

Format de citation

Vernet, Thomas: Rezension über: Roman Loimeier / Rüdiger Seesemann (eds.), *The Global Worlds of the Swahili. Interfaces of Islam, Identity and Space in 19th and 20th-century East Africa*, Berlin: LIT, 2006, in: ~ *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2009, 4 - Afrique, S. 968-969, DOI: 10.15463/rec.1189728194, heruntergeladen über Website

Annales

Histoire, Sciences Sociales

copyright

Cet article peut être téléchargé et/ou imprimé à des fins privées. Toute autre reproduction ou représentation, intégrale ou substantielle de son contenu, doit faire l'objet d'une autorisation (§§ 44a-63a UrhG / German Copyright Act).

**Roman Loimeier
et Rüdiger Seesemann (dir.)**

*The global worlds of the Swahili:
Interfaces of Islam, identity and space
in 19th and 20th-century East Africa*
Berlin, Lit, 2006, x-409 p.

Le titre de cet ouvrage souligne d'une formule très pertinente tant l'hétérogénéité du « monde des Swahili » que la diversité des connexions que le littoral oriental de l'Afrique a toujours entretenues avec l'extérieur. L'ambition de l'ouvrage est néanmoins plus modeste que ne le suggère son titre puisque la majeure partie des contributions se concentrent sur la question de l'islam, essentiellement à travers le prisme des rites publics et du milieu des ulémas. Dès les premières pages, les éditeurs rappellent à raison le caractère fondamentalement mouvant du monde swahili, qui « ne peut être perçu comme ayant des frontières fixes » (p. 2), « l'identité swahili étant aussi fluide aujourd'hui qu'elle ne l'était dans le passé » (p. 64). De même, l'introduction invite à une approche multicentrique et systématiquement contextualisée de la société swahili : les perceptions du monde ne sont pas identiques à Lamu, Zanzibar ou sur le continent, parallèlement les interprétations dominantes évoluent rapidement au cours du temps. C'est singulièrement le cas au sujet de l'islam et de ses manifestations collectives, qui constituent pourtant des éléments primordiaux de définition et de cohésion de la société littorale.

Plusieurs contributions s'attachent ainsi à analyser les discours portés sur les célébrations du *maulidi* (anniversaire de la naissance du Prophète), fait social total au sens maussien (p. 194), généralement considéré comme la principale manifestation de l'« islam swahili ». Or depuis que le sharif d'origine hadrami et comorienne Ḥabīb Ṣāliḥ l'a popularisé à la fin du XIX^e siècle, le *maulidi* n'a jamais cessé de faire débat et ainsi de refléter les dynamiques à l'œuvre au sein de l'*umma* (la communauté des croyants), exprimées en premier lieu par deux pôles concurrents : les confréries soufies et les réformistes de tendance salafiste ou « wahhabite ». L'enjeu de ces débats est de taille puisqu'il s'agit de s'affronter sur la définition locale de l'identité islamique et, par ce

biais, de déterminer quelle faction islamique domine la sphère publique. Cette rivalité, comme d'autres controverses, repose sur deux notions centrales et apparemment antinomiques, *dīni* (la religion) et *mila* (la tradition, la coutume), qui recourent *a priori* d'autres lignes de fracture : orthodoxe/hétérodoxe, arabe/africain, global/local, autant de catégories très fréquemment convoquées par les spécialistes pour analyser la société swahili. Le principal intérêt de l'ouvrage en présence est néanmoins de démontrer l'ambiguïté et la flexibilité des notions de *dīni* et de *mila* : loin d'être rigides et totalement opposées, elles demeurent ouvertes et dans la continuité l'une de l'autre. *Dīni* et *mila* sont manipulées par les parties en présence afin de construire une religion « légitime » et une tradition « dans l'erreur », dans le but d'asseoir des intérêts religieux ou politiques spécifiques. Ainsi *dīni* et *mila*, comme d'autres dichotomies élaborées au sein de la société swahili, résultent de rapports de force entre des groupes qui prétendent définir le monde à des fins hégémoniques (p. 10). En somme, « religion » et « tradition » sont des produits de l'histoire en constante redéfinition et les spécialistes ne sauraient en faire des outils d'analyse réifiés.

