lansiné, *The Wahhabiyya : Islamic reform and politics in French West Africa*, Chicago, Northwestern University Press, 1974, 266 p.
- Kane, Ousmane, *Beyond Timbuktu. An intellectual history of muslim West Africa*, Cambridge, Harvard University Press, 2016, 282 p.
- Kane, Ousmane et Traud, Jean-Louis (dir.), *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris, Karthala, 1998, 331 p.
- Lauzière, Henri, *The making of salafism. Islamic reform in the Twentieth Century*, Columbia University Press, 2015, 328 p.
- Louis, Florian, *Incertains Orient. Le Moyen-Orient de 1876 à 1980*, Paris, Presses Universitaires de

- France, 2016, 424 p.
- Luizard, Pierre-Jean (dir.), *Le choc colonial et l'islam*, Paris, La Découverte, 2006, 552 p.
- Martinez-Gros, Gabriel et Valensi, Lucette, *L'islam en dissidence. Genèse d'un affrontement*, Paris, Éditions du Seuil, 2004, 335 p.
- Mary, André (dir.), Fouchard, Laurent (dir.) et Otayek René (dir.), *Entreprises religieuses et transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala, 2005, 544 p.
- Monteil, Vincent, *L'islam noir*, Paris, Éditions du Seuil, 1964, 367 p.
- Otayek, René (dir.), *Le radicalisme islamique au sud du Sahara. Da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala, 1993, 264 p.
- Otayek, René et Soares, Benjamin F., *Islam and muslim politics in Africa*, New-York, Palgrave Macmillan, 2007, 280 p.
- Piga, Adriana (dir.), *Islam et villes en Afrique au sud du Sahara. Entre soufisme et fondamentalisme*, Paris, Karthala, 2003, 422 p.
- Prost, Antoine, *Douze leçons d'histoire*, Paris, Éditions du Seuil, 2010 [1ère ed. 1996], 379 p.
- Peterson, Brian J., *Islamization from below : The making of Muslim communities in rural French Sudan, 1880-1960*, Londres, Yale University Press, 2011, 336 p.
- Redissi, Hamadi, *Une histoire du wahhabisme. Comment l'islam sectaire est devenu l'islam*, Paris, Éditions du Seuil, 2016 [1ère ed. 2007], 436 p.
- Robinson, David et Triaud, Jean-Louis (dir.), *Le temps des Marabouts*, Paris, Karthala, 1997, 584 p.
- Rosanders, Eva Evers, *African Islam & Islam in Africa*, Ohio University Press, 1998, 357 p.
- Soares, Benjamin F., *Islam and the prayer economy. History and Authority in a malian town*, Edinbourg, Edinburgh University Press, 2005, 320 p.
- Soares, Benjamin F. et Otayek, René, *Islam and Muslim Politics in Africa*, New-York, Palgrave MacMillan, 2007, 289 p.
- Sourdel, Dominique, *Histoire des Arabes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, 128 p.
- Triaud, Jean-Louis, «Abd Al-Rahman l'Africain (1908-1957). Pionnier et précurseur du wahhabisme au Mali», p. 162-180, dans O. Carré et P. Dumont – Radicalismes islamiques. 2. Maroc, Pakistan, Inde, Yougoslavie, Mali, Paris, L'Harmattan, 1991, 180 p.
- Trimingham, John S., *A History of islam in West Africa*, Londres, Oxford University Press, 1962, 262 p.
- Valantin, Christian, *Trente ans de vie politique avec Léopold Sédar Senghor*, Paris, Belin, 2016, 208 p.

