

Schweizerische Gesellschaft Mittlerer Osten und Islamische Kulturen  
Société Suisse Moyen Orient et Civilisation Islamique  
Società Svizzera Medio Oriente e Civiltà Islamica

*Sahara  
und Westafrika*

*Sahara et Afrique  
de l'Ouest*

SGMOIK SSMOCI  
**Bulletin 41**

Herbst  
Automne **2015**



# Inhaltsverzeichnis – Sommaire

Editorial	3
<i>Issouf Binaté</i> Célébrations du <i>Mawlid</i> en Côte d'Ivoire : nouvelle dynamique religieuse et enjeux de pouvoirs	5
<i>Abdoul Aziz Gaye</i> Boko Haram et l'application de la doctrine wahhabite	15
<i>Sofiane Bouhdiba</i> Trade and Expansion of Islam in East Africa	20
<i>Steffen Wippel</i> « Cap sur l'Afrique » – Economic Contacts in and across the Western Sahara through the Ages	22
<i>Henning Sievert</i> Die Wiederbegrünung Libyens am Beginn des 20. Jahrhunderts	27
<i>Myriam Sauter, Katajun Amirpur</i> Rezensionen (I. al-Koni, Wüste; E. Corboz, Schiismus)	30
<i>Abduselam Halilovic, Martina von Arx, Alessia Vereno, Sophie Glutz, Samuel Freitas</i> Tagungsberichte (Islamische Selbstausslegung Fribourg; Schweiz Migration; Foki; Manuscrits Tombouctou)	35
<i>Ismail Warscheid</i> Vers une histoire sociale et culturelle du droit musulman dans les sociétés sahariennes de l'époque moderne (XVI <sup>e</sup> – XIX <sup>e</sup> siècles) (Projet de recherche)	45
<i>Paolo Branca</i> Bombe e... minestre/Bomben und... Suppentöpfe	48
Stipendienausschreibung für das Doktoratsprogramm „Islamisch-theologische Studien“ des Schweizer Zentrums für Islam und Gesellschaft, Universität Freiburg	50
Bulletin-Umfrage/Sondage Bulletin	51



## Editorial

Nach der Universität Basel, die seit 2000 einen Master in African Studies auf Englisch anbietet, plant nun die Universität Genf auf 2016, innerhalb des Global Studies Institute (GSI) einen Master in Afrikanischen Studien zu konzipieren, der sich auf die Gebiete südlich der Sahara konzentrieren wird. Wählbar ist dabei eine Ausrichtung „Mensch-Umwelt“, eher mit Blick auf lange Zeitabschnitte, oder ein Fokus auf zeitgenössische Gesellschaften. Dieser Master sieht sich als frankophone, pluridisziplinäre Alternative mit dem Standortvorteil Genf als internationaler Stadt. In der Zeitschrift *Campus* der Universität Genf erschien diesen Herbst dazu ein Leitartikel, der klar unter ökonomischen Vorzeichen steht: „L’Afrique se profile comme le moteur de la croissance au cours du siècle à venir.“ Im Sinne einer ausgeglichenen Sichtweise möchten wir einige Fenster anderer Art auf die Sahara und Westafrika öffnen, nicht mit globaler Ökonomie im Zentrum, sondern (Lokal)-Geschichte. Den Anfang macht Issouf Binaté, der aufzeigt, wie Strukturen religiösen Lebens gleichsam zu politischen Förderbändern werden können und die politische Kommunikation entscheidend verändern. Es folgt Abdoul Aziz Gaye, der Boko Harams ideologisches Selbstverständnis mit einem Fokus auf den wahhabitischen Hintergründen der Bewegung darstellt.

Après l’Université de Bâle depuis 2000, l’Université de Genève proposera elle aussi dès 2016, dans son Global Studies Institute, un master en études africaines consacré aux régions subsahariennes. Il comprendra une filière « homme - environnement », considérant leur relation dans une perspective de longue durée, et une autre filière autour des sociétés contemporaines. Ce nouveau master s’entend comme une voie francophone pluridisciplinaire, bénéficiant du caractère international de Genève. Le magazine *Campus* de l’Université de Genève, contenait cet automne un article de fond sur le nouveau master, clairement placé sous le signe de l’économie : « L’Afrique se profile comme le moteur de la croissance au cours du siècle à venir. » peut-on y lire juste sous le titre « L’Afrique – Continent en marche ».

Pour obtenir un panorama équilibré, nous avons voulu aussi observer le Sahara et l’Afrique de l’Ouest sous des angles de vue moins courants, qui ne placent pas l’économie mondiale au centre mais plutôt l’histoire (locale). L’article d’Issouf Binaté montre en ce sens comment les structures de la vie religieuse peuvent devenir également des vecteurs politiques et modifier de manière décisive la communication politique. Puis Abdoul Aziz Gaye présente un article très instructif sur Boko Haram et son idéologie

Dopo l’Università di Basilea, che sin dal 2000 offre un Master in African Studies in lingua inglese, anche l’Università di Ginevra ora si accinge a progettare per il 2016, nell’ambito del GSI (Global Studies Institute), un Master in Studi Africani con un particolare riguardo per le zone a sud del Sahara. Questo nuovo Master si concepisce come alternativa francofona e multidisciplinare, con l’ulteriore vantaggio di avere come sede una città internazionale come Ginevra. La rivista di Ateneo *Campus* ha dedicato al nuovo Master l’editoriale del suo numero autunnale, un editoriale chiaramente attento agli aspetti economici: «L’Afrique se profile comme le moteur de la croissance au cours du siècle à venir» si legge subito dopo il titolo «L’Afrique - Continent en marche».

Al fine di fornire una visione equilibrata, vogliamo aprire alcune finestre di altro genere sul Sahara e sull’Africa Occidentale, con al centro non l’economia globale ma la storia, anche locale. Iniziamo con l’articolo di Issouf Binaté, che mostra come strutture della vita religiosa possano diventare vettori politici e modificare in modo decisivo la comunicazione politica. Segue Gaye, con un articolo molto penetrante su Boko Haram, di cui illustra l’identità ideologica concentrandosi particolarmente sul background wahhabita del movimento, aspetto al quale di



Bouhdibas Artikel nimmt sich der grundsätzlichen Frage an: Wer hat wann und wie zur Ausbreitung des Islams in Afrika beigetragen? Einen Blick auf die Bedeutung der modernen Handelstätigkeit wirft sodann Steffen Wippel. Die bedeutende Rolle von Handel in Geschichte und Gegenwart bringt auch die Wirtschaft wieder ins Spiel, aber eben als einen Faktor unter manchen anderen. Ganz der Wüste widmet sich dann der Beitrag von Henning Sievert.

Mit dem vorliegenden Heft statten wir der „Sahara und Westafrika“ nur eine Stippvisite ab. Ganz bewusst haben wir uns gegen eine thematische Eingrenzung entschieden, im Sinne der schon öfters angeführten Vielfalt von Zugängen zu dieser Region. Umso mehr hoffen wir aber, mit den drei aus der Konferenz „Islam in Africa“ hervorgegangenen Artikeln in diesem Bulletin, sowie einer Abhandlung zu einem in den Medien stark diskutierten Thema, Boko Haram, die Ausgangslage für weitere Reflektionen über diesen Raum zumindest fruchtbar angestossen zu haben. Die Leserumfrage bietet Ihnen die Gelegenheit, sich hierzu und zu manch anderen Fragen zu äusseren und uns Rückmeldung zu geben, worauf wir uns sehr freuen und wofür wir Ihnen schon jetzt danken wollen.

revendiquée, en s'intéressant à la toile de fond wahhabite du mouvement.

Sofiane Bouhdiba pose des questions fondamentales : qui a contribué à la diffusion de l'islam en Afrique, à quelle époque et comment ? Steffen Wippel se penche, lui, sur l'importance de l'activité commerciale moderne. Le rôle significatif joué par le négoce, au passé comme au présent, nous ramène l'économie, mais plutôt vue comme un facteur parmi de nombreux autres. Enfin, la contribution de Henning Sievert est entièrement consacrée au désert.

Notre excursion au Sahara et en Afrique de l'Ouest à travers le présent Bulletin n'est qu'une visite-éclair. De plus, nous n'avons pas voulu nous imposer une limitation thématique, pour respecter la diversité d'approches de cette région. Nous espérons d'autant plus que les trois articles tirés de la conférence « Islam in Africa » et reproduits ici, ainsi que l'analyse consacrée à Boko Haram, thème largement débattu dans les médias, amorceront néanmoins des réflexions plus poussées sur cette région. Le présent Bulletin vous donne la possibilité, par un sondage des lecteurs et lectrices, de vous exprimer sur ce sujet et sur bien d'autres aspects et de nous faire connaître votre avis, que nous découvrirons avec plaisir et dont nous vous remercions par avance.

solito si fa poca attenzione.

L'articolo di Bouhdiba va indietro nel tempo per affrontare una questione fondamentale: chi, quando e come ha contribuito alla diffusione dell'Islam in Africa? Steffen Wippel volge poi lo sguardo sull'importanza delle attività commerciali moderne. Il ruolo significativo che il commercio ha avuto in passato e continua ad avere oggi ripropone l'importanza dell'economia, ma appunto come un fattore tra molti altri. Infine, il contributo di Henning Sievert è dedicato al deserto.