Les chapitres qui analysent les divisions de l'islam au Kenya en sont la meilleure illustration. La contribution de Kai Kresse remet en cause la « notion académique artificielle » d'« islam swahili », qui supposerait une interprétation intangible et homogène de l'islam sur la côte (p. 211). Rüdiger Seesemann va plus loin et souligne l'influence de John Trimingham et d'une certaine école française qui crurent déceler un « islam africain » ou « islam noir », associé à un certain nombre de lieux communs de la « tradition » (tolérant, local, émotionnel, populaire, etc.) et opposé à un « islam en Afrique » pensé comme « moderne », « orthodoxe » et « global », selon une vision essentialiste et téléologique qui conduirait de la tradition au puritanisme. Mais R. Seesemann rappelle notamment que le *maulidi* fut importé du Hadramaout (Yémen) à des fins de purification de l'islam et que ses rituels les plus critiqués de nos jours par les réformistes suivent un modèle tout à fait arabe. À l'inverse, les membres de la confrérie 'Alawiyya, défenseurs

du *maulidi*, dénoncent la promotion du kiswahili dans le champ religieux par les salafistes et prônent le strict usage de l'arabe. On perçoit de la sorte combien le recours au « local » ou au « global » n'est pas propre à l'un ou l'autre camp. L'étude du *mwaka* (fête du Nouvel An) à Makunduchi par Magnus Echter se situe dans la même perspective. Elle démontre que les évolutions qui affectent cette fête, en cours de folklorisation selon certains, ont en réalité une profondeur historique qui remonte au moins aux années 1920, lorsque la tradition fut réinventée. Ainsi les rituels religieux issus de la « tradition », tel le *mwaka*, n'ont jamais été totalement dénués d'intérêts politiques et économiques « modernes ».

La diversité des autres contributions exclut de les présenter toutes ici. Leif Manger éclaire des routes méconnues : les réseaux établis au XIX^e siècle par des lignages d'origine hadrami entre la côte du Banādir (sud Somalie) et l'Éthiopie. Il est toutefois dommage qu'il soit parfois confus dans la chronologie et dans son usage de la catégorie « Arabes », en particulier parce qu'il analyse très peu les interactions entre les groupes concernés (faute de sources ?). On peut d'ailleurs noter que ce chapitre et deux articles évoquant les Comores sont les seuls à s'écarter du cœur actuel du monde swahili, c'est-à-dire le rivage de Zanzibar à Lamu (excluant Pemba), malgré le vœu des éditeurs de s'intéresser aux périphéries du monde swahili, perçu comme bien plus vaste.

Plusieurs chapitres revisitent les relations établies entre les ulémas, la dynastie omanaise des Busaidi et le pouvoir colonial, éclairant sur la longue durée la gestation des débats contemporains. Valerie Hoffman et Anne Bang retracent par exemple les carrières influentes de deux cadis soufis de Zanzibar issus du clan al-Amawī de Barawa. Grâce à des sources inédites découvertes en Oman et à une meilleure connaissance de l'ibadisme, elles pointent les raccourcis de l'étude devenue classique de Randall Pouwels¹. Cependant leur réflexion est affaiblie par une lecture fort peu distanciée de ces textes nouveaux.

En conclusion, on regrettera que l'introduction ne développe pas davantage une réflexion historiographique et épistémologique à partir de références explicites, au risque d'accuser

un peu rapidement et collectivement les spécialistes de « demeurer englués dans des représentations dichotomiques de la culture swahili » (p. 10-11). Il est également à souhaiter que l'analyse des ambiguïtés et points de friction de la société swahili contemporaine ne se limite pas au débat religieux, angle d'étude largement dominant dans l'ouvrage, au détriment d'autres rapports de force dans le champ social. Cet ouvrage n'en est pas moins salutaire car, outre qu'il interroge en profondeur des catégories constamment manipulées par les Swahili comme par leurs observateurs, il en appelle paradoxalement à une approche moins « swahilicentrée » de l'islam swahili.

THOMAS VERNET

1 - Randall L. POWELS, *Horn and crescent: Cultural change and traditional Islam on the East African coast, 800-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

Matthew Engelke

A problem of presence: Beyond scripture in an African church

Berkeley, University of California Press, 2007, 304 p.

Dans la lignée d'une anthropologie du christianisme axée sur la recherche d'invariants culturels au sein d'une diversité de formes religieuses locales, cet ouvrage propose une étude ethnographique de l'Église Masowe weChishanu du Zimbabwe, dont les membres se désignent comme « Chrétiens ne lisant pas la Bible ». Également appelée « Église Masowe apostolique du Vendredi », cette communauté religieuse locale émerge au début des années 1930 dans un contexte colonial et missionnaire protestant, par la voie d'une révélation prophétique. Johane Masowe, né Shoniwa Peter Masedza de parents anglicans, prêche de 1932 à 1938 dans ce qui est alors la colonie britannique de la Rhodésie du Sud, avant que des pressions gouvernementales ne le forcent avec ses disciples à une série de pérégrinations, de Port Elizabeth (Afrique du Sud) à Lusaka (Zambie) jusqu'à Nairobi (Kenya), où il meurt en 1973. L'Église Masowe weChishanu n'est que l'une des Églises issues du mouvement Masowe,