



## **L'incidence du rapport servile sur le regard intersubjectif entre Arabes et Noirs Africains** par Bakary Sambe\*

**Groupe de Recherche sur la Méditerranée et le Moyen-Orient (GREMMO), CNRS Université Lumière, Lyon 2. Research Fellow ISMC –Institute for the Study of Muslim Civilisations –Aga Khan University (International) Londres – United Kingdom**

*Pour l'Africain musulman, l'homme arabe est le symbole du « bon croyant ». A l'origine de cette perception, l'étroite relation entre la langue arabe et le texte coranique, référence première de la religion musulmane. Néanmoins, d'autres explications sont à chercher dans le mode et les différentes étapes de l'islamisation de la partie subsaharienne du continent. Les Arabes (ou arabo-berbères ?) y ont joué un rôle important qui débuta avec le commerce transsaharien et se poursuivit durant les siècles d'introduction de la religion musulmane qui en font encore les privilégiés naturels pour le leadership du monde musulman. Culturellement dominants, ils bénéficient donc du prestige linguistique et de la primauté historique, malgré leur minorité numérique. En effet, l'Égypte, pays arabe le plus peuplé, est le huitième pays musulman en nombre de fidèles derrière l'Indonésie, le Bangladesh, l'Inde, le Pakistan, l'Iran, la Turquie et le Nigeria. Et les peuples arabes ne représentent que le cinquième de l'ensemble musulman. Le leadership arabe dans le monde musulman a donc d'autres explications. Comme le dit Pascal Bonnefous<sup>(1)</sup>, «diffuser le message qui aboutit aux conversions fait avancer, du même pas que la croyance, un mode de vie et, pour ainsi dire, une vague culturelle qui, tout en épousant les contours identitaires n'en submerge pas moins le paysage social et le relie à un autre où elle s'est formée» <sup>(2)</sup>.*

Certes, les peuples ayant embrassé l'Islam gardent des spécificités culturelles ineffaçables malgré l'empreinte d'une religion dont la pratique touche tous les domaines de la vie sociale. Même alors, P. Bonnefous soutient que « les peuples qui professent la foi musulmane véhiculent, presque malgré eux (?), des valeurs nées et exaltées sur la péninsule Arabique, partie intégrante et éminente du monde sémitique »<sup>(3)</sup>. Et l'acculturation de nouveaux «assujettis» ou «convertis» reste une constante de tous les brassages civilisationnels.

Au-delà de cette apparente et relative symbiose occasionnée par le partage d'une même religion, les rapports entre Arabes et Africains sont caractérisés par la persistance de préjugés. Les Arabes africains se trouvent eux-mêmes quelques fois habités par une déchirure culturelle lorsqu'il s'agit d'assumer leur africanité et oscillent entre leur appartenance à la « oumma » et leur identité propre. Cependant, un retour sur le passé commun aux deux rives du Sahara peut constituer une ébauche du nécessaire dialogue interculturel entre Arabes et Noirs africains. Ce qui interroge le choc des nationalismes entre négritude d'une part et arabité de l'autre.

C'est sur ces différents aspects des rapports arabo-africains que nous axerons notre réflexion.

## I- Les Noirs africains dans l'imaginaire arabe

Sur un plan linguistique, l'Africain est connu chez les Arabes par différents termes au cours de l'Histoire. Il est plutôt assimilé au « noir » vu la délimitation géographique déjà reconnue par Ibn Khaldûn et encore d'usage chez les géographes modernes. Le « bilâd as-Sûdân »<sup>(4)</sup>, pays des Noirs, est le domaine habité par les négro-africains, dénommés dans les différents recueils d'historiens arabes « Sûdân ». Synonyme, on retrouve le terme de « zanj » dès l'époque des Abbassides et même à l'époque anté-islamique où la légende de 'Antara Ibn Šaddâd animait les chroniques.

Mais comme toute vision par autrui, celle des Africains par les Arabes sera, pendant très longtemps, marquée par une subjectivité notoire à l'origine de préjugés raciaux, voire racistes, encore persistants dans le monde arabe. Déjà chez Ibn Khaldûn, esprit pourtant éclairé de son siècle, le terme « wahšiyîyn », ou « mutawahhišîn » (sauvages), était d'usage pour désigner les populations noires en général. La vision arabe de l'Afrique et de l'Africain restera longtemps tributaire de ces préjugés. L'islamisation du continent, en partie, par les Arabes atténuera cette position mais elle ne signera pas la fin d'idées reçues qui ont la vie dure.

Il est vrai que certains pays, comme l'Algérie, alors « révolutionnaire », avaient essayé de rompre avec cette image de noir africain en initiant une véritable promotion de la culture sub-saharienne. C'était au moment où l'Algérie se considérait comme le « carrefour » des mouvements de libération des nations en lutte pour leur souveraineté. L'engouement entourant les manifestations du Premier festival culturel Panafricain en 1968, à Alger, témoigne de la volonté de dépasser ces préjugés, au Maghreb. A l'époque, l'africanité du Maghreb représentait un enjeu politique majeur. Rappelons que l'hebdomadaire officiel du FLN s'appelait « Révolution africaine » et ses mots d'ordre révolutionnaires passaient par une sensibilisation à l'unité de l'Afrique, malgré ses diversités.

Mais aujourd'hui encore subsistent de nombreux préjugés malgré l'islamisation des régions africaines alors visées dans les écrits. Beaucoup d'éléments porteraient à croire que la mémoire collective dans le monde arabe a du mal à rompre avec l'imaginaire populaire et le caractère servile qu'il prête aux Noirs. Il n'est pas rare de rencontrer des termes arabes désignant l'homme noir qui renvoient à son caractère servile. Le terme « 'abd » (esclave) ressurgit parfois pour exprimer certaines situations ou choses ayant trait aux Noirs<sup>(5)</sup>, même s'il tend à disparaître du langage conventionnel. Il sera très difficile d'effacer une réalité historique ou de révolutionner les mentalités dans un Maghreb où l'imaginaire populaire s'était forgé sa vision du Noir, fortement marquée par des stéréotypes. Ainsi au Maroc, pays du Maghreb pourtant considéré comme le plus attaché à ce qu' Hassan II appelait ses « racines historiques africaines » l'image qu'on se faisait du Noir semblait, au niveau des représentations, rejoindre la tendance générale dans le monde arabe. La condition servile à laquelle était associé le statut social du Noir était restée dominante dans ces mêmes représentations. La tradition de posséder des servant(e)s ('abid, pluriel de 'abd) dans les « grandes maisons », était encore vivace. On rencontrait, aussi, des Noirs esclaves dans les oasis de la Tunisie ou jusque récemment en Mauritanie où la lutte politique des populations négro-africaines est assimilée à un combat pour leur affranchissement.