Articles :

- Amselle, Jean-Loup, «Emballement ethnico-religieux au Mali», *Communications*, 2-107, 2020, p. 147-161
- Amselle, Jean-Loup, «Le wahhabisme à Bamako, 1945-1985», *Canadian Journal of African Studies* 19-2, 1985, p. 345-357
- Avon, Dominique, «L'université al-Azhar et les sciences venues d'Europe. Le retournement de la fin des années 1950», *20 & 21, revue d'Histoire* 2-130, 2016, p. 45-58
- Bouhleb Hardy, Ferdaous, «Les médersas au Mali : réforme, insertion et transnationalisation du savoir islamique», *Politique étrangère* 75-4, 2010, p. 819-830
- Camel, Florence, «La construction coloniale d'une élite touarègue : le cas des Kel Antassar, Soudan français (fin XIXème – années 1940)», *Nomadic peoples*, 2-1/2, 1998, p. 68
- Clark, Andrew F., «Imperialism, Independence and Islam in Senegal and Mali», *Africa Today*, 46-3/4, 1999, p. 149-167
- Chivallon, Christine, «L'espace, le réel et l'imaginaire : a-t-on encore besoin de la géographie culturelle ?», *Annales de géographie* 2-660, 2008, p. 67-89
- Cooper, Frederick, «Conflict and connection : Rethinking colonial african history», *The American historical review* 99-5, 1994, p. 1516-1545
- Dallal, Ahmad, «The origins and objectives of islamic revivalist thought, 1750-1850», *Journal of the American Oriental Society*, 113-3, p. 341-359
- Doquet, Anne, «Le Mali, un puits tari de l'africanisme ?», *Cahiers d'études africaines* 2-3-4-198-199-200, 2010, p. 595-618
- Fisher, Humphrey J., «Conversion reconsidered : some historical aspects of religious conversion in Black Africa», *Africa : Journal of the International African Institute*, 43-1, 1973, p. 27-40
- Galonnier, Juliette, Amélie Puzenat, Hamzi Khateb, Géraldine Mossière, «Introduction : Conversions à l'islam», *Archives des sciences sociales des religions*, 186, 2019, p. 11-32
- Gandolfi, Stefania, «L'enseignement islamique en Afrique noire», *Cahiers d'études africaines*, 43-169/170, 2003, p. 261-277
- Gérard, Étienne, «Les médersas : un élément de mutation des sociétés ouest-africaines», *Politique étrangère* 62-4, 1997, p. 613-627
- Hardy, Ferdaous Bouhleb, «Les médersas au Mali : réforme, insertion et transnationalisation du savoir islamique», *Politique étrangère*, 75-4, 2010, p. 819-830
- Horton, Robin W. G., «African conversion», *Africa, Journal of the International African Institute*, 41-2, 1971, p. 85-108
- Hunwick, John, «Sub-saharan Africa and the wider world of Islam : historical and contemporary

perspectives», *Journal of Religion in Africa* 26-3, 1996, p. 230-257

Joly, Vincent, «Un aspect de la politique musulmane de la France : l'administration de l'AOF et le pèlerinage à La Mecque, *Annales du Levant*», 1992 (n° 5), *Regards sur la Méditerranée orientale*, p. 39-58

Kaba, Lanisé, «The politics of quranic education among muslim traders in the western Sudan : The Subbanu Experience», *Canadian Journal of African studies*, 10-3, 1976, p. 409-421

Kane, Ousmane, «L'islamisme d'hier et d'aujourd'hui, quelques enseignements de l'Afrique de l'ouest», *Cahiers d'études africaines* 2-206-207, 2012, p. 545-574

Karsenti, Bruno, «Distinction mosaïque et politique de Jan Assmann», *Archives de Philosophie* 71-3, 2008, p. 507-526

Kokolé, Omari H., «African-Arab relations : a cultural perspective», *India Quarterly*, Sage Publications, Inc., 40-1, 1984, p. 1-36

Laurens, Henry, «La politique musulmane de la France», *Maghreb – Machrek*, 2-152, 1996, p. 3-12

Lecocq, Baz, «Distant shores : a historiographic view on trans-saharan space», *The Journal of African History*, Cambridge University Press, 56-1, 2015, p. 23-36

Linares, Olga F., «Islamic 'conversion' reconsidered», *The Cambridge Journal of Anthropology*, 11-1, 1986, p. 4-19