È chiaro che con questo numero dedichiamo a Sahara e Africa Occidentale solo uno sguardo fugace, e anche che i diversi luoghi e temi che proponiamo sono molto eterogenei. Di proposito non abbiamo imposto limitazioni tematiche, per rispettare la varietà di approcci a questa regione ed evitare una visione unilaterale. Proprio per questo però ci auguriamo che i tre contributi scaturiti dal convegno «Islam in Africa», così come il saggio su Boko Haram, un argomento fortemente discusso nei media, diventino il punto di partenza per ulteriori riflessioni su questo argomento. Il sondaggio per i lettori vi offre l'opportunità di esprimere un parere su questa e molte altre questioni, contributo per il quale vi vogliamo ringraziare anticipatamente.



# Célébrations du *Mawlid* en Côte d'Ivoire : nouvelle dynamique religieuse et enjeux de pouvoirs

*Issouf Binaté, enseignant chercheur au département d'histoire à l'Université Alassane Ouattara (Côte d'Ivoire), binateissouf1981@yahoo.fr.*

La vitalité actuelle que connaît l'expression de l'appartenance religieuse en Afrique, nonobstant la recrudescence des conflits politiques régionaux et la crise économique, remet à jour l'idée de la célèbre formule prémonitoire – « Le 21<sup>ème</sup> siècle sera religieux ou ne le sera pas » – prêtée à André Malraux, écrivain et homme politique français disparu en 1976. Résultat du renouveau des organisations religieuses occupant le devant de la scène publique, ce dynamisme se traduit non seulement par une mutation observée au sein du clergé, avec l'entrée en scène de nouveaux acteurs, mais aussi par une relecture des questions de croyances en rapport avec les défis séculiers du moment.

Cette effervescence de la pratique de la religion, perceptible à travers les actes cultuels et le militantisme, est fort remarquable dans nombre de pays du continent dont la Côte d'Ivoire. En effet, l'islam, parti d'une situation marginale – depuis la période coloniale –, est en train de constituer une force sociale agissante qui n'intéresse pas moins le pouvoir politique. Ce rayonnement postcolonial est un des effets du retour au pays des arabisants formés dans les Etats arabo-musulmans et de leur présence sur le terrain aux côtés des élites traditionnelles (Miran, 2006 ; Triaud, 1979). Pourtant, leur immixtion dans ce domaine, à la fin de la décennie 1940, ne s'est pas faite sans heurts (Binaté, 2012). Par des procédés résumés aux prêches, aux réformes de l'enseignement islamique, à la création de medersas, etc., et avec l'appui d'un réseau d'organisations panislamiques (Schulze, 1993 ; Kaag, 2008), ils ont réussi à se faire une place au sein de la *ummah* nationale et à réduire – dans certains cas – l'influence des tenants de l'islam confrérique.

Le début de la décennie 1990, marqué par la fin de l'ère des régimes politiques du parti unique, a vu ces réformistes monter d'un cran en termes de visibilité dans l'espace public par le truchement d'organisations islamiques nationales (Savadogo, 2005). Pendant que ces structures servaient d'interface entre les

musulmans et le pouvoir politique, dans un contexte de crise sociopolitique où les questions de la citoyenneté des musulmans nordistes, l'organisation des écoles coraniques (LeBlanc et Binaté, 2012), etc. étaient objets de polémique, d'autres mouvements, sur la voie des confréries soufies (*turuq, sing. tariqa*) (Soares, 2010 ; Holder, 2014), ont commencé à faire leur (ré-) apparition en essayant d'apporter un réconfort spirituel à leurs coreligionnaires en quête de bien-être social. Sur la trajectoire du soufisme, leur discours est centré sur le retour à Dieu à travers l'amour du Prophète Muhammad, avec pour point culminant des activités de célébrations du *Mawlid*.

Cette cérémonie annuelle ou *domba* (appellation en langue malinké) est une tradition en Côte d'Ivoire, surtout dans les anciens bastions septentrionaux de diffusion de l'islam (Marty, 1922) comme Samatiguila où, à Kéлиндjan, un des villages de la circonscription, des milliers de fidèles et visiteurs convergent pour communier. Partie en 1996 de l'initiative personnelle de Matié Boiké Samassi, cheikh soufi de la *tariqa* Qadiriya, réputé pour les bienfaits de sa *baraka*, l'organisation du *Mawlid* dans cette partie du pays a pris de l'ampleur au fil du temps et s'est institutionnalisée. Ces dernières années, ces rencontres sont devenues des moments uniques de rassemblement de masses de grande envergure – en dehors des rares visites officielles des chefs d'Etat – et des occasions de « captation de ressources religieuses » (Bava, 2002) perçues dans l'imaginaire collectif comme indispensables à la réalisation de soi.

Le présent article consacré aux célébrations du *Mawlid* entend montrer, à travers le mode d'organisation singulier de cette manifestation à Kéлиндjan, une cité islamique en construction, l'espace d'échanges qu'offrent les festivités marquant la naissance de Muhammad aux pouvoirs politiques et religieux en Côte d'Ivoire.



## De la création de Kéлиндjan, une cité islamique en construction

Situé dans la région d'Odienné au Nord de la Côte d'Ivoire, Kéлиндjan est, dans sa forme actuelle, un nouvel eldorado pour des personnes en quête de bien-être social et spirituel. Né sur les cendres de Samatiguila, à une dizaine de kilomètres de cette « ville sainte » précoloniale en direction de la frontière avec le Mali, ce village est construit sur la rive gauche d'un des affluents du fleuve Baoulé. Cette localisation a, d'ailleurs, un lien avec le nom qu'il porte. Kéлиндjan est la composition de deux mots en langue malinké : « *kélin* [bande de terre entre des cours d'eau] » et « *djan* [long] », signifiant littérairement « une longue bande de terre entre des cours d'eau ». Cette appellation aurait été donnée par des pratiquants de la pêche, distinguant ainsi cet espace des autres bandes de terre entourées d'eau.

L'établissement de ce village est le fait des actions conjuguées de trois acteurs principaux liés par le sang et l'amitié : le père et l'initiateur du projet, Samassi Mohamed, connu sous le nom de Ladj Tchékôrô (1876 - 1979) ; le fils et fondateur du village, Matié Boiké Samassi<sup>1</sup> ; et l'ami, Salim Haidara, le facilitateur ou l'homme providence. En effet, l'espace, appelé Kéлиндjan, était autrefois un patrimoine foncier des Peulh du village de Bougoussa. Ladj Tchékôrô, père de nombreux enfants<sup>2</sup>, pour gagner sa vie, y allait pour la chasse aux animaux. Le succès rencontré, dans cette entreprise – *dozo*<sup>3</sup> – dont il était le chef à Samatiguila, l'amena à solliciter cette terre pour y pratiquer l'agriculture. Il fit la demande à son ami, Moribadjan, un résident de Bougoussa qui, à son tour, accompagné de son frère Sorygbédjan, en informa le chef de canton Kassou, basé à Minignan, la capitale du territoire des Peulh. Celui-ci ne trouva aucun inconvénient à cette demande, dans la mesure où, sans avoir déjà rencontré l'intéressé, il avait eu échos de ses loyaux services rendus aux membres de la confrérie *dozo* de passage à Samatiguila. Toutefois, il prit la précaution

de fixer des limites à la terre sollicitée, matérialisées par des cours d'eau : Bagonni, Kôrôkoni et Léléko.

Passé cet accord, Ladj Tchékôrô, pendant les saisons de pluie allant du mois d'avril à septembre, emménageait sur cette terre agricole, avec sa famille, pour y cultiver du vivrier : riz, maïs, mil, etc. Selon les données recueillies, Matié Boiké Samassi, le fils, né vers 1931, était porté au dos de sa mère au départ de ce projet. Natif de Samatiguila, il y a suivi une éducation islamique à l'école maraboutique familiale, mais sans parvenir à franchir le premier des deux cycles<sup>4</sup> de formation. Dès lors, pour venir en aide à ses géniteurs très âgés, il se lança dans le commerce de bétails et de la cola qui le conduisit au Libéria, pays voisin, et à Anyama, une banlieue d'Abidjan.

À Samatiguila, la famille Samassi – ou Souaré<sup>5</sup> –, depuis leur ancêtre Kissi Magan Souaré, le premier de la lignée à s'établir, a une attribution religieuse au sein de cette société à dominance Mandé Malinké. On les connaît sous le nom des *douhou-kéla* ou « chargés de faire des bénédictions » lors des prières ou actes socioculturels. Cette fonction, ils la tiennent du rôle de Salim Souaré<sup>6</sup> [ou Salim Suwari Sissay] dans l'islamisation du monde soudanais (Wilks, 1968 ; Launay, 1997) et de qui ils se réclament les descendants. À Odienné, siège du pouvoir central de la région du Kabadougou, cette famille assure la mission de faire des bénédictions, aux côtés des familles Savané ou Sy chargées de l'imamat.

Ce capital symbolique dont bénéficient les Samassi dans cette région va servir de brèche à Matié Boiké Samassi, à la fin de son aventure

<sup>4</sup>La formation islamique dans la région d'Odienné compte deux cycles : le *Kologbè kalan* et le *Tafsîr*. Le premier concerne la lecture, l'écriture et la mémorisation de versets coraniques de la sourate *Al-fâthiha* à *An-nâs* ; et le second, l'étude des *kitâbs* et de l'exégèse du Coran. Le cheikh Matié Boiké a affirmé, au cours d'un entretien le 11 juin 2008 à Kéлиндjan, n'avoir pas dépassé dans sa formation la sourate *Maryam* (Coran, sourate 19).