Partout au Maghreb, il y eut cette croyance en l'existence d'une appartenance de toutes ces personnes « serviles » à une lignée d'esclaves devant effectuer les travaux pénibles. Cette condition était incarnée par deux figures omniprésentes dans l'environnement culturel et social maghrébin : celles de « dada », servante, nounou noire, chargée des tâches ménagères et du « hertani » (de l'arabe « harth », culture de la terre). Ce dernier terme désignait une catégorie sociale inférieure qu'on différençait des castes nobles notamment, en Mauritanie, pays très esclavagiste, malgré les efforts gouvernementaux du début des années 80. En tout cas, dans les cultures locales et populaires du Maghreb, l'image du Noir restait associée à une condition inférieure comme en témoignent des chansons célèbres des années 50-60 telles que « Al-kahla » (la Noire) de la figure emblématique marocaine, Houssein Slaoui.

Bien qu'une certaine sympathie même paternaliste entoure quelques fois la figure du Noir dans la culture populaire, le terme le « wsîf » utilisé, surtout en Tunisie, pour désigner des serviteurs noirs est sémantiquement très proche de celui déjà cité de « hertani ». On trouvait les « wasfân » (pl. de wsîf) comme portiers des mausolées de saints, ce qui faisait parfois d'eux des figures mystiques, intermédiaires entre le monde des saints et des profanes. D'où la tradition de solliciter des personnes de couleur noire pour exorciser des possédés, tels que dans les rites Gnâwa au Maroc.

Mais le statut des Noirs est toujours entouré d'une certaine ambiguïté, de manière très complexe, entre le péjoratif et le mystique. Ainsi, le « wsîf », équivalent du « gnâwî » marocain, était une des figures de l'imaginaire populaire : trouble, car lié dans les esprits aux superstitions qui l'associaient aux djinns. Seules dans le monde arabe, deux figures noires ou supposées comme telles arrivent à évoquer, respectivement, l'héroïsme et la sainteté : 'Antara Ibn Šaddâd et Bilâl. (6) Le premier, héro préislamique, doit son statut à ses prouesses guerrières malgré les considérations « négatives » qui « entachèrent » sa généalogie. Le second Bilâl ou sayyidunâ Bilâl, chez les Musulmans, fut le muezzin du Prophète Muhammad. Malgré le rôle important qu'il jouera sur le plan religieux, il reste très loin de l'aura qui entoure d'autres Sahâba (Compagnons du Prophète). A titre d'exemple, il n'est cité dans aucun « hadîth » (parole attribuée au Prophète) comme rapporteur, bien que faisant partie de l'environnement quotidien et immédiat de Muhammad. Certains collègues du monde arabe m'ont objecté que tous les compagnons n'étaient pas rapporteurs de « hawadith » (pl. de hadîth). Cependant, quelques témoignages montrent l'attachement du Prophète à ce personnage qu'il aurait défendu de quelques actes ou paroles de nature raciste provenant de ses contemporains.

Même s'il ne s'agit pas toujours d'un racisme dans son sens moderne, l'image du Noir a beaucoup souffert de ce poids historique. Ce fait est vu par certains intellectuels maghrébins, non pas comme une organisation ségrégative des places dans la société en fonction de la couleur de la peau ou de l'appartenance linguistico-culturelle, mais une simple difficulté à assumer le carrefour où se croisent arabo-berbères et négro-africains. Ce sens de la mesure n'est pas du tout partagé au Moyen-Orient et dans la presqu'île arabique où l'esprit esclavagiste domine dès qu'il s'agit des rapports avec des personnes de couleur noire. Notons que dans l'arabe même moderne, l'usage du terme « 'abd » dans les parlers du Proche-Orient est encore courant. Dans le Munjid, l'un des dictionnaires arabes contemporains les plus utilisés présentement, on peut encore retrouver « fustuq al-'abîd » (pistache d'esclaves) pour désigner les arachides cultivées en Afrique subsaharienne.

En Algérie ou en Tunisie on peut encore s'arrêter sur des expressions pleines de non-dits. L'expression indignée « Tu me prends pour ton wocif ou quoi ?! », utilisée fréquemment renvoie à cette position inférieure du « serviteur noir ». Et les exemples manifestant un imaginaire trouble du noir dans les sociétés maghrébines sont nombreux. Citons celle utilisée lors d'une crise épileptique qui atteint un membre de la famille : « Jaat'hou l'gnawa taâ l'wusfân ! » (Les esprits des Noirs viennent encore le posséder !) C'est une expression qui allie au dédoublement de la figure du noir, une certaine confusion entre les Gnâwa (confrérie de Noirs du Maroc) et les esprits qui possèdent (wusfân, pluriel de wasîf). De même, ce dédoublement de la figure du noir touche son rôle de « possédant » et de « guérisseur ». Une chanson populaire marocaine invoque le « k-hal » pour délivrer les possédés du mal : « Jiboub li al-khal ysawwab li al-'aql » (Appelez-moi le Noir pour qu'il me rende l'esprit).

Le partage d'une même religion ne pas facilite pas toujours une évolution des mentalités. Un membre de la Commission d'encadrement de pèlerins sénégalais témoigne que leur guide saoudien avait tout simplement refusé d'indiquer la tombe de Bilâl aux fidèles qui souhaitaient s'y recueillir. Il argua que quel que soit le statut religieux d'un Noir, il demeurerait « mamlûk », la possession d'un maître, un esclave, mis à part l'orientation wahhabite qui a aussi son poids. Ces considérations pèseront sur la manière dont la prédication de l'islam en Afrique noire sera conçue par les « missionnaires » et leurs financiers contemporains. C'est que l'Afrique noire a pendant longtemps symbolisé le domaine de l'incroyance et de l'absence de religiosité dans l'imagination des Arabes tels que cela apparaît nettement dans de nombreux écrits et témoignages.