Loimeier, Roman, «L'islam ne se vend plus : The islamic reform movement and the State in Senegal», *Journal of Religion in Africa*, 30-2, 2000, p. 168-190

Loimeier, Roman, «Patterns and peculiarities in islamic reform in Africa», *Journal of Religion in Africa*, 33-3, 2003, p. 237-262

Loimeier, Roman, «Translating the Coran in sub-saharan Africa : Dynamics and disputes», *Journal of Religion in Africa* 35-4, 2005, p. 403-423

Mann, Gregory, ««Anti-colonialism and social science : Georges Balandier, Madeira Keita and the 'Colonial Stituation' in French Africa», *Comparative Studies in Society and History*, 55-1, 2013, p. 92-119

Mann, Gregory, ««Fetishizing religion : Allah Kouraand French 'islamic policy' in late colonial French Soudan (Mali)», *Journal of African History*, 44-2, 2003, p. 263-282

Marchal, Roland et Ould Ahmed Salem, Zekeria, «La radicalisation aide-t-elle à mieux penser ?», *Politique africaine* 1-149, 2018, p. 5-20

Mélandri, Pierre, «Le 11 septembre annonce-t-il un 'choc des civilisations' ?», *Cités*, 2-14, 2003, p. 29-43

Miran-Guyon, Marie, «Le territoire de la prière. Grammaire spatiale des mosquées d'Afrique de l'Ouest», *Les cahiers d'Outre-Mer*, 274, 2016, p. 41-75

- Niezen, Ronald W., «The 'Community of Helpers of the Sunna' : Islamic reform among the Songhay of Gao (Mali)», *Africa : Journal of the International African Institute*, 60-3, 1990, p. 399-424
- Østebø, Terje, «African salafism : Religious purity and the politicization of purity», *Islamic Africa*, 6-1/2, 2015, p. 1-29
- Otayek, René, «La crise de la Communauté Musulmane de Haute-Volta. L'islam voltaïque entre réformisme et tradition, autonomie et subordination», *Cahiers d'études africaines* 24-95, 1984, p. 299-320
- Paquot, Thierry, «Bernard Lewis (1916-2018). Orientaliste reconnu et discuté», *Hermès, La Revue* 3-82, 2018, p. 265-270
- Perec, Georges, «Penser/Classer», *Le Genre Humain* 2, 1981, p. 111-127
- Saint-Lary, Maud, «Du wahhabisme aux réformismes génériques, nouveau islamique et brouillage des identités musulmanes à Ouagadougou», *Cahiers d'études africaines* 2-206-207, 2012, p. 449-470
- Samson, Fabienne, «Les classifications en islam», *Cahiers d'études africaines* 2-206-207, 2012, p. 329-349
- Snyder, Francis G., «The political thought of Modibo Keita», *The Journal of Modern African Studies*, 5-1, 1967, p. 79-106
- Soares, Benjamin F. et Seesmann, Rüdiger, «Being as good muslims as frenchmen : On Islam and colonial modernity in West Africa», *Journal of Religion in Africa* 39-1, 2009, p. 91-120
- Soares, Benjamin F., «The historiography of Islam in West Africa : an anthropologist's view», *The Journal of African History* 55-1, 2014, p. 26-37
- Soares Benjamin F. et Osella Filippo, «Islam, Politics, Anthropology», *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 15, 2009, p. 1-23
- Thorold, Alan, «Yao conversion to Islam», *The Cambridge Journal of Anthropology*, 12-2, 1987, p. 18-28
- Touron, Manon, «Le Mali, 1960-1968. Exporter la guerre froide dans le pré-carré français», *Bulletin de l'Institut Pierre Renouvin* 1-45, 2017- p. 83-95
- Traoré, N'Ga, «Vers une gouvernance par la mosquée. Le recours à l'islam dans les cérémonies sociales et dans l'information publique à Ségou (Mali)», *Cahiers d'études africaines*, 233, 2019, p. 47-73
- Triaud, Jean-Louis, «Les agents religieux islamiques en Afrique tropicale : réflexions autour d'un thème», *Canadian Journal of African Studies*, 19-2, 1985, p. 271-282
- Triaud, Jean-Louis, «L'islam au sud du Sahara. Une saison orientaliste en Afrique occidentale. Constitution d'un champ scientifique, héritages et transmissions», *Cahiers d'études africaines* 2-3-4-198-199-200, 2010, p. 907-950