<sup>5</sup>Les patronymes Samassi et Souaré appartiennent à la même famille.

<sup>6</sup>Al-Hajj Salim Souaré est une des figures emblématiques du milieu religieux Mandé Malinké depuis l'ère de l'empereur du Mali, Kankou Moussa au XIV<sup>ème</sup> siècle. Son nom est mentionné sur les *Isnad*, décrivant la chaîne de transmission du savoir islamique, de la plupart des marabouts de la moitié Nord du pays. Sa dépouille repose à Diakhaba (Mali) où se rendent régulièrement des visiteurs pour des retraites spirituelles.

<sup>1</sup>Aboubacar Samassi est son vrai nom. Le prénom Boiké, sous lequel il est connu, est une déformation d'Aboubacar. Il est souvent précédé de Matié, prénom de sa mère Matié Sanogo, pour le distinguer des autres enfants portant le même prénom.

<sup>2</sup>Ladj Tchékôrô a eu 35 enfants de ses cinq mariages.

<sup>3</sup>Le *dozo* désigne l'activité des chasseurs traditionnels.



commerciale infructueuse, pour s'installer à nouveau sur sa terre natale et pérenniser l'œuvre de son père. Ce dernier, sous le poids de l'âge, lui laissa les activités champêtres. Sur les traces de son géniteur, Matié Boiké Samassi poursuivit les aller et retour entre Samatiguila et Kéлиндjan au gré des saisons et, parallèlement, s'initia au soufisme. Un événement allait changer le cours de sa vie. En effet, peu de temps avant sa mort en 1979, Ladj Tchékôkô l'appela et lui dit :

*« Je veux que tu me fasses une promesse. [Laquelle ? répondit, le fils] C'est au sujet de Kéлиндjan. Je veux que tu t'y installes après ma mort pour fonder un village. Cette terre n'est pas à Samatiguila. Elle est une propriété des Peulh qui m'a été accordée par amitié. Après ma mort, si personne ne s'y installe, elle reviendra aux Peulh. Par contre, si tu acceptes d'honorer cette promesse, non seulement la terre sera à Samatiguila, mais tu y seras comblé d'une grandeur et d'une réputation que même moi, ton père, n'ait eue. »*<sup>7</sup>

De terre agricole, Kéлиндjan passa en voie de s'ériger en village. Une initiative apparemment salutaire pour Samatiguila qui allait voir son territoire s'agrandir. Mais la question de la paternité du village en projet pouvait être objet de discorde entre les autochtones [la famille Diaby]<sup>8</sup> et les allogènes ou *sigui* [la famille Samassi]. En effet, dans les rapports régissant la vie au niveau de cette société, il n'avait pas été question que des *sigui*, déjà associés à la gestion du village, aillent en créer, surtout sur des espaces limitrophes. Pour prévenir des difficultés à la réalisation du projet, allait entrer en scène le troisième et dernier acteur, Salim Haidara.

Originaire du Mali, précisément de Gabéry Manko (Mopti), où il naquit en 1950, Salim Haidara est un Peulh et se réclame de la lignée chérifienne. Autodidacte, il manie avec aisance autant la langue bambara que l'arabe et a une connaissance limitée du français ; mais il est très ouvert à la modernité : il dispose d'un compte Facebook et de personnes chargées de veiller sur son image. Une attitude qui tranche avec celle de l'ermite

Matié Boiké Samassi rencontré lors d'un séjour à Samatiguila en 1980. Cette rencontre, selon Salim Haidara, n'a pas été le fait du hasard :

*« Boiké était à Kéлиндjan pour les travaux agricoles. (...) Durant son sommeil, dans la nuit de mon arrivée, il reçut la visite du Messager [Muhammad] qui lui dit ceci : « Au lever du jour, pars à la rencontre de mon petit-fils à Samatiguila ». »*<sup>9</sup>

Dès son réveil, le matin, Matié Boiké Samassi se rendit à Samatiguila d'où il regagna Kéлиндjan quatre jours plus tard en compagnie de son étranger. Une fois sur cette terre agricole, il sollicita auprès de Salim Haidara des prières en faveur de la création du village, comme promis à Ladj Tchékôkô. Au terme d'une semaine d'isolation rituelle ou *kalwa* (Brenner, 1985), Salim Haidara lui annonça :

*« Boiké, mes prières à Dieu ont été acceptées. Il n'y a pas d'offrandes à faire. C'est juste une question de temps. Toi et moi en serons témoins. Tu iras à la Mecque jusqu'à y renoncer. Le monde viendra solliciter tes bénédictions. Ton domicile [en terre battue] changera d'emplacement et sera construit en étage. »*<sup>10</sup>

Sur ces mots, Salim Haidara, dès le lendemain, prit congé de son hôte pour rejoindre sa famille à Bamako (Mali). Quand il remit les pieds à Kéлиндjan, six années après, le campement saisonnier qu'était cette terre de travaux champêtres ne se limitait plus à la seule famille de Matié Boiké Samassi. Il réunissait désormais des familles et des talibés, venus de Samatiguila et bien d'autres localités du pays, organisés autour de valeurs sociales dont certaines sont codifiées par l'islam : interdiction formelle d'alcool, de cigarette, de divertissement musical et de domestication d'animaux.

## L'instauration de la célébration du *Mawlid*

Ladj Tchékôkô, en soumettant l'idée de faire de Kéлиндjan un village, ambitionnait une extension de la propriété foncière de Samatiguila. Mais son fils y

<sup>7</sup>Entretien réalisé avec Dédé Lacina Samassi, le 30 décembre 2013 à Kéлиндjan.

<sup>8</sup>La famille Diaby est à la tête du village ou *dougoutigui* de Samatiguila.

<sup>9</sup>Entretien réalisé avec Salim Haidara, le 8 mars 2009 à Kéлиндjan. Par souci de conserver ces données sur l'histoire de Kéлиндjan, Salim Haidara a consigné [en arabe] ces informations sur support partagé avec nous et son réseau d'amis sur Facebook.

<sup>10</sup>Entretien réalisé avec Salim Haidara, le 8 mars 2008 à Kéлиндjan.



a ajouté une dimension novatrice : faire de cet espace une terre de salut pour toutes les personnes en quête d'expiation de leurs pêchés. Matériellement, cette entreprise a conduit à la réalisation d'une mosquée, bâtie sur le modèle des lieux de culte soudanais, d'une capacité de plus de 200 places, d'une école coranique et d'un espace réservé aux isolations rituelles appelé *Kalwala*<sup>11</sup>. Mais l'activité phare, à la base de la renommée du village, outre les visites incessantes rendues<sup>12</sup> au cheikh Matié Boiké Samassi pour l'obtention de sa bénédiction, reste l'organisation du *Mawlid*.

Cérémonie annuelle des musulmans de rite malékite<sup>13</sup>, le *Mawlid* ou *Domba* est la fête de la naissance du Prophète de l'islam. Il a lieu le 12<sup>ème</sup> jour du mois lunaire *Rabi' al-awwal*<sup>14</sup> et est célébré avec faste dans les régions fortement islamisées au nord du pays. Sa pratique, un mélange de cultures jugées par les courants idéologiques fondamentalistes ou *salafites* comme une innovation néfaste ou *bid'a*, a opposé, à la fin des années 1940, des musulmans locaux aux élites réformistes rentrées de séjours de formation des pays arabes (Triaud, 1979 ; Miran, 1998 ; Binaté, 2012). A propos de cet islam syncrétique, Paul Marty (1922) notait que :

« Ce jour est férié : on se promène en habits choisis. On nettoie les armes, les fusils, les sabres, les boubous de guerre et leurs gris-gris ; on les étale au soleil ; on va saluer ses parents en grand équipage guerrier, on commémore ainsi la tentative d'assassinat, projetée par les chefs de la Mecque sur Mahomet, au moment de sa naissance (...). »

L'idée de ce projet, à Kéлиндjan, est partie d'une conversation, en 1996, qu'a eue le guide religieux avec ses enfants :

« (...) Je leur ai dit : "Nous sommes à une époque qui m'inquiète. Parce que le Coran est tout ce qui lie Muhammad à Dieu. Mais de nos jours, le Coran est devenu un instrument de jeu servant même, à certains, de moyen pour se faire de l'argent et, d'autres, pour se divertir [musique]. Or, le Coran n'est pas destiné à cela. Au vu de toutes ces choses, je souhaite qu'on initie la prière sur le Prophète du début au 10<sup>ème</sup> jour du mois de sa naissance." »<sup>15</sup>

Cette proposition acceptée, le cheikh en informa ses pairs de Samatiguila de qui dépend désormais son village. La célébration du *Mawlid*, hormis les aspects socio-culturels décrits par Paul Marty (1922), est une occasion de prières, de rendre gloire à Dieu à travers l'amour témoigné à Son Messager. L'usage recommandé, dans ces sociétés, en cette période, était la lecture de recueils de louanges et de prières sur le Prophète consignées dans des œuvres telles *Takhmīs al-wasā'il al-mutaqabbila fi madh annabi*<sup>16</sup> [connu sous le nom d'al-Fazazi] et *Takhmīs al-witriyya* (Triaud, 2013). Pour ne pas se dérober à cette tradition, Matié Boiké Samassi suggéra la lecture d'une œuvre tout aussi importante, *Dalā'il al-Khayrāt* de l'uléma marocain, Muhammad Ibn Sulaiman al-Jazouli<sup>17</sup>, habituellement en usage lors de cérémonies funéraires et d'exercices individuels de la dévotion à Dieu. Sur le terrain de la pratique, ces activités religieuses, sur douze jours, sont organisées comme suit :

- Du 1<sup>er</sup> au 10<sup>ème</sup> jour : lecture du *Dalā'il al-Khayrāt* et invocations [*Zikr*], précédées de la formulation des intentions ou *N'ganian-sri* ;
- au 11<sup>ème</sup> jour : *Compti-bô* ou comptage du nombre de lectures et d'invocations, suivi de bénédictions de clôture des activités commémoratives ;

<sup>11</sup>*Kalwala* est l'espace réservé pour les isolations rituelles ou *kalwa*.