## A - L'Afrique des historiens Arabes ou la terre de l'irréligion

En y regardant de près, sans anachronisme, on note une certaine similitude, dans la démarche, entre la théorie de la *tabula rasa*, reprise par l'idéologie colonialiste pour justifier le rôle «civilisateur» de l'Europe, au faite de sa puissance, après la révolution industrielle, et celle des prédicateurs arabes de l'islam, en Afrique noire.<sup>(7)</sup>

Les « historiens » arabes traitant de l'Afrique noire parlent d'une région où règnent la «barbarie» et l'ignorance. Ainsi, dans sa troisième *Muqaddima*, Ibn Khaldoun <sup>(8)</sup> soutient la thèse selon laquelle les caractéristiques physiques, culturelles et morales des hommes sont fonction de leur localisation géographique. A partir de cette idée, il construira toute une vision des plus négatives sur les peuples du « bilâd sūdân » comme il le fera d'ailleurs des Berbères et d'autres peuples du monde. Ainsi, d'après l'un des précurseurs de la sociologie et de la méthode historique au XIV<sup>ème</sup> siècle, les peuples habitant loin des climats tempérés (« al- 'i'tidâl ») comme ceux du « bilâd as-sūdân » sont démunis de toute « civilisation » au sens khaldounien : « al-'umran ». Poussée plus loin, cette opinion va donner naissance à des préjugés qui marqueront des générations entières. On continue de trouver aujourd'hui des écrits similaires chez le syrien Mahmūd Šakir <sup>(9)</sup> dans son ouvrage « Mawâtin al-Šu'ûb al-islâmiyya : Al-Sinigâl » (Régions des peuples musulmans : le Sénégal). Et au-delà des attitudes méprisantes manifestées ça et là, moqueries et autres quolibets relatifs à la couleur de la peau (« asmar lâbis ahmar » en Jordanie, trad. : « le Noir porte du rouge ») et mépris «gentillet » façonnent parfois les rapports entre Arabes et Noirs africains. Une forme de distinction aux relents de domination que veut mettre en avant l'Arabe ou l'Araboberbère face à son alter ego du même continent.

Ibn Khaldûn, pourtant grand observateur de faits, ne nous dit étonnamment rien des pratiques sociales et des cultures des peuples qu'il prétend étudier. Il se contente de décrire une sorte d'anarchie, d'absence de religion, des peuples dépourvus d'organisation sociale et de «civilisation». Ce terme, rappelons-le, serait chez lui synonyme d'«urbanisation» (en arabe, les deux sont respectivement, exprimés par « hadâra » et «'umrân »). De ses descriptions simplistes, il n'aboutit qu'à de faibles remarques peu instructives : « ces peuples, essentiellement noirs, construisent leurs habitations en terre battue, avec des bambous. Ils portent des habits en herbe et en cuir » <sup>(10)</sup> conclut-il, sans aucune explication sociologique sur la portée ou signification de telles pratiques. De la même manière que le milieu détermine, selon lui, la culture et la vie sociale – s'il leur en reconnaît une, Ibn Khaldoun en conclut que les habitants du « bilâd as-sūdân » sont dépourvus de toute humanité. Ainsi, il soutient dans la Troisième *Muqaddima*, que « leurs moeurs sont très proches du comportement des animaux (sauvages) ». On pourrait être amené à penser que ces opinions qui se dégagent de la conception khaldounienne étaient répandues à son époque. Sans doute s'est-il conformé aux idées alors en vogue. Ce qui paraît toutefois étrange est la grande similitude entre la vision khaldounienne des Noirs et celle des Européens, cinq siècles après, durant l'ère coloniale : « la plupart des noirs habitent dans des cavernes, mangent de l'herbe. Ils sont sauvages et non socialisés, se mangent entre eux (...) » <sup>(11)</sup>

Mais l'autre fondement de la vision khaldounienne est d'ordre religieux quand il soutient que ces Noirs ne connaissent pas de prophétie et ne suivent pas une Šari'a au sens d'une religion révélée disposant de textes « sacrés » et d'un code normatif. Cependant, selon lui, certaines régions habitées par des Noirs font exception à cette règle. Il cite en exemples les habitants d'Ethiopie (chrétiens) et ceux des Empires du Mali, de Gao et du Tekrou ainsi que des régions proches du Maghreb et qui sont « adeptes de l'islam ». Ces dernières précisions pourraient porter à croire qu'en parlant de « jâhiliyya » (ignorance) et d'irréligion, le sociologue arabe pensait plutôt aux zones d'Afrique tropicale non islamisées demeurées impénétrables par la religion musulmane. Cette hypothèse pourrait se consolider si l'on considère qu'à part l'Ethiopie, les régions citées comme exception englobent, aujourd'hui, la plupart des pays à dominante musulmane d'Afrique de l'Ouest, dont le Sénégal qui fut partie intégrante de l'empire du Mali ainsi que le royaume du Tékrou - sa partie septentrionale d'aujourd'hui. Il s'étendait en bordure du fleuve Sénégal

et fut pendant longtemps la zone tampon entre le « bilâd sūdân » et la Mauritanie voisine se considérant comme arabe ou arabo-berbère. Pour Ibn Khaldûn, passées ces limites géographiques, la religion est chose inexistante, la science perdue («mafqûd») et tous leurs aspects sont loin de ceux des êtres humains (12). Ainsi, les chroniqueurs médiévaux arabes de l'Afrique noire pré-islamique ne font qu'exceptionnellement mention de ses religions traditionnelles ou les caractérisent d'ignorance : la « jahiliyya » (13), comme absence de toute religiosité ou plutôt, d'une religiosité aux antipodes du "sentier droit" de l'islam. Leurs ouvrages assimilent la «sauvagerie» («wahšiyya» en arabe) des us coutumes des Africains et traduisent l' «animisme» de «majusiyya» (improprement utilisé pour animistes, ce terme désignait le manichéisme des Perses), «'ibâdat alasnâm » (adoration des idoles), ou « wathaniyya » (culte des idoles), etc. Certes, exiger une rigueur scientifique dans ses acceptions contemporaines à des auteurs médiévaux relèverait de l'anachronisme. Mais ces exemples expliquent certaines attitudes et conceptions actuelles puisées dans l'inconscient collectif que la traite négrière a façonné et réactualiser, comme le rapport de servilité. Et ne sont-elles pas à l'origine de la difficulté d'assumer l'identité afro-maghrébine en tant que brassage, pourtant positif sous d'autres aspects ?