- Triaud, Jean-Louis, «L'islam vu par les historiens français», *Esprit* 246, 1998, p. 110-132
- Walker, Denis, «Islam, the Arab West and Sub-Saharan Africa, 1935-1980», *Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad*, 44-1, 2005, p. 53-75
- Warms, Richard L., «Commerce and Community : Paths to success for Malian merchants», *African Studies Review*, 37-2, 1994, p. 97-120
- Warms, Richard L., «Merchants, Muslims and Wahhabiyya : The elaboration of islamic identity in Sikasso, Mali», *Canadian Journal of African Studies* 26-3, 1992, p. 485-507

Mémoires et thèses :

- Lebrun, Clair, *La rupture des relations diplomatiques franco-saoudiennes durant la crise de Suez : la poursuite d'une relation bilatérale officielle*, mémoire d'Histoire, Université Paris I Panthéon-Sorbonne, 2018, p. 56-57
- Boly, Hamadou, *Le soufisme au Mali du XIXème siècle à nos jours : religion, politique et société*, Thèse d'Histoire, Université de Strasbourg, 2013, 405 p.
- Haidara, Boubacar, *Les formes de l'articulation de l'islam et de la politique au Mali*, Thèse de Géographie, Université Michel de Montaigne - Bordeaux III, 2015, 378 p.
- Mrani Moulay, Rachid, *La géopolitique du conflit confessionnel au Moyen-Orient : le wahhabisme et le chiisme duodécimain*, Thèse de Sciences politiques, Université Toulouse 1 – Capitole, 2014, 398 p.

Sources

Centre des Archives diplomatiques de Nantes :

Archives rapatriées de l'ambassade de France à Bamako (1953-1986), série 62/PO/1-208

Sous-série 62/PO/1/1 : Synthèse politique du Soudan des services de police et cabinet du gouverneur (1957-1959)

Sous-série 62/PO/1/9 : Incident de Ségou et situation politique au Soudanaise (1960)

Sous-série 62/PO/1/11 : Union Soudanaise (1960)

Sous-série 62/PO/1/20 à 29 : Dépêches politiques et dépêches hebdomadaires du poste (1961- 1966)

Sous-série 62/PO/1/55 : US-RDA (1959-1969)

Sous-série 62/PO/1/117 : Relations Mali/Tunisie (1964-1973), Mali/Égypte (1964-1973), Mali/Maroc (1960-1975)

Sous-série 62/PO/1/118 : Relations Mali/Algérie (1961-1980)

Archives rapatriées de l'ambassade de France à Bamako (1947-1991), série 62/PO/325-339

Sous-série 62/PO/325 : Constitution

Archives rapatriées du Consulat général de France à Bamako (1959-1990), série 63/PO/1

Sous-série 63/PO/1/11 : Relations avec la colonie française (1963-1990), Établissements religieux/cultes (1973-1991)

Archives rapatriées de la Mission de coopération et d'action culturelle (1953-1998), série 64/PO/1/1-797

Sous-série 64/PO/1/498 : Réformes sur l'enseignement (1962, 1967-1969), Rapports sur l'enseignement (1966-1967)

Sous-série 64/PO/1/610 : Rapport sur la jeunesse, activités et manifestations US-RDA (1966-1967)

Sous-série 64/PO/1/611 : Rapport sur la VIIème semaine de la jeunesse US-RDA (1968)

Centre des Archives diplomatiques de La Courneuve :

Archives Afrique après 1944, série Afrique/Levant (Afrique) – Généralités – 1960-65, côte 49QONT