<sup>12</sup>Le village est régulièrement fréquenté par des visiteurs du Cheikh Matié Boiké Samassi. Ils viennent des quatre coins du pays, de la sous-région et de la diaspora pour solliciter sa baraka. Lors de notre premier séjour, en juin 2008, la fréquence journalière pouvait atteindre en moyenne 10 personnes.

<sup>13</sup>Le rite malékite est la pratique de la majorité des musulmans de la Côte d'Ivoire. Il est né de la doctrine de l'Imam Malik (708/716 – 796), fils d'Anas, un des compagnons du Prophète Muhammad, et l'initiateur de l'école juridique Malékite dominante en Afrique de l'Ouest et au Maghreb.

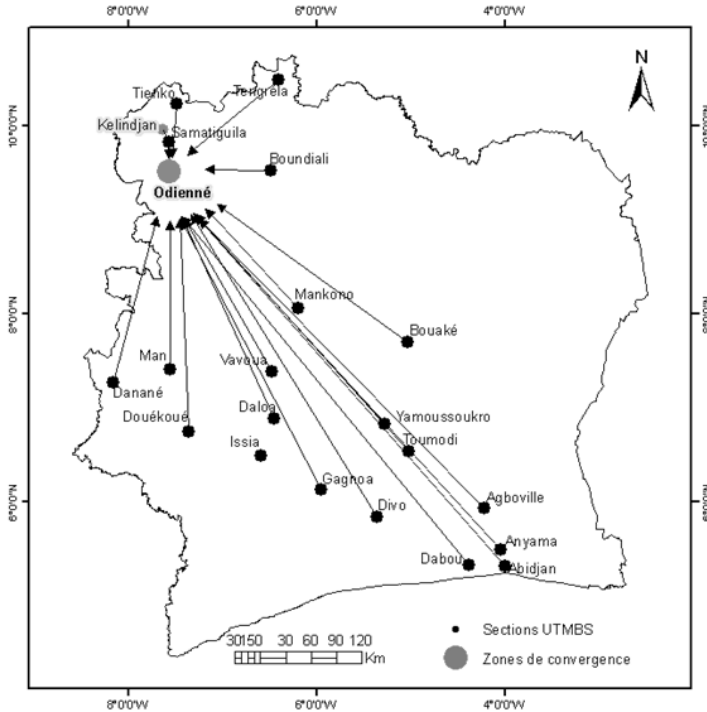
<sup>14</sup>*Rabi' al-awwal* est le troisième mois du calendrier lunaire.

<sup>15</sup>Extrait du discours du cheikh Matié Boiké Samassi, lors de la réception des participants au *Mawlid* originaires de la région du Zanzan (nord-est), le 29 décembre 2014.

<sup>16</sup>Il est écrit par Abu Zayd Abd al-Rahman ibn Yakhlaftan ibn Ahmad al-Fazazi, un poète et mystique marocain, mort à Fès en 1230.

<sup>17</sup>Muhammad Ibn Sulaiman al-Jazouli ou l'imam al-Jazouli est un soufi marocain de la tribu des berbères. Il est plus connu pour son recueil de prières sur Muhammad, *Dalā'il al-Khayrāt*. Mort en 1465, il est considéré au Maroc comme l'un des sept saints de Marrakech.





Cartographie des sections de l'UTMBS participant au Mawlid à Kéлинджан

- au 12<sup>ème</sup> jour : *Saraka-bô* ou offrandes (immolation de bêtes).

La première édition de ces célébrations du *Mawlid*, en 1996, a réuni, à Kéлинджан, la famille de Matié Boiké Samassi, les *sigui* et des visiteurs dont Salim Haidara. Elle a aussi enregistré la participation d'Issa Diaby, élève coranique et protégé du cheikh, qui sera à l'initiative de la mobilisation des masses vers ce village. En effet, ce dernier, à son retour à Anyama, où il réside, parvint à porter l'information à ses pairs élèves et réussit à convaincre certains de participer à la seconde édition. Lors de celle-ci, le village accueillit une délégation de douze personnes en provenance d'Abidjan. En 1998, la ville de Daloa, située en plein pays Bété, où une présence ancienne<sup>18</sup> de communautés originaires de la région d'Odienné est attestée, à son tour, prit part aux célébrations du *Mawlid* à Kéлинджан. De cette localité, l'aire d'extension du mouvement des lecteurs du *Dalâ'il al-Khayrât* s'est agrandie au fil des années (voir

carte), allant même au-delà des frontières<sup>19</sup> du pays.

Cette dynamique d'expansion, résultat de l'écho des bienfaits supposés de la baraka du cheikh et du marketing fait autour du voyage sur cette terre « sainte », a suscité la mise en place de mécanismes pour la gestion des activités. L'Association *Dalâ'il al-Khayrât*, créée avant la fin de la décennie 2000, a été à l'avant-garde de ce projet. Mais, sans réelle synergie d'actions entre ses membres, elle finit par donner le jour à l'Union des Talibés de Matié Boiké Samassi (UTMBS). Née en 2013 et conduite par Issa Diaby, cette structure est la coordinatrice des activités des sections<sup>20</sup>, des tournées du cheikh et du *Mawlid* à Kéлинджан. Elle est composée de deux principaux organes dont l'un consultatif, où siègent les responsables des sections, et l'autre exécutif, abritant les commissions techniques, en contact permanent avec un réseau de transporteurs.

<sup>18</sup>Lemassou Fofana (2007) indique la présence de ressortissants de Samatiguila et Tiémé à Daloa entre 1902 et 1905.

<sup>19</sup>Ces célébrations du *Mawlid* ont déjà enregistré la participation de personnes venues de la Guinée, du Mali, du Nigéria et de la Sierra Leone.

<sup>20</sup>Les sections sont des représentations de l'UTMBS des villes et villages du pays.



L'un des atouts majeurs de l'organisation de ces festivités sur cette ancienne terre agricole est le soutien constant de personnes en majorité originaires du Nord et exerçant dans le domaine des transports terrestres. En effet, le commerce, exercice dans lequel ces nordistes sont passés experts, a fait chemin avec le métier du transport. Et, en Côte d'Ivoire, il ne serait pas exagéré, malgré l'absence de données statistiques, de soutenir qu'ils sont les plus présents dans ce secteur d'activités. Leur appui à l'initiative du cheikh se situe à la deuxième édition du projet en 1997, avec la participation d'une délégation de douze talibés partie d'Abidjan au frais de la compagnie de transport UTD (Union des Transporteurs de Divo). Avec la disparition de cette compagnie à la fin de la décennie 1990, le Groupement des Transporteurs de l'Indenié (GTI) prit le relais. Conduit par un ancien actionnaire de l'UTD, Mossanifo Samassi<sup>21</sup>, cousin du cheikh, cette compagnie assure, en plus d'Abidjan, le voyage vers Kéлиндjan des talibés en provenance d'Anyama, Bouaké, Divo et Gagnoa. Le nombre de localités de départ ayant évolué, elle est aidée dans cette tâche par la société de Transport Sylla et Frère (TSF) – en charge des pèlerins de Daloa et d'Issia – et des compagnies anonymes organisées en convois.

Ce mouvement occasionnel de populations en direction de la région d'Odienné, pour les célébrations de la naissance du Messenger de l'islam aux côtés du cheikh Matié Boiké Samassi, présente désormais un intérêt particulier aux yeux des cadres et entrepreneurs politiques.

### **Le *Mawlid* : espace de rencontre entre pouvoirs politique et religieux**

Le *Mawlid* est une manifestation religieuse bénéficiant d'un côté social fortement ancré dans la tradition des sociétés Mandé Malinké, connues comme foncièrement commerçantes. Il constitue une occasion de retour au *faso*<sup>22</sup> et un cadre de socialisation de personnes en migration de travail. La région d'Odienné, en question dans cette étude, est l'une des plus sous-développées du pays et longtemps en proie à un problème démographique.

<sup>21</sup>Entretien réalisé avec Mossanifo Samassi, le 7 mars 2014 à Adjamé (Abidjan).

<sup>22</sup>L'expression *faso* [en langue Malinké] désigne la terre des ancêtres.