## **B- Déchirure culturelle ou identité mal assumée ?**

Le mot « Afrique » ne cesse d'interroger le maghrébin. A. Chaouite exprime bien cette situation confuse entre l'appartenance géographique au continent « noir » et le fait de se reconnaître dans sa culture et son identité : « Dans ma mentalité de maghrébindeuxième- moitié-de-ce-siècle, le mot Afrique est un mot géographiquement familier et mythologiquement et historiquement plutôt étranger ». Cette déchirure culturelle est partagée par plusieurs peuples dits de carrefour, c'est-à-dire à la lisière entre l'Afrique noire et l'Afrique blanche, comme Yves Lacoste aimait délimiter ce continent. On partage, géographiquement, l'appartenance à un continent dit noir mais on est habité par cette volonté de se différencier pour pouvoir partager, aussi, la fierté d'appartenance à la culture arabe ou arabo-islamique. Cette tension est omniprésente. Ainsi, le monde noir, si proche de l'environnement saharien, renvoie pour bon nombre de populations à sa lisière, à un monde imaginaire, invisible et caché jusqu'à la rencontre que rendent possible des contingences culturelles.

Une déchirure culturelle qu'il faudrait cependant nuancer à partir de faits rarement étudiés et qui méritent de l'être dans un choix de dialogue interculturel. Rapports historiques concrets et influences mutuelles ont toujours caractérisé le Maghreb méditerranéen et l'Afrique subsaharienne posés comme deux entités anthropologiquement discernables. Pour certains analystes, le Maghreb, quelles que soient ses spécificités anthropologiques, ferait pourtant partie intégrante de la pluralité africaine. Un autre fait devrait nous interpeller : le rôle de carrefour qu'a joué le Maghreb. Toujours hésitant à se dévoiler à lui-même, le Maghreb ne peut qu'osciller entre son amazighité qui l'oriente vers le Nord, l'est et le Sud. Ce ne sont donc pas les passerelles culturelles ou les références historiques qui font défaut mais une réelle volonté d'assumer ce passé commun.

Seule, une sorte de « thérapie collective » par une revivification du passé « positif » pourrait palier ce manque de reconnaissance, source des préjugés persistants. Ainsi le regard intersubjectif du Maghreb nordiste est voilé de l'impensé d'une africanité étrange et familière. Plus que du racisme, la difficulté du rapport entre Noirs africains et Arabes est imputable à la difficulté d'assumer le carrefour dans ses réalités, et une pluralité sur le même plan d'immanence. Henri Labouret ne disait-il pas que « le Sahara n'a jamais été une barrière infranchissable mais une mer intérieure qui invite à passer d'un rivage à l'autre » ? Il serait intéressant de se pencher plus souvent sur le passé commun tant négligé dans la tradition universitaire occidentale afin de rendre compte des points de convergence préalable à tout dialogue interculturel.

## **II - Le passé commun comme ébauche d'un dialogue interculturel**

Un dialogue interculturel entre Noirs africains et Arabes pourrait se fonder sur le patrimoine commun des interactions de l'histoire et l'islam. Comme dans toute interaction, le contenu et le sens donnés aux concepts sont toujours mouvants. Une des meilleures expressions de ce fond culturel qui servirait de base à ce dialogue, non sans divergences, serait l'appartenance à l'islam et par son biais, l'influence de l'arabité.

### **A- Du commerce transsaharien au patrimoine littéraire et religieux**

Tout est fonction des perceptions, des visions et des enjeux. Cependant, il ne faudrait pas perdre de vue les antécédents historico-culturels ayant favorisé la promotion de l'arabe et facilité son adoption par les Noirs africains musulmans. Le commerce transsaharien qui s'est développé dès le Moyen-âge se servait de l'arabe et de son alphabet pour faciliter les échanges entre commerçants africains et arabes. D'ailleurs, Khalil al-Nahwī, remarque que l'impact de l'arabe sur les langues africaines est plus sensible dans le champ lexical du commerce (poids, mesures, temps etc.), ou encore de la perception, forcément religieuse, du monde et de l'univers - l'arabe étant la principale sinon la seule langue liturgique des musulmans. Cette sacralité nourrit l'importante production littéraire en arabe et en « 'ajami » (textes en langues locales transcrites avec l'alphabet arabe enrichi de signes diacritiques pour les sonorités étrangères à l'arabe) (14). Ainsi les chefs religieux sénégalais ont-ils rédigé en arabe leurs odes apologétiques dédiées au prophète Muhammad, comme il est d'usage dans la tradition soufie. D'autres marabouts, par un souci de vulgarisation de l'islam et de son message, ayant une parfaite intelligence de la société sénégalaise et de son mode de fonctionnement, furent plus créatifs. Bien que maîtrisant les règles de la prosodie arabe (« al-'arūd ») et ses mécanismes, des cheikhs produisent d'importantes oeuvres en wolof transcrites avec l'alphabet arabe. Cheikh Moussa Kâ, disciple de Cheikh Ahmadou Bamba, fondateur de la confrérie des Mourides, en était l'un des plus remarquables. Saliou Kandji et Vincent Monteil, en répertoriant les mots empruntés à l'arabe dans les parlers locaux, notent la prédominance du vocabulaire religieux et des termes ayant trait à l'existence et à l'univers. Chez les Sénégalais, l'arabe jouit en effet, comme langue et mode de civilisation, garde un caractère sacralisé. Une conception déterminante dans le débat, ou querelle idéologique, sur le rapport de l'Africain à l'islam et sa place dans cette communauté transnationale.