Série : AFR III – Presse et information ; documentation

Sous-série : AFR III – 1 : documentation générale sur la zone géographique, 1960-1965)

Sous-série : AFR III – 2 : presse africaine, 1961

Sous-série : AFR III – 5 : Agence France Presse, 1962

Sous-série : AFR III – 6 : presse française, 1961-64

Sous-série : AFR III – 7 : voyages de journalistes, 1960

Sous-série : AFR III – 9 : propagande officielle, documentation diffusée par les organismes officiels du pays, tournées de propagande, budget propagande, abonnements, 1960-1965

Sous-série : AFR III – 10 : Renseignements de documentation divers, demandes officielles de documentation, 1964

Sous-série : AFR III – 11 : Radiodiffusion, télévision

Série : AFR V – Politique intérieure

Sous-série : AFR V – 1 : constitutions, fédérations, régimes, fête nationale, reconnaissance de l'indépendance, 1960-1965

Sous-série : AFR V – 5 : Situations intérieures, évènements politiques, 1960-1965

Sous-série : AFR V – 7 : Communisme, mouvements clandestins, dissidence, terrorisme, nationalisme, panafricanisme, panarabisme, 1960-61

Sous-série : AFR V – 7 : Conférences diverses, panafricanisme, nationalisme, 1960-62

Sous-série : AFR V – 8 : problèmes raciaux, 1963

Sous-série : AFR V – 11 : questions religieuses, rapport Église-État, christianisme, islamisme, 1960-1965

Série AFR XI – Éducation, relations culturelles

Sous-série : AFR XI – 5 : Enseignement supérieur, universités, 1960-65

Sous-série : AFR XI – 7 : mouvement de jeunesse, 1961

Sous-série : AFR XI – 8 : rapport d'ensemble sur les relations culturelles avec la France, 1961-65

Archives Afrique après 1944, série Afrique/Levant (Afrique) – Généralités – 1966-70, côte 49QONT

Série : AFR III – Presse et information ; documentation

Sous-série : AFR III – 1 : généralités, législation sur la presse, documentation générale, 1966-70

Sous-série : AFR III – 4 : agences de presse locales, 1967

Sous-série : AFR III – 6 : presse française, correspondants de journaux français, articles de la presse française sur le pays, passage des journalistes français, 1966-70

Sous-série : AFR III – 8 : bulletins mensuels d'Afrique-Levant, 1966-70

Sous-série : AFR III – 8 : presse étrangère, 1968-70

Sous-série : AFR III – 10 : renseignements et documentation divers, 1966-1970

Sous-série : AFR III – 11 : radiodiffusion, télévision, 1967-70

Sous-série : AFR III – 12 : cinéma, 1967

Série : AFR V – Politique intérieure

Sous-série : AFR V – 11 : questions religieuses, 1966-70

Sous-série : AFR V – 12 : action politique des syndicats, 1966-67

Série : AFR XI - Éducation, relations culturelles

Sous-série : AFR XI – 5 : enseignement supérieur, universités, 1967-70

Sous-série : AFR XI – 7 : mouvements de jeunesse, 1967-69

Sous-série : AFR XI – 13 : bourses d'études, échange d'étudiants, 1966-70

Archives Afrique après 1944, série Direction des affaires africaines et malgaches – Généralités – 1959-79, côte 1089INVA :

Série : Questions religieuses

Sous-série : Carton n°2 : questions religieuses, principes, cas concrets, 1948-1959

Sous-série : Carton n°284, côte 52.04 : islam, 1955 – juin 1974

Sous-série : Carton n° 333, côte 52.15 : questions culturelles et religieuses, juillet 1962-1970

Série : Synthèses mensuelles

Sous-série : Carton n°14bis : Communauté et Afrique noire, 1962-63

Sous-série : Carton n°15, côte 51.1 : questions politiques, carte politique de l'Afrique, gouvernements des États de la communauté, pénétration communiste en Afrique, 1959-69