Cette situation, due en partie au conflit politico-militaire<sup>23</sup> de septembre 2002, trouve son origine dans les bouleversements sociopolitiques intervenus entre la fin du XIX<sup>ème</sup> et le début du XX<sup>ème</sup> siècle. En effet, une succession d'évènements, notamment l'opposition sanglante de Samori Touré à l'entreprise coloniale, la libération des esclaves, les épidémies (grippe, lèpre, variole, etc.) et l'ouverture des voies commerciales par l'administration coloniale en direction du Sud, a conduit au déclin démographique des zones septentrionales. Ainsi, on notait dans le seul cercle de Korhogo, 500 personnes recrutées en moyenne par an pour les besoins des autorités publiques. Selon le recensement de 1926 (Kipré, 1987) :

« (...) près de 20 000 personnes originaires des subdivisions de Séguéla, Mankono, Odienné et Touba, soit environ 10% de la population totale de ces circonscriptions ont quitté leurs villages pour s'installer dans d'autres cercles de la colonie. »

Avec les projets de réalisation d'infrastructures de développement, le besoin de la main d'œuvre pour les grandes plantations et l'animation des routes commerciales pour l'écoulement des produits occidentaux – véhicule de la civilisation de la puissance coloniale –, le flux de migrants en provenance du Nord ne connut pas de baisse d'intensité (Tokpa, 2006 ; Cissé, 2013). Le démantèlement de la Haute Volta<sup>24</sup>, en 1932, juste une décennie après la création de cette colonie, partagée entre les territoires de la Côte d'Ivoire, du Niger et du Soudan français, était une réponse à ce souci. Commencèrent ainsi à apparaître, au Centre et dans les zones forestières de la colonie, les premiers quartiers dioulas, connus souvent sous les appellations de *Dioulabougou*, *Koko*, *Odiennékourani*, etc. symbolisant un départ nouveau de communautés bâties en dehors de ses terres d'origines.

<sup>23</sup>Un conflit militaro-politique s'est déclenché dans la nuit du 18 au 19 septembre 2002. Il a conduit à la partition en deux du pays entre le Nord [aux mains des forces rebelles] et le Sud [sous contrôle du gouvernement]. Cette situation dura près d'une décennie et a pris fin avec la crise post-électorale de 2011 qui a vu l'arrivée d'Alassane Ouattara au pouvoir.

<sup>24</sup>La colonie de la Haute Volta, établie le 1<sup>er</sup> mars 1919, est l'actuel Burkina Faso. Elle fut restituée en 1947, après son démantèlement en 1932.



Ces mouvements de masse Nord-Sud ne sont, cependant, pas des cas isolés et l'apanage de communautés rompues aux activités commerciales. La position de la boucle du binôme café-cacao, produits dont la Côte d'Ivoire est un exportateur mondial important, a provoqué des déplacements de populations. C'est le cas des Baoulé, peuple animiste plus enclin au christianisme qu'à l'islam, qui, aux migrations saisonnières entre 1920 et 1930, ont préféré, pour des raisons socio-économiques (impôts, dotes, etc.), la création de plantations en s'installant à leur propre compte sur un espace s'étendant de l'air culturel du peuple Agny (Sud-Est) au pays Bété et Krou (Sud-Ouest). De ces installations, de nouveaux groupements Baoulé firent constitués ; mais les liens, avec leur terre d'origine au Centre, sont restés maintenus (Pierre et Mona, 1968).

La période de décembre à février, décalée à celle de mars-avril, marquant la fin des travaux champêtres, constitue les occasions annuelles du retour en famille de ces migrants. Celle-ci, correspondant avec la célébration de la Pâque, fête chrétienne, a pris le nom de « *Paquinou* » [ou « pendant la Pâques » en langue Baoulé] (Konan, 2009). Ces instants de rencontres et de réjouissances, devenus une tradition de ce peuple Akan à l'heure où l'Etat, sous le poids des décennies de crises, éprouve du mal à remplir ses fonctions régaliennes, ont été mis au service de la réflexion pour promouvoir les actions de développement<sup>25</sup> de cette région du Centre. Les Mandé Malinké, ayant précédé les Baoulé dans l'entreprise migratoire en direction du Sud, ne seront pas absents de ce mouvement de retour au faso.

A l'instar de la *Paquinou*, le *Mawlid* est l'évènement de l'année choisi pour le retour au faso de générations de migrants issus du Nord du pays. Il est, à la fois, un moment de retrouvailles de personnes séparées pour des questions de différends, de recherche de bien-être social, (...) et des opportunités de captation de baraka. Ce mouvement, moins important et organisé individuellement au départ, connaît avec la présence d'un appât, la figure de proue Matié Boiké Samassi

à Kéлиндjan, un essor fulgurant. Cette mobilisation des ressortissants d'Odienné, ajoutés aux talibés de l'UTMBS et visiteurs anonymes, sur une durée de douze jours partagés entre lecture du *Dalâ'il al-Khayrât*, invocations, prêches, offrandes et surtout cérémonie de clôture avec des plages d'allocutions de personnalités, a offert aux cadres et hommes politiques de la région des espaces d'échanges avec les populations.

L'implication de ces hommes politiques dans l'organisation de cet évènement se situe en 2013. Ce qui correspond à la dix-septième édition de la commémoration de l'anniversaire du Prophète. Cet intérêt soudain pour ces activités périodiques est justifié, selon ces nouveaux venus, par une volonté d'aider l'islam, en faisant du village de Matié Boiké Samassi une cité à l'image de Touba (Sénégal). Ce discours de politiques, dans un environnement où l'organisation du *Mawlid* a toujours reposé sur l'aide des talibés et des femmes réunis au sein de l'UTMBS et de personnes de bonne volonté exerçant en majorité dans le secteur informel, a été bien accueilli. Mais en réalité, au vu des actions menées, il n'est pas moins motivé par l'idée soutenue par Richard Banégas et Jean-Pierre Warnier (2001) :

« *Sur le plan politique, le retour à la terre des ancêtres découle, bien entendu, de la nécessité, pour tout candidat, de se construire un fief électoral, de "travailler" sa circonscription.* »

D'Abidjan, capitale économique et siège du pouvoir politique, des cadres et des hommes politiques, en concertation avec l'UTMBS, se réunirent, sous la conduite du ministre Gaoussou Touré<sup>26</sup>, pour la première fois en 2012, à l'hôtel du district dans la commune du Plateau, pour sonner la mobilisation des ressortissants de cette partie du pays. Cette présence d'un membre du gouvernement a donné une impulsion et plus de visibilité, sur le plan médiatique<sup>27</sup>, à l'organisation de cet évènement,

<sup>26</sup>Gaoussou Touré est ministre des transports et député d'Odienné. A ces titres, il est le responsable de la coordination des cadres de la région.

<sup>27</sup>Ces célébrations, après avoir été annoncées sur les antennes de la télévision nationale (RTI1), ont enregistré la participation de ce média d'Etat ainsi que celle de la radio nationale islamique *Al-Bayane* et des organes de presse privée, notamment *Islam info*, *Nord-Sud*, *L'Inter*, *Le Patriote* et *L'Expression*. Elles ont été diffusées au grand public au cours de l'émission télévisée *Allah*

<sup>25</sup>Ces rencontres festives ont permis de doter des villages en mutuelle de développement. A Akanzakro, un village à proximité de Bouaké où nous étions en avril 2014, les cadres ont fait don de matériels d'équipements sanitaires à la case de santé de cette localité.



désormais étendu à la région du Kabadougou et baptisé « *Méga Mawlid* ». Cela conduisit à des changements importants. En effet, pour sa place de chef-lieu de région, Odienné a été désigné comme le lieu de l'apothéose. Mais au village de Kéлиндjan a été associé Dabadougou, bourgade sur l'axe Odienné-Boundiali, où réside un autre guide religieux du nom d'Ousmane Doumbia<sup>28</sup>.

Ces festivités, ainsi largement suivies et jetées sous le feu des projecteurs, offrent un espace de compétition aux élus locaux et entrepreneurs politiques dans leur quête de légitimité à travers la recherche de satisfaction des besoins communautaires formulés par les autorités religieuses. Chacun d'eux, avec ses atouts – moyens financiers, carnet d'adresses, etc. – joue la carte de la séduction. Ce jeu de pouvoir, à la fin de l'année 2014, s'est traduit sur le terrain par de nombreuses réalisations de projets : connexion de villages au réseau électrique [estimée à un montant de 712 millions de Francs CFA (soit 1,117 millions d'euros)<sup>29</sup>], la réparation et construction de pompes hydrauliques villageoises, le nettoyage et la réparation de voies publiques, l'installation de panneaux tricolores [une première à Odienné] et la réhabilitation de la grande mosquée d'Odienné.

Ce rassemblement populaire dans l'un des fiefs électoraux du parti au pouvoir constitue également une tribune pour galvaniser les militants. Cette tâche est laissée aux soins du ministre Gaoussou Touré, président du comité d'organisation de la manifestation. Ce dernier, pour s'attirer le soutien des populations, ne manque pas d'imagination. A l'édition 2014, il s'est fait accompagner par des ambassadeurs de l'Algérie et du Maroc<sup>30</sup>. En

2015, ce fut au tour des proches du Président de la République, notamment son directeur de cabinet adjoint et l'une de ses sœurs cadettes, d'être invités. Si le choix des ambassadeurs répondait à un souci de médiatisation et d'internationalisation de l'organisation du *Mawlid* sur le modèle du grand *Magal* sénégalais, le choix des proches d'Alassane Ouattara, alors en course pour un second mandat présidentiel, ne semblait pas moins en rapport avec les échéances électorales d'octobre 2015 ; comme en témoignent ses allocutions, au contenu partagé entre louanges du Président et promesses, adressées à une foule en attente de la captation des bénédictions finales du cheikh Matié Boiké Samassi.

## Conclusion

La célébration du *Mawlid* ou de l'anniversaire de la naissance de Muhammad connaît une mutation ces dernières années en Côte d'Ivoire. Désormais un moyen de mesure de la capacité de mobilisation de personnalités religieuses, elle est porteuse de réformes dans la pratique religieuse et propulseur de dynamique de développement des régions, anciens bastions de l'islam. Ces festivités sont l'occasion du retour sur la terre des ancêtres de migrants Mandé Malinké, après leur ruée vers le Centre et le Sud forestier favorisée par l'administration coloniale au début du XX<sup>ème</sup> siècle ainsi que par le besoin de bien-être.