### **B- Musulmans africains ou africains musulmans ?**

« Lorsque l'intellectuel africain parle de l'islam, sa main tremble », disait un averti des réalités du continent. Un vaste débat fut lancé sur la manière dont la langue arabe s'est « imposée » en Afrique noire. S'agissait-il d'une domination culturelle comme celle du français ou d'une acceptation, même inconsciente, de la part des populations locales ? Les réponses sont contradictoires. Mais nous maintenons l'hypothèse d'une adaptation sociologique au sens où la culture arabe, par le biais de l'islam, a réussi là où la française a eu peine à percer, bien que la langue de Molière reste aujourd'hui celle de l'administration et de l'école dans la plupart des Etats ouest-africains musulmans. Des intellectuels africains, influencés par les thèses de la négritude, contestent pourtant, de manière parfois hystérique, une quelconque possibilité pour les Africains de s'identifier à l'islam et à son dogme unitaire. Pour ces intellectuels, l'islamisation n'est qu'une autre forme de domination culturelle non avouée. Cette vision néglige pourtant l'appropriation faite par les Africains musulmans eux-mêmes de la nouvelle religion qui, une fois adaptée à leur milieu, répond à leur demande de sacré et de sens.

La démarche du courant de la Négritude est comparable à celle de tous les nationalismes confrontés à ce qu'Adamah Ekué Adamah appelle « la vieille problématique romantique de la collecte et de l'archivage en vue d'inventaires surévalués des embryons d'authenticité sauvés » (15). C'est, en quelque sorte une manière parmi tant d'autres de vouloir, comme il le dit, « refaire le monde au moyen du concept d'identité » (16). Si on prend en compte l'apport des marxistes africains de l'époque dans ce mouvement, l'on ne peut être que très prudent sur son contenu et ses concepts parfois plus proches d'un sociocentrisme

utilitaire que d'une démarche scientifique. Ekué Adamah souligne d'ailleurs que «la notion d'identité culturelle dont il est tant parlé par les idéologues politiques et culturels relève, trop souvent, encore du cri de ralliement plus que du concept véritablement « opératoire» (17).

Rappelons que la Négritude, comme mouvement à vocation culturelle, a pu occulter un combat politique à l'intérieur comme à l'extérieur de lui-même. Ainsi les reproches africains de pacifiste assimilable, selon Wolé Soyinka, à une acceptation du néocolonialisme.

On se souvient de la célèbre boutade du prix Nobel de littérature, en direction de Léopold Sédar Senghor et des ses partisans : « le tigre ne crie pas sa tigritude ; il saute sur sa proie et la dévore». Le mouvement de la négritude, malgré la densité de son apport littéraire et artistique, a eu quelquefois la même attitude qu'il critiquait chez l' « oppresseur», le colonisateur, en forçant les traits et en encourageant une vision culturaliste. Les travaux de Senghor sur la négritude sont loin de faire l'unanimité chez les nationalistes africains. A force de verser dans la spécificité, Senghor fut vivement critiqué pour sa conception d'un nègre confiné plus dans des considérations émotionnelles qu'à une rationalité qu'il lui niait presque. Le béninois, Stanislas Adotevi réagissait à sa thèse selon laquelle l'émotion serait nègre comme « la raison est hellène » en déplorant qu' : « à travers les descriptions senghoriennes du nègre, on dirait que notre race n'a pas évolué depuis la Création ».

C'est pourquoi, de la même manière que nous nous démarquons de la vision unitariste d'un islam monolithique ou de l'assimilation culturelle chère à l'empire colonial français, nous opposons au culte de l'authenticité prôné par les tenants de la négritude, la position intermédiaire d'une adaptation sociologique ou plutôt d'une assimilation critique. Nous pensons que, dans ce processus d'islamisation, il n'y eut ni domination coercitive, ni fusion des valeurs traditionnelles dans la nouvelle religion. Cependant, cette aptitude des sociétés à s'approprier la foi nouvelle en lui imprimant les marques locales est une des données sociologiques qui nous intéressent le plus dans ce processus, bien que de part et d'autre les revendications identitaires tendent à empêtrer le débat.

### **III - Négritude et arabisme : le choc des nationalismes ?**

Aujourd'hui, dans le sillage de certains nationalistes africains très influencés par les protagonistes de la Négritude, de nombreux intellectuels africains, y compris musulmans, développent des thèses assez critiques sur la rencontre entre l'islam et les Africains. Ainsi, l'intellectuelle guinéenne Aminata Barry (18) lie le retard économique du continent africain à ce qu'elle appelle l'action « néfaste » des « prosélytes arabes au même titre qu'elle considère le colonialisme et sa dimension capitaliste comme étant à l'origine des maux dont souffre l'Afrique. Dans la partie de l'ouvrage où elle traite des « méfaits de l'islam » en Afrique, c'est un mélange d'un profond sentiment de désaveu et une attitude, pour le moins complexe, de réserve face aux thèses évoquant une islamisation en douceur : « Bien que combattu en Afrique noire, l'islam triompha. Son admiration par les Noirs et le manque d'unité de ces derniers facilita cette victoire. En dépit de fortes résistances isolées, l'absence d'un combat unitaire des Noirs contre les Arabes a marqué leurs faiblesses face à l'islam » (19).

Ce nouveau courant marxiste, présente l'islamisation comme un vrai diktat auquel les Africains se sont soumis : « Soutenu par un fanatisme religieux et économique, l'islam ne se négociait pas. En conséquence, la religion musulmane s'imposa largement en Afrique de l'ouest et déborda sur le centre » (20). Sa démarche rappelle celle des tiers-mondistes que la passion de la lutte anti-impérialiste poussent à des constructions nourries d'éléments, certes, historiquement valides, mais malicieusement utilisés pour étayer des positions idéologiques. Ainsi, pour pouvoir aboutir à la conclusion selon laquelle l'islam ou l'islamisation de l'Afrique, au même titre que l'intrusion coloniale, a été à l'origine de sa déségrégation politique - à laquelle le nationalisme pourrait toujours remédier !-, A. Barry adopte la démonstration suivante : « Pour des raisons religieuses, les relations commerciales se dégradèrent et se transformèrent en conquêtes. Aux guerres des Arabes contre les Noirs, se substituèrent les conflits entre les ethnies africaines [opposition des

noirs soumis aux rois non-soumis]. Résultat : les empires furent détruits, désarticulés pour se reconstruire au fil du temps jusqu'à l'arrivée des premiers Portugais au XV<sup>ème</sup> siècle sur les côtes atlantiques. Le principe de diviser pour régner n'est donc pas une invention européenne. [...] L'islam est à l'origine des guerres fratricides et des premiers sanglots en Afrique noire. Plus jamais les Noirs ne retrouveront l'unité face à l'agresseur commun arabe et négrier blanc. Cette incapacité à s'unir leur est fatale ». (21)