Série : Questions culturelles

Sous-série : Carton n°35, côte 51.7 : étudiants, jeunesse, 1959-1975

Sous-série : Carton n°35, côte 51.9.1 : islam, pèlerinage à La Mecque, pèlerinage en Afrique, 1959-75

Sous-série : Carton n°278, côte 52.04 : télégramme questions culturelles : éducation, culture, religion, 1959-1975

Sous-série : Carton n°393, côte 53.04 : éducation et étudiants, 1960-1975

Série : FMI

Sous-série : Carton n°94, côte 51.8 : Mali, 1964-70

Série : OTAN

Sous-série : Carton n°123, côte 51.8 : Afrique sud-Sahara, 1961-75, Pénétration du communisme en Afrique (1963 - décembre 1974)

Sous-série : Carton n°130, côte 51.8 : 6^e congrès islamique en Somalie, 1965

Série : Relations diplomatiques de la France à l'égard de l'Afrique

Sous-série : Carton n°226, côte 52.01 : Conférence de Philippe Decraene sur la politique française en Afrique, 20 février 1968, Politique française d'Outre-mer depuis la seconde guerre mondiale, 1960-62

Série : Presse, Information, Radio, TV, Cinéma

Sous-série : Cartons n° 285-289, côte 52.05 : Télégrammes (1962-1973), Dossier généralités sur les moyens d'information en Afrique (1961-1974), Presse, Dossier généralités (1963-1975), Agence de Presse (1965-1975), Publications (1962-1975)

Sous-série : Carton n° 290, côte 52.06 : syndicalisme en Afrique

Archives Afrique après 1944, série Direction des affaires africaines et malgaches – Généralités (dossiers réservés) – 1959-1979, côte 2100INVA

Série : Bulletins et collections

Sous-série : Cartons 781 à 785, côte 51-1-2 : bulletins mensuels de renseignements «Communauté et Afrique noire», 1961-1978

Sous-série : Cartons 787 et 788, côte 52-0-10 : bulletins mensuels de renseignements «Sénégal, Mauritanie et Etats voisins, 1968-1974

Série : Régions d'Afrique noire

Sous-série : Carton 790, côte GEN 5-14 : Afrique Occidentale, 1960-1978

Série : Organisation panafricaines

Sous-série : Carton 791, côte GEN 5-14 : conférences panafricaines, 1961-1974

Série : Le monde non communiste et l'Afrique noire

Sous-série : Carton 800, côte GEN 5-14 : Maghreb/Proche-Orient / Afrique, 1961-1976

Archives Afrique du Nord-Moyen-Orient après 1944, série Afrique du Nord-Moyen-Orient, 1973-1982

Série : Arabie Saoudite, côte 1428INVA, 1973-1982

Sous-série : Politique étrangère, carton n°12 (suite), côte AR-III.A.1 : Politique étrangère saoudienne (1973-1982)

Sous-série : Relations africo-saoudienne, carton n°24 (suite), côte AR-III.C (suite) : Mission saoudienne en Afrique (1973-1982)

Sous-série : Relations de l'Arabie Saoudite avec les organisations et conférences régionales ou internationales, carton n°27 (suite), côte AR-III.D : Organisations régionales, Organisations Internationales (1972-1983)

Sous-série : Relations bilatérales avec l'étranger, carton n°49 (suite), côte AR-IV.C : Afrique, Mali, (1973-1982)

Sous-série : Affaires religieuses, carton ?, côte AR-VII bis A.1 à D.2

Série : Égypte, côte 1440INVA, 1973-1982

Sous-série : Situation intérieure, carton n° 80, côte EG-I-2 / EG-I-2.2 : Situation politique (1973-1982)

Sous-série : Politique étrangère, carton n° 106, côte EG-III-C : Relations bilatérales avec l'étranger : Afrique : Haute-Volta à Soudan (1973-1982)

Sous-série : Politique étrangère, cartons n° 112 et 113, côte EG-III-D : Relations de l'Égypte avec les organisations régionales et internationales

Sous-série : Affaires religieuses, cartons n° 141 et 142, côte EG-VII bis A à D.1