Ces rencontres occasionnelles, peu importantes au départ, ont atteint une proportion considérable avec l'initiative de Matié Boiké Samassi, un soufi installé sur les terres agricoles de son défunt père, érigées en village connu sous le nom de Kéлиндjan. Ce « Saint homme », pour les mérites de sa *baraka*, attire vers ce village et la région d'Odienné de nombreux talibés et visiteurs parmi lesquels on compte des cadres et personnalités de la sphère politique.

L'implication de ces derniers à cette entreprise religieuse a sorti l'organisation du *Mawlid* de son cadre traditionnel en la transformant en un espace d'échanges entre pouvoirs politique et religieux sur des questions relevant du domaine séculier. Cette région qui revient d'une décennie d'occupation – sous l'autorité des mouvements rebelles – au cours

*Akbar* du 20 février 2014, mise en ligne sur YouTube (<https://www.youtube.com/watch?v=B26uMFQYpdK>).

<sup>28</sup>Ousmane Doumbia ou Ladji Daba – le nom sous lequel il est connu – est un membre de l'UTMBS. C'est un ancien élève de Kéлиндjan d'où il partit, à la fin de ses études, pour Dabadougou, son village. Installé à son propre compte, comme guide spirituel, il y célèbre le *Mawlid* sur le mode d'organisation de son cheikh Matié Boiké Samassi. Ses célébrations de l'anniversaire de la naissance de Muhammad étaient à leur septième édition en 2015.

<sup>29</sup>Ce chiffre a été donné par le responsable du Conseil général de la région d'Odienné, sur les antennes de la RTI1 (Radiotélévision Ivoirienne), au journal télévisé de 13h, le 30 décembre 2014.

<sup>30</sup>Ce sont MM. Boumediene Guenad et Mustafa Gebari,

ambassadeurs respectivement de l'Algérie et du Maroc.



de laquelle les capacités d'accès aux services publics (administration, école, centre de santé, etc.) ont été fortement réduites, voit à travers ces festivités des opportunités de construction d'infrastructures de développement et des liens entre ses fils que le jeu politique national avait réussi à diviser.

Cet élan de solidarité en faveur du développement, construit autour de l'islam, à travers le *Mawlid*, qui n'a pas moins des visées politiques, surtout dans le contexte d'échéances électorales, a eu des échos favorables dans d'autres régions du Nord, notamment dans le Bafing (Nord-Ouest), le Bounkani et le Zanzan (Nord-Est). Des rassemblements de masses de ce type y ont désormais lieu à cette période. Quant à la région du Worodougou (Mankono et Séguéla), elle n'est pas absente de ce projet. Le rendez-vous entre politiques et religieux y a été fixé à la date officielle de la nuit du *Qadr*<sup>31</sup>, c'est-à-dire le 27<sup>ème</sup> jour du mois de Ramadan.

#### Références

- Banégas Richard et Warnier Jean-Pierre, « Nouvelles figures de la réussite et du pouvoir », in *Politique africaine*, n°82, 2001.
- Bava Sophie, « De la baraka aux affaires : La captation de ressources religieuses comme initiatrices de nouvelles routes migratoires », in *Ville-Ecole-Intégration Enjeux*, n°31, 2002.
- Binaté Issouf, *Histoire de l'enseignement islamique en Côte d'Ivoire : Dynamique d'évolution d'une éducation communautaire (fin XX<sup>ème</sup> siècle – 2005)*, Thèse de doctorat unique, Université Félix Houphouët Boigny (Côte d'Ivoire), 2012.
- Boubrik Rahal, « Quand les saints font les villages, stratégie d'autonomie religieuse et sociale d'un homme de religion : At-turād W. Abbās (m. 1947) », in *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, n°14-15, 2001.
- Brenner Louis, *Réflexion sur le savoir islamique en Afrique de l'ouest*, Bordeaux, CEAN, 1985.
- Cissé Chikouna, *Migration et mise en valeur de la Basse Côte d'Ivoire (1920-1960)*, Paris, Harmattan, 2013.
- Diop Babacar, *Dynamique des représentations des causes de la maladie et des représentations de la médecine traditionnelle dans la ville de Mbacké au Sénégal*, Thèse de doctorat unique, Université Gaston Berger de Saint-Louis (Sénégal), 2014.
- Etienne Pierre et Mona, « L'émigration Baoulé actuelle », in *Cahiers d'Outre-Mer*, n°82, 1968.
- Fofana Lemassou, *Côte d'Ivoire, Islam et Société : Contribution des musulmans à l'édification de la nation ivoirienne (X<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup>*

*siècle)*, Abidjan, CERAP, 2007.

Holder Gilles, « Les Ançars de la République : La Bay'a au prisme de la laïcité malienne », in Holder Gilles et Sow Moussa (éd.), *L'Afrique des laïcités : Etat, religion et pouvoirs au sud du Sahara*, Alger, Editions Tombouctou – IRD, 2014.

Kaag Mayke, « Transnational Islamic NGOs in Chad: Islamic solidarity in the age of neoliberalism », in *Africa Today*, vol. 54, n° 3, 2008.

Kaba Lansiné, « The politics of quranic education among muslim traders in the western Sudan : The subbanu experience », in *Canadian Journal of African Studies*, vol.10 (3), 1976.

Kipré Pierre (dir), *Memorial de la Côte d'Ivoire (tome 2): La Côte d'Ivoire colonial*, Abidjan, AMI, 1987.

Konan K. Paul, « Etude morphosyntaxique de l'expression « paqui » « nou » ou « paquinou » dans les propos de locuteurs ivoiriens », in *Revue électronique internationale de sciences du langage*, n°11, 2009.

LeBlanc M. Nathalie et Binaté Issouf, « Islamic education in Côte d'Ivoire », in *Oxford Islamic Study Online*, 2012.

Launay Robert, « Des infidèles d'un autre type : Les réponses au pouvoir colonial dans une communauté musulmane de Côte d'Ivoire », in David Robinson et Jean Louis Triaud (éd.), *Le temps des marabouts : Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française (1880 – 1960)*, Paris, Karthala, 1997.

Marty Paul, *Étude sur l'Islam en Côte d'Ivoire*, Paris, Ernest Leroux, 1922.

Miran Marie, « Le wahhabisme à Abidjan : Dynamique contemporaine d'un islam réformiste en Côte d'Ivoire contemporaine (1960-1996) », in *Islam et Société au Sud du Sahara*, n°12, 1998.

Miran Marie, *Histoire, islam et modernité en Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala, 2006.

Savadogo B. Mathias, « L'intervention des associations musulmanes dans le champ politique en Côte d'Ivoire depuis 1990 », in Gomez-Perez Muriel (dir), *L'Islam politique au Sud du Sahara : Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005.

Schulze Reinhard, 1993, « La da'wa saoudienne en Afrique de l'Ouest », in OTAYEK René (dir.), *Le radicalisme islamique au sud du Sahara : Da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Karthala – MSHA, 1993.

Soares F. Benjamin, « “Rasta” Sufis and muslim youth culture in Mali », in Herrera Linda et Bayat Asef (éd.), *Being young and muslim : New cultural politics in the Global South and North*, Oxford University Press, 2010.

Tokpa L. Jacques, *Côte d'Ivoire: L'immigration des Voltaïques (1919-1960)*, Abidjan, Cerap, 2006.

Triaud Jean-Louis, « Le mouvement réformiste en Afrique de l'Ouest dans les années 1950 », in *Mémoire de la CEERMA*, Paris, 1979.

Triaud Jean-Louis, « Deux bibliothèques arabo islamiques en Côte d'Ivoire au début du XX<sup>ème</sup> siècle », in Christian Müller et Muriel Roiland-Rouabah (dir.), *Les non-dits du nom. Onomastique et documents en terres d'islam*, Beyrouth, Presses de l'Ifpo, 2013.

Wilks Ivor, *The transmission of Islamic Learning in the Western Sudan*, in Goody Jack (éd.), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge University Press, 1968.

<sup>31</sup>On l'appelle aussi la nuit du destin [ou *Kouroubi* en langue Malinké]. C'est une occasion de prières à laquelle participent les autorités publiques. En 2014, s'est tenue, à Séguéla, la première édition des cérémonies de la nuit du *Qadr* qui a réuni religieux et politiques sur le même espace.



## **Festivitäten anlässlich des Mawlid in der Elfenbeinküste: Neue religiöse Dynamik und politische Fragen (Issouf Binaté)**

Seit einigen Jahren lässt sich in Westafrika, und so auch in der Elfenbeinküste, ein Erstarren muslimisch-religiöser Praktiken beobachten, welche klar auch politisch genutzt werden. Dabei treffen und mischen sich die Bedürfnisse religiöser Würdenträger, welche vorrangig das (auch spirituelle) Gemeinwohl erstreben, mit dem Wunsch politischer Persönlichkeiten, Legitimität und Anhängerschaften für sich zu gewinnen. Das jährlich in Kéлиндjan, einem Dorf im Norden der Elfenbeinküste, gefeierte Fest *Mawlid* (von arab. Geburt) zu Ehren der Geburt des Propheten Muhammad, gehört in diese Entwicklung. Es war der Sufischeich Matié Boiké Samassi aus der Qadiriya-Bruderschaft, der aus einer religiös bereits sehr angesehenen Familie stammte, welcher Kéлиндjan überhaupt erst aufgebaut und 1996 dieses Fest initiiert hatte. Mittlerweile zieht es Tausende von Pilgern an und eine Ende der Dynamik ist nicht absehbar. – Zumal es seit 2013 medial deutlich sichtbarer geworden ist, als angekündigt wurde, ein zweites Touba nach Vorbild des Muridenzentrums im Senegal schaffen zu wollen. Das Fest reiht sich damit zugleich in die Entwicklung der 1990iger Jahre ein, die nach der Abschaffung des Ein-Parteien-Systems durch eine allgemein stärkere Präsenz religiöser Aktivitäten und neue Sichtbarkeit der Sufi-Bruderschaften geprägt ist.