### **A- L'anthropologie culturelle au secours du dialogue ?**

Cette vision sous le seul angle de la domination culturelle nous semble très sélective et obéit à une logique qu'on pourrait qualifier de rejet par occultation d'un fait. L'islam a été accueilli par les Africains dans une période critique de leur histoire mais l'ont ensuite adapté à leur univers et pour leurs besoins existentiels par un apport local et spécifique au tempérament oriental de ce dogme. Dans ce contexte subsaharien, contrairement aux idées reçues, l'intégration culturelle de l'islam n'a pas occasionné la désintégration des cultures comme ce qui en était manifeste dans le projet colonial par le principe d' « assimilation du colonisé ». L'anthropologue togolais, A. Ekué conclut dans une longue citation en insistant sur le fait que tout dépend dans ce débat du sens que l'on donne à la notion de « culture ». Est-ce un moyen utilitaire de favoriser l'identitaire ou l'essentialisme, ou celui d'inscrire les particularités dans la globalité universelle des valeurs simplement humaines ? : « Que la culture soit soumise à des influences extérieures », nous dit Ekué Adamah, « c'est le contrecoup de son ouverture aux autres ». Il achève sa démonstration par une série de maximes qui méritent d'être méditées : « Pour nourrir les autres civilisations de sa propre sensibilité, il faut s'ouvrir à ces civilisations. Pour s'ouvrir aux autres, il faut accepter de recevoir quand on donne. L'authenticité, qui serait la fermeture d'une culture aux autres, risquerait, en définitive, de provoquer une implosion ». C'est en fonctionnant avec une dialectique chère aux marxistes de la seule vision dominatrice et aliénante du religieux, qu'on aboutit à une négation de l'universel de la culture, et on relaie d'une instrumentalisation qui en occulte la portée humaine. Ekué Adamah critique de manière acerbe une telle vision et en arrive à la remarque suivante : « Il n'y a de culture authentique que de culture qui, tout en tirant son originalité et sa force du terroir nourricier et de la sensibilité commune, doit traduire des préoccupations particulières et des valeurs universelles sous peine de l'empêcher de rayonner ou d'irradier » (22). Ce qui distingue l'interpénétration de l'islam et des cultures africaines, contrairement aux tenants d'une acculturation unilatérale et dominatrice, est cette réinterprétation du dogme, par rapports aux besoins locaux. C'est ce que résume le concept d' « intégration stable et harmonieuse ». La réalisation d'un tel procédé dans une culture qui conserve son originalité et ses caractères essentiels est, selon lui, « l'un des résultats souhaitables mais rares du processus d'acculturation ». (23)

La langue arabe a acquis le statut qui est le sien dans le cadre de ce processus. Elle profitera de la place et du rôle de l'islam dans la société sénégalaise. L'islam, en Afrique, a largement bénéficié de deux facteurs principaux. D'abord, son introduction dans cette région s'est faite de manière quasi-pacifique par le biais du soufisme soutenu par les liens commerciaux et culturels. Ceux-ci font socialement défaut au christianisme, toujours considéré par les autochtones comme la religion du colonisateur. Aussi, créant une alternative culturelle au modèle colonial, les marabouts ont modelé l'islam et son dogme afin de mieux les insérer dans le système de valeurs originel. Ils voulaient contrer l' « œuvre civilisatrice » coloniale venue nier aux Africains toute identité préexistante à la conquête. En procédant à une revalorisation de la culture locale en islamisant le contenu, les apôtres de l'islam « noir » allaient, en même temps, promouvoir la religion musulmane et, sans doute, la langue arabe. L'islam sera, pour eux, source d'une identité nouvelle, fruit d'une imbrication entre des valeurs traditionnelles et des préceptes de la nouvelle religion. De ce fait, on oubliera, très vite, son origine « étrangère » et s'attachera plus à son efficacité symbolique.

La religion musulmane est, au besoin et selon les enjeux, brandi comme étendard identitaire. Sa force par rapport au modèle culturel colonial, préconisant le mythe de la tabula rasa, sera cette manière dont il se fit accepter en s'harmonisant avec les valeurs

locales. L'arabe qui permit l'accès à son enseignement, à ses principes fondamentaux, et aux rudiments de la grande civilisation qu'il véhicule, fut élu langue de référence. C'est là l'origine de la sacralisation dont elle fait l'objet chez les populations converties. L'histoire des rencontres entre populations et cultures montre que le processus de conversion n'a jamais été unilatéral : lorsqu'une population se convertit à une religion, la religion ne sort pas « indemne » du brassage, elle en porte - de manière d'ailleurs salutaire - les marques indélébiles. Aussi, avec le renouveau islamique qui secoue certains pays, le débat sur l'islam ne devrait pas devenir l'apanage des seuls religieux. Un échange entre intellectuels arabisants et élites francophones pourrait aider à dépassionner et à normaliser l'étude critique de la réalité islamique au sud du Sahara. Le modèle ne doit pas toujours venir du nord du Sahara ! La place et le rôle des États africains au sein des organisations panislamiques comme l'OCI sont là, aujourd'hui, pour le prouver. Cette organisation tient pour une seconde fois son sommet à Dakar en 2008. Il serait intéressant de mener une profonde réflexion autour de cette fascination de la langue du Coran et de l'islam en évaluant son impact sur le regard africain, ainsi que le rôle et la place du continent dans ce qu'il est convenu d'appeler la Oummah islamique. Il est certain que l'apport de l'Afrique noire au débat sur l'identité musulmane, et ses implications dans la construction de solidarités transnationales, ne peuvent être que très enrichissants.

Le continent noir a su produire une expression propre de l'islam basée sur les valeurs de tolérance et de coexistence pacifique. Ceci peut contribuer à mettre en avant un esprit de dialogue interreligieux qui permettrait de redorer le blason d'une religion souvent victime de ses franges extrémistes, et lui permettre de réinvestir le champ de la pensée critique qu'elle a déjà bien défriché. Sur ce champ, les peuples musulmans d'Afrique pourraient apporter une réelle contribution.