Sous-série : Presse et Information – Radiodiffusion et Télévision, carton n° 143, côte EG-IX-A à B.2

Centre des Archives Nationales d'Outre-Mer :

Inventaire : Ministère des colonies. Direction des Affaires musulmanes

Dossier : Direction

Série : Services des Affaires musulmanes

Sous-série : Panislamisme, côtes : 1 AFFPOL 925 / 2112 / 2117 / 2118 / 2131 / 2134 / 2140 / 2153 / 2157 / 2158 / 2163 / 2168 / 2204 / 2226 / 2227 / 2228 / 2253 / 2257 / 2263 / 3349

Sous-série : Presse, radio, côtes : 1 AFFPOL 915 / 923 / 1421

Sous-série : Pèlerinages aux lieux saints de l'islam, côtes : 1 AFFPOL 234 / 925 / 925bis / 2118 / 2141 / 2157 / 2158 / 2226 / 2227 / 2228

Sous-série : Affaires diverses, côtes : 1 AFFPOL 916 / 917bis / 1425 / 2112 / 2235 / 2256 / 2259 / 2260

Dossier : Direction

Série : Cultes

Sous-série : Affaires générales, côtes : 1 AFFPOL 2192 / 3349 / 3678 / 3679

Dossier : Direction

Série : Dossiers communs

Sous-série : Populations, catégorie : Affaires diverses, côtes : 1 AFFPOL

Dossier : Direction

Série : Enseignement général. Affaires culturelles. Sports

Sous-série : Enseignement, côte : 1 AFFPOL 2265

Dossier : Direction

Série : Affaires diverses, côtes : 1 AFFPOL 2099 / 2111 / 2188 / 2191 / 2193 / 2194 /
2195 / 2197 / 2198 / 2199 / 2201 / 2263 / 2266 / 2283 / 2286 / 2298

Dossier : Direction

Série : Relations internationales

Sous-série : Relations avec les puissances étrangères

Egypte : côtes 1 AFFPOL 1294 / 2098

Dossiers généraux

Renseignements et documentation, côte : 1 AFFPOL 364

Arabie Saoudite, côtes : 1 AFFPOL 1295 / 1411

Dossier : Direction

Série : Organisation et fonctionnement de la direction

Sous-série : Rapports politiques – Synthèses politiques, côtes : 1 AFFPOL
2151 / 1 AFFPOL 2238 / 1 AFFPOL 3323

Dossier : Préfecture d'Alger. Cabinet du préfet d'Alger

Série : Politique

Sous-série : Partis politiques et vie politique

Partis et mouvements musulmans algériens : UDMA en Egypte en
juillet 1953, côte : 91 1K 833/1

Dossier : Préfecture d'Alger. Cabinet du préfet d'Alger

Série : Contrôle de la presse et de l'information

Sous-série : Surveillance et censure

Surveillance des journaux provenant d'Égypte (1948-1955), côte : 91
1K 871/1

Dossier : Soudan français

Série : Administration générale de la colonies

Sous-série : Affaires politiques et administratives

Affaires administratives, côte : 1 AFFPOL 2154

Dossier : Afrique Occidentale Française

Série : Cultes

Sous-série : Affaires générales, côte : 1 AFFPOL 2807

Archives de l'A.O.F. - Dakar : -Microfilms

Affaires Musulmanes (19G), côtes : 14 MIOM 1084 / 14 MIOM 1085 / 14 MIOM 1086 / 14 MIOM 1088 / 14 MIOM 2837 / 14 MIOM 2838 / 14 MIOM 2839

Sénégal, côtes : 14 MIOM 1983 / 14 MIOM 2027 / 14 MIOM 2071 / 14 MIOM 2738 / 14 MIOM 2744 / 14 MIOM 2750 / 14 MIOM 2751 / 14 MIOM 2756 / 14 MIOM 2757 / 14 MIOM 2760 / 14 MIOM 2761

Journal *Le Réveil Islamique* : BIB SOMPOM B284 1954-1958