Vor allem die zahlreichen Arbeitsmigranten aus dem Norden (d.h. die im Süden und der Mitte des Landes arbeiten) nützen das Fest, um an ihren Herkunftsort zurückzukehren und aus der ganzen Elfenbeinküste reisen mittlerweile Anhänger des Scheichs in der Hoffnung auf seine *baraka* nach Kéлиндjan. Das immerhin 12-tägige Fest, an dem aus religiösen Büchern (z.B. *Dalā'il al-ḥayrāt*) gelesen wird und verschiedene muslimische wie auch synkretistische Zeremoniale gepflegt werden, hat aber auch politische Relevanz. Denn besonders die abschliessenden Reden geben Politikern die Gelegenheit, gerade im Vorfeld von Wahlen, um die Gunst ihrer Wählerschaft zu buhlen. Dabei übertreffen sie sich gegenseitig in der tatkräftigen Finanzierung der Infrastruktur von Kéлиндjan (Elektrizität, Instandsetzung von Pumpen, Strassen, Moscheen, Beschilderung etc.) und seiner Umgebung, während sie verkünden, damit vorrangig dem Islam dienen zu wollen.



# Boko Haram et l'application de la doctrine wahhabite

*Abdoul Aziz Gaye. Après une licence en langue arabe de l'Université de Médine, Arabie Saoudite, Abdoul Aziz Gaye a obtenu un diplôme supérieur d'enseignant de la langue arabe aux non-arabophones de l'Université de King Saud, Arabie Saoudite. Il a ensuite étudié à Genève, où il a obtenu d'abord une licence en langue, littérature et civilisation arabes, puis un Master en langue, littérature et civilisation arabes, enfin le titre de docteur ès Lettres en langue, littérature et civilisation arabes, de l'Université de Genève, Suisse, avec une thèse sur le wahhabisme. Il vit actuellement au Canada où il poursuit ses recherches et continue à enseigner.*

Le présent article propose une nouvelle analyse de la problématique du mouvement extrémiste nigérian<sup>1</sup>, Boko Haram. Les recherches faites sur ce mouvement se basent souvent sur son nom populaire Boko Haram (signifiant « L'éducation occidentale est illicite »), en le décrivant comme un mouvement fondé par de jeunes arabophones qui protestèrent contre leur mise à l'écart par le gouvernement nigérian au profit de l'élite anglophone. Puis, ils recoururent à l'usage de la violence armée après l'exécution de leur leader, Mohammad Youssouf, par les forces de l'ordre nigérianes en 2009. Cette analyse nous paraît simpliste puisqu'elle exclut la dimension idéologique qui détermine les différentes appellations et les actes de ce mouvement. C'est la raison pour laquelle nous nous focalisons ici sur l'étymologie et le soubassement idéologique de l'appellation Boko Haram, ainsi que sur les différentes étapes entamées par le fondateur de ce mouvement pour appliquer la doctrine wahhabite.

## Boko Haram

L'appellation Boko Haram n'a jamais été réclamée par les membres de ce mouvement. Ce nom leur est attribué par la population et surtout les médias nigériens à cause du rejet de son fondateur du système éducatif occidental implanté au Nord du Nigéria. Le nom Boko Haram est composé de deux mots d'origine étrangère, *boko* et *haram*. Le *Boko*, qui signifie en langue nigérienne Haoussa l'éducation occidentale, est dérivé du mot anglais *book* (livre). Ce mot est entré dans le lexique Haoussa au 19<sup>ème</sup> siècle avec l'arrivée des Britanniques et leur système

éducatif au nord du Nigéria. Le mot *Boko* est souvent utilisé avec le mot *illimi*, dérivé du mot arabe 'ilm qui signifie le savoir ou la science. L'expression *illimi boko* signifie littéralement en langue Haoussa le savoir enseigné dans les manuels occidentaux (l'éducation occidentale). Les Haoussas utilisaient cette expression pour la distinguer de l'expression *illimi islamiyya* (éducation islamique), très répandue au nord du Nigéria<sup>2</sup>. Quant au mot *haram*, il s'agit d'un mot arabe qui signifie illicite. Donc, Boko Haram veut dire que l'éducation occidentale est illicite. Cette idée est émise par Mohammad Youssouf (1970-2009). Pour lui, les Britanniques ont introduit le *boko* au nord du Nigéria pour combattre l'islam. Par conséquent, les Nigériens qui étudient dans le système éducatif officiel commettent un péché<sup>3</sup>.

Nous devons souligner que M. Youssouf a adopté cette position négative envers l'éducation occidentale sous influence wahhabite. Pour argumenter son rejet du boko, il se référerait toujours au livre : « *Al-madâris al-'alamiyya al-ajnabiyya al-isti'mâriyya : târîkhuhâ wa makhâtîruhâ* » (Les écoles étrangères internationales coloniales : leur histoire et leurs dangers)<sup>4</sup>. Cet ouvrage, d'environ 80 pages, fut écrit par Bakr Abû Zayd, un cheikh wahhabite saoudien (1944-2008). L'auteur y utilise un style dur contre l'implantation du système éducatif occidental dans

<sup>2</sup>A cette époque, l'enseignement islamique était répandu seulement au Nord du Nigéria où vit la majeure partie des musulmans. Cf. Jacob Zenn, Atta Barkindo & Nicolas A. Heras, "The Ideological Evolution of Boko Haram in Nigeria: Merging Local Salafism and International Jihadism, *Rusi Journal*, August/September 2013, vol. 158, n° 4, p. 48.

<sup>3</sup>*Ibid.*

<sup>4</sup>Loimeier Roman, "Boko Haram: The Development of a Militant Religious Movement in Nigeria", in *Africa Spectrum*, 47, 2-3, 137-155, p. 149.

<sup>1</sup>Il faut ne pas confondre *nigérian* et *nigérien*. *Nigérian* pour Nigéria (pays anglophone, objet de notre article). *Nigérien* pour Niger (pays francophone, voisin du Nigéria).



les pays musulmans. Selon Abû Zayd, les ennemis de Dieu (les Occidentaux) ont introduit ces écoles pour coloniser intellectuellement les musulmans. Cette colonisation intellectuelle, d'après lui, est pire que l'occupation par les armes, puisqu'elle vise à éloigner les musulmans de leur religion en leur faisant adopter la pensée et la culture occidentales<sup>5</sup>, ce qui est contraire au principe wahhabite qui voudrait que les musulmans s'allient avec leurs coreligionnaires et rejettent les non-musulmans<sup>6</sup>. Il ajoute que ces établissements scolaires et universitaires non seulement sèment la discorde entre les Musulmans formés à l'école islamique et ceux qui sont formés à l'école occidentale<sup>7</sup> mais favorisent également l'apostasie de l'islam<sup>8</sup>. Abû Zayd conclut que ces écoles constituent la tanière<sup>9</sup> des ennemis de l'islam<sup>10</sup>. Par conséquent, il est illicite, *harâm*, de les ouvrir dans les pays musulmans. Il est également interdit aux musulmans d'y travailler ou d'y inscrire leurs enfants<sup>11</sup>.

Par ailleurs, le fondateur de Boko Haram a véhiculé ces mêmes idées en considérant les programmes scolaires et universitaires nigériens comme illicites et en accusant ceux qui les étudient ou les enseignent de commettre un péché<sup>12</sup>. Cependant, Muhammad Youssouf n'avait pas préconisé l'usage de la violence armée contre ces derniers puisqu'il était encore dans l'étape préliminaire de l'application de la doctrine wahhabite, comme nous le verrons ci-dessous.

## Boko Haram et le wahhabisme

Bien que le fondateur de Boko Haram soit influencé par le cheikh wahhabite Bakr Abû Zayd dans son rejet de l'éducation occidentale, cela ne suffit pas pour lier son mouvement au wahhabisme, puisque le rejet du système éducatif occidental ne constitue ni l'essence du wahhabisme, ni la base de l'idéologie de Boko Haram. Pour comprendre les

liens doctrinaux qui existent entre le wahhabisme et Boko Haram nous devons nous référer au parcours idéologique de son fondateur et à l'appellation officielle de son mouvement.