## **B- Les rapports arabo-africains : de l'héritage du passé aux identités en devenir**

La vision intersubjective entre Noirs africains et Arabes a toujours été fortement marquée par le rapport servile. Elle s'est manifestée à travers des préjugés durables. Le rapport servile a façonné les relations entre Noirs Africains et Arabes et arrive même quelques fois à dissimuler les autres aspects d'une riche interaction culturelle. C'est le fond commun nourri par des échanges millénaires qu'il faudra reconsidérer afin de jeter les bases d'un véritable dialogue interculturel nécessaire à l'intercompréhension des nouvelles générations qui ont la chance de pouvoir s'adonner à cette thérapie collective consistant à regarder ensemble leur histoire. Analyser un tel phénomène est une tâche plus qu'ambitieuse car cela nécessitera une approche multidimensionnelle et interdisciplinaire qui fera appel à plusieurs ressources aussi bien sociologiques qu'historiques. Même si, comme le soutient Jean-Louis Triaud, les influences venues du nord du Sahara ont contribué à modeler son destin, l'Afrique subsaharienne n'avait-elle pas, avant l'expansion de l'Islam, une histoire propre qui correspondait à un environnement spécifique ? La question n'est plus, comme peuvent le supposer les tenants du culturalisme, de différencier, de spécifier deux ou plusieurs cultures mais de s'interroger sur la manière dont le facteur religieux a pu servir de lien entre les Africains et le reste du monde musulman, et surtout les Arabes. Ces rapports ont été, depuis longtemps, négligés dans les investigations aussi bien islamologiques que politicologues dans les recherches universitaires. Ceci est-il le résultat du retard que la tradition universitaire contemporaine a toujours eu sur les historiens arabes ? Lorsque l'on sait que le plus vieil émissaire européen, René Caillé, n'arriva à Tombouctou que plusieurs siècles après Al-Bakrî en 1827, on ne peut qu'accréditer une telle hypothèse.

En effet, bien avant l'arrivée des sociétés de Géographie européennes et l'acharnement militaire du 19<sup>ème</sup> siècle de l'ère industrielle, les princes du Mali et de Gao étaient devenus familiers des cours du Maghreb et de l'Égypte. Kankan (ou Mansa) Musa, l'empereur du Mali, avait déjà visité l'Égypte dès le 14<sup>ème</sup> siècle sur la route de son célèbre pèlerinage à la Mecque. Rappelons-nous, par exemple, les ambassades du Kanem auprès du souverain hafsîde de Tunis (1274) ainsi que ceux du Mali à la cour des Marînides de Fès en 1337 puis en 1348 et 1361 ! Aux anciennes voies commerciales,

s'étaient ajoutées les routes du pèlerinage, avec l'islamisation première des élites africaines. Ainsi le Djérid tunisien, Ghadamès ou encore Touât et Tripoli étaient reliés à Tombouctou (dans l'actuel Mali), à Gao et au Tékrou (rive gauche du fleuve Sénégal), désormais en contact avec les ports du Maroc de Tlemcen ou encore Bougie (Bijayya en Algérie). Nous avançons l'hypothèse que les relations arabo-africaines avaient pris un tournant décisif par l'islamisation de l'Occident africain. Elles auraient même constitué un des enjeux politiques du Moyen-âge où les bouleversements sociopolitiques qui secouèrent le Maghreb arabe n'étaient pas sans effets dans les royaumes africains. Les confréries religieuses soufies, avec le déplacement de leurs marabouts accentuèrent le phénomène aux 19<sup>ème</sup> et 20<sup>ème</sup> siècles. Ainsi, la Qâdiriyya - confrérie soufie créée par un saint d'origine irakienne dont le tombeau est à Bagdad, Sidi Abdel Gâdir al-Jîlânî - avait très tôt traversé le Sahara avant de devenir le cadre par excellence d'échanges culturels et spirituels entre la Sénégalie et la Mauritanie. Comme le dit Joseph Cuoq, «le désert n'est point une muraille isolant du reste du monde, c'est une mer intérieure invitant à passer d'un bord à l'autre » (24). De ce point de vue, l'hypothèse d'un facteur islamique revivifiant les relations arabo-africaines ne fait que se consolider. Mieux, ne peut-on pas le considérer comme l'une des bases historiques sur lesquelles s'est fondée la réelle coopération qui a lié les deux rives du Sahara et l'Atlantique à la Mer Rouge en passant par la vallée du Nil?

Certes, d'autres facteurs, comme l'esclavage et des hostilités politiques, sont des données constantes des rapports arabo-africains. Mais l'islam a ensuite facilité le tissage de vastes réseaux d'échanges aussi bien économiques, politiques que socioculturels. Selon certains historiens, l'or africain a contribué à la frappe des monnaies Fatimides, Hafsides et même Omeyyades. De telles questions mériteraient d'être posées dans le cadre de recherches pour tenter de faire le point sur le débat complexe et houleux quant au véritable impact, ou enjeu, de la religion musulmane dans les relations entre Arabes et non-Arabes en général, et les Africains en particulier. L'ampleur, réelle ou supposée, accordée à l'Islam sur le plan sociopolitique, dans cette région de l'Afrique Occidentale où il est essentiellement confrérique, ne peut que pousser à s'interroger sur l'impact d'une telle religion dans les rapports des différents pays et peuples partageant son dogme. Elle sert de cadre de rapprochement même si, loin de l'unitarisme dans lequel certains veulent l'enfermer, elle est réinterprétée, adaptée, «moulée» selon les contextes socioculturels locaux. Ainsi, quels que soient les rapports entre cultures et peuples, la domination culturelle, l'acculturation ne peuvent jamais être absolues. C'est dans le contact, le brassage et parfois même la confrontation que se construit le dialogue.