Comme nous l'avons mentionné plus haut, le nom Boko Haram a été attribué à ce mouvement par la population et les médias nigériens à cause de son rejet de l'éducation occidentale. Mieux encore, certains membres de ce mouvement récusent même cette appellation et précisent que le vrai nom de leur mouvement est *Jamâ'at ahl as-sunna li-d-da'wa wa-l-jihâd*<sup>13</sup> (Le groupe sunnite pour la prédication et le jihad<sup>14</sup>). Ce nom a été choisi par plusieurs mouvements wahhabites contemporains. Cette appellation, qui se réclame de la Sunna (la tradition prophétique) et prône la prédication et le jihad, signifie que ce sont eux seuls qui suivent les enseignements du Prophète et que la majorité des musulmans sont égarés et en train d'associer Dieu avec de fausses divinités, d'où la nécessité de faire la prédication pour l'unicité de Dieu, *at-tawhîd*, et le jihad pour obliger ces faux croyants à adorer Allah exclusivement. Cette vision constitue l'essence de la doctrine wahhabite<sup>15</sup>. En outre, Boko Haram se considère être la seule faction sauvée, *al-firqa an-nâjiya*<sup>16</sup>, c'est-à-dire, la minorité musulmane qui seule ira au Paradis et qui a le devoir de faire la prédication et le jihad pour amener les gens vers le Dieu Unique. Par ailleurs, il est indispensable dans la doctrine wahhabite de commencer par l'étape de la prédication aux fondements wahhabites au sein de la société musulmane égarée avant de recourir à l'étape de l'usage de la violence armée<sup>17</sup>. Cependant, il y a une étape intermédiaire entre la prédication et le

<sup>13</sup>Mike Smith, *Boko Haram: Inside Nigeria's Unholy War*, I.B. Tauris & Co.Ltd, London, 2015, p. 12.

<sup>14</sup>Comme nous le verrons ci-dessous, ce mouvement a choisi cette appellation dans la dernière phase de l'application de sa doctrine wahhabite.

<sup>15</sup>Ibn 'Abd al-Wahhâb, M., "Kitâb al-'aqâ'id" in *Ad-durar as-sunniyya fi al-ağwiba an-nağdiyya*, VI<sup>ème</sup> édit., Médine, 1996, vol. I, p. 102-104.

<sup>16</sup>Ahmad Murtada, *Jamâ'at bôkû harâm*, <http://muslimconditions.com>.

<sup>17</sup>Ibn 'Abd al-Wahhâb, M., *Mu'allafât as-Şayh al-imâm Muḥammad b. 'Abd al-Wahhâb*, Riyad, Université de l'imam Muḥammad b. Sa'ûd, 1400 H, vol. VII, s.d., (ar-Rasâ'il as-Şahsiyya, lettre n°19), p. 125-127.

<sup>5</sup>Bakr Abû Zayd, *Al-madâris al-'alamiyya al-ağnabiyya al-isti'mâriyya : târîḥuhâ wa-maḥâṭîrühâ*, Le Caire, 2006, p. 3.

<sup>6</sup>*Ibid.*, p. 41.

<sup>7</sup>*Ibid.* p. 75.

<sup>8</sup>*Ibid.*, p. 74.

<sup>9</sup>Tanière = (Raubtier-) Höhle, Nest

<sup>10</sup>*Ibid.*, p. 75

<sup>11</sup>*Ibid.*, p74-76.

<sup>12</sup>Ahmad Murtada, *Jamâ'at bôkû harâm : naş'atuhâ wa-mabâdi'uhâ wa-a'mâlühâ fi nayğiriâ*, <http://muslimconditions.com>.





jihad, à savoir l'étape de l'exil, *al-hijra*<sup>18</sup>. Cette étape consiste à se préparer pour le jihad. Elle est souvent courte et non obligatoire dans la doctrine wahhabite, mais le fondateur de Boko Haram a suivi ces trois étapes.

### La phase de la prédication

L'étape de la prédication est la phase préliminaire de l'application de la doctrine wahhabite. Elle est caractérisée par la dénonciation de certaines pratiques religieuses et populaires en les considérant comme illicites *harâm*, blâmables *bid'a*, polythéistes *shirk*, sans recourir à la violence armée. Muhammad Youssouf a entamé cette étape avant même la création de son mouvement. Il militait dans le mouvement wahhabite nigérian « *Izâlat al-bida' wa-iqâmat as-sunna* » (L'éradication des innovations blâmables et l'établissement de la Sunna), créé en 1978. M. Youssouf était un des leaders de ce mouvement dans les Etats de Yobé et de Borno<sup>19</sup>. Le leader spirituel du mouvement Izâla était le prédicateur cheikh Abubakar Gumi (1922-1992), qui, après avoir reçu l'assistance financière de l'Arabie Saoudite, avait commencé à prêcher la doctrine du fondateur du wahhabisme Muhammad b. Abd al-Wahhâb (1703-1792)<sup>20</sup> et à critiquer différents aspects de l'islam soufi majoritaire au Nigéria. Les prêcheurs du mouvement Izâla utilisaient le livre *Kitâb at-tawhîd* (« Livre de l'unicité de Dieu ») du fondateur du wahhabisme comme référence majeure de leur prédication<sup>21</sup>. Ils considéraient les concepts et les pratiques religieuses des musulmans soufis nigériens comme étant des innovations blâmables et ajoutent que même le soufisme est une innovation blâmable puisque qu'il est apparu après la mort du Prophète<sup>22</sup>. Mieux encore, ils se sont basés sur les écrits d'Ibn Abd al-Wahhâb pour accuser tous les musulmans

nigériens qui suivent la voie soufie d'être polythéistes (infidèles) et affirmer que seuls les *Ahl as-Sunna* comme eux sont les vrais Musulmans<sup>23</sup>. Cette attitude a causé plusieurs émeutes entre les membres d'Izâla et les confréries soufies nigériennes, ce qui a affaibli Izâla dans les années 1980<sup>24</sup>. Durant le conflit entre Izâla et les Soufis, le cheikh wahhabite Ja'far Mahmoud Adam (1960-2007), qui a fait ses études en Arabie Saoudite<sup>25</sup>, se sépare d'Izâla et fonde un mouvement dénommé *Ahl as-Sunna*<sup>26</sup>. Muhammad Youssouf, qui était un des étudiants du cheikh Adam à Kano<sup>27</sup>, quitte Izâla, continue sa prédication au sein du nouveau mouvement d'Adam et devient le responsable des jeunes. Entre 1998 et 2003 Youssouf utilise le support de son mentor Adam pour faire la prédication et pour élargir sa popularité non seulement à Maiduguri, la principale ville de l'Etat de Borno, mais aussi aux localités proches de la frontière du Tchad, du Cameroun et Niger où il y avait une forte présence salafiste<sup>28</sup>. Après avoir acquis une forte popularité surtout parmi les jeunes, M. Youssouf se radicalise et commence à développer la doctrine wahhabite avec un excès de zèle<sup>29</sup>. Cela l'a mis en désaccord avec son mentor cheikh Adam. Finalement, M. Youssouf quitte *Ahl as-Sunna* et crée son propre mouvement dénommé *al-Yousoufiyya* (les partisans de Muhammad Youssouf) dans lequel il continue sa prédication<sup>30</sup>. C'est dans cette période de prosélytisme que M. Youssouf a rejeté le système éducatif officiel et tout ce qui en découle<sup>31</sup>.

### La phase de l'exil *hijra*

La période de l'exil commença entre fin 2003 et début 2004 lorsque près de 200 jeunes, y compris

<sup>23</sup>*Ibid.*, p. 499.

<sup>24</sup>*Ibid.*, p. 501.

<sup>25</sup>Abdul Raufu Mustapha & Mukhtar U. Bunza, "Contemporary Islamic Sects & Groups in Northern Nigeria" in *Sects & Social Disorder: Muslim Identities & Conflict in Northern Nigeria*, Boydell & Brewer Inc. Rochester, New York, 2014, p. 68.

<sup>26</sup>Abdul Raufu Mustapha, "Understanding Boko Haram" in *Sects & Social Disorder: Muslim Identities & Conflict in Northern Nigeria*, Boydell & Brewer Inc. Rochester, New York, 2014, p. 148.

<sup>27</sup>Loimeier Roman, "Boko Haram", p. 148.

<sup>28</sup>Abdul Raufu Mustapha, "Understanding Boko Haram", p. 148.

<sup>29</sup>*Ibid.*

<sup>30</sup>*Ibid.*

<sup>31</sup>Jacob Zenn, Atta Barkindo & Nicolas A. Heras, "The Ideological Evolution of Boko Haram", p. 48.

<sup>18</sup>Ben Laden, O., *Tawġihât manhaġiyya* I, <http://www.tawhed.ws/r?i=20c36aap>. Voir également Ibn Saġmân, S., « Kitâb al-ġihâd » in *Ad-durar as-sunniyya fi al-aġwiba an-naġdiyya*, vol. VIII, p. 463.

<sup>19</sup>Ahmad Murtadâ, *Jamâ'at bôkû harâm*, <http://muslimconditions.com>.

<sup>20</sup>O. Kane, "Izâla : The Rise of Muslim Reformism in Northern Nigeria" in M.E. Marty et R.S. Appleby (dir.), *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, p. 492.

<sup>21</sup>*Ibid.*, p. 499.

<sup>22</sup>*Ibid.*, p. 500.



plusieurs partisans de M. Youssouf, décidèrent de s'éloigner de la société en s'exilant dans le village de Kanamma dans l'Etat de Yobe près de la frontière entre le Nigéria et le Niger. Dans cette période d'exil, les *Yousoufiyya* se nomment également *al-Muhâjirîn* (les exilés), et utilisent d'autres appellations telles que *Ahl as-Sunna wa-l-Jamâ'a* (ceux qui suivent la tradition du Prophète et de ses compagnons), et *Les Talibans nigériens*. Cette étape d'exil a été dirigée par Mohammad Ali, un Nigérien radicalisé en Arabie Saoudite<