## **CONCLUSION**

Le monde noir proche de l'environnement saharien renvoie, pour les populations arabobèro- musulmanes de lisière, à un monde imaginaire, invisible, caché jusqu'à ce que les contingences culturelles en aient rendu possible la rencontre. Il faudrait cependant nuancer cet aspect radical d'une déchirure culturelle liée à l'islamisation des peuples noirs en se penchant sur quelques faits rarement étudiés et qui méritent d'être mis en avant dans une réelle perspective de dialogue interculturel. Des rapports historiques concrets et des influences ont toujours existé entre le Maghreb méditerranéen et l'Afrique subsaharienne comme deux entités anthropologiquement discernables. Des analystes ont attiré l'attention sur cette réalité culturelle selon laquelle, le Maghreb, quelles que soient ses spécificités anthropologiques, serait partie intégrante de la pluralité africaine. Un autre fait devrait nous interpeller : le rôle de carrefour qu'a toujours joué le Maghreb, un carrefour toujours hésitant à se dévoiler à lui-même. Le Maghreb ne peut qu'osciller entre son amazighité qui l'oriente vers le Nord, l'est et le Sud. Les passerelles culturelles ou les références historiques ne font pas défaut mais une réelle volonté d'assumer ce passé commun. Seule une sorte de « thérapie collective » par une revivification du passé « positif » pourrait palier ce manque de reconnaissance à la source des préjugés persistants. En tout état de cause on ne pourrait pas en déduire une forme de racisme mécanique. La difficulté du rapport entre Noirs africains et arabes

est plutôt imputable à la difficulté d'assumer le carrefour en tant que tel et une pluralité sur un même plan d'immanence.

Revisiter l'abondante littérature produite par les échanges entre savants maghrébins et illustres personnages africains tels que Ahmed Baba de Tombouctou (qui enseigna à Marrakech) ou Ibrahim al-Kanemi (originaire du Kanem de l'actuel Nigeria), aidera les générations actuelles et futures à mieux poser la question du rapport entre l'Afrique noire et le monde arabe. La poésie et les belles-lettres ont su dépasser toute animosité et construire les paradigmes d'un dialogue et d'un respect des différences. Les questions que l'on croit modernes de l'identité, de la couleur de la peau et du regard intersubjectif entre Noirs et Arabes se sont pertinemment posées, dès le Moyen-âge, dans leurs échanges avec une « modernité » qui peut nous instruire. En tout cas, la prise en considération de cet héritage commun s'impose pour une compréhension plus globale de notre question qui déborde la simple approche historique pour celle de la mémoire.

## NOTES

\* E-mail : [bakary.sambe@gmail.com](mailto:bakary.sambe@gmail.com)

<sup>1</sup> Bonnefous, Pascal : *Le Sud et le Nord, au delà de la modernité*, Collection Diplomatie, Édition Economica, 1997, p.121-122.

<sup>2</sup> *ibid*, 121-122

<sup>3</sup> Bonnefous, Pascal: *ibid*, p121-122.

<sup>4</sup> Cette expression est utilisée dans les écrits d'historiens arabes pour désigner toutes les régions de l'Afrique sub-saharienne sans précision géographique. Il arrive même qu'à sa place que soit utilisée l'appellation *bilād at-takrūr* qui est le nom d'un royaume (Tékrou) délimité par le bassin du fleuve Sénégal. Chez certains géographes, les deux devenaient synonymes. On appelait confusément *bilād Takrūr* toute l'Afrique noire et même une bonne partie du Sahara mauritanien.

<sup>5</sup> A titre d'exemple, l'arachide essentiellement cultivée en Afrique noire est désignée sous le terme « *fustuq al-'abīd* », « pistache d'esclaves » pour la différencier des pistaches dites d'Alep « *fustuq halabī* », dans le dialectal jordanien, par exemple.

<sup>6</sup> De nouvelles générations de chercheurs africains commencent, cependant, à remettre en cause la thèse selon laquelle Bilāl serait un esclave arguant qu'au 7<sup>ème</sup> siècle, il était impossible, au regard des rapports de force et des données politiques, qu'un Abyssinien soit l'esclave d'un Arabe. L'un d'entre eux, l'ivoirien Doumbi Fakoly, traite de cette question dans *Regards Africains*, Automne-Hiver 2002.

<sup>7</sup> Bakary Sambe, in *Regards africains* (automne-hiver 2002), sous le titre « l'Islam, les Arabes et les Africains, l'autre (raciste) mission civilisatrice » que nous n'assumons pas. Nous avons demandé à l'éditeur de préciser dans ses numéros suivants le titre que nous avons proposé « l'Islam, les Arabes et les Africains : regards croisés et vision intersubjective ». Nous comptons toujours sur son honnêteté intellectuelle !

<sup>8</sup> Ibn Khaldūn, Abd ar-rahmām (1332-1406 ap.JC/ 732-808 H) *La Muqaddima, Almuqaddima al-khālikha : fī al mu'tadil min al aqālīm wa al-munharif wa ta'khīr al-hawā fī alwān al-bašar wa al-kakhīr fī ahwālihim*, p82-83., Édition Dār al-fikr, Année non précisée.

<sup>9</sup> Shakir, Mahmūd : « Mawātin shu'ūb al-islāmiyyah : Al-Sinigāl » (Pays et peuples islamiques : le Sénégal), fascicule dactylographié.

<sup>10</sup> Ibn Khaldūn, *ibid*, pp 82-83.

<sup>11</sup> Ibn Khaldūn, pp 82-83

<sup>12</sup> Voir son *Kitāb al 'ibar wa dīwān al-mubtada' wa al ḥabar fī Ayyām al 'arab wa al-'ajam wa al-barbar Wa man 'āšarahum min dawī sulṬān al-akbar*.

<sup>13</sup> De la racine arabe « *jhl* » qui exprime l'idée d'ignorance. En fait, on qualifie dans la culture islamique la période antéislamique d'époque de l'ignorance ».

<sup>14</sup> Le laboratoire d'islamologie de l'IFAN à l'université de Dakar détient d'innombrables manuscrits de ce type.

<sup>15</sup> Ekué Adamah : *La question d'identité, in l'Afrique et la culture arabo-islamique*, Publications de l'ISESCO, 1989, p.150.

16 Ekué, Ibid, p.150.

17 Ibid. p.150

18 Barry, A. : *l'Afrique sans le capitalisme*, Ed. T.S. Zed & Harris, Collection « Points de vues », 1996.

19 Barry, A: *ibid*, p.96.

20 Barry, A.: *ibid*, p53

21 Ibid. p. 53

22 Ekué in Colloque : *Afrique et la culture arabo-islamique*. Publications de l'ISESCO, p. 152

23 Ekué, *ibid*, p.154

24 Voir J. Cuoq, dans son introduction au *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique Occidentale*, Ed. CNRS, 1985, p.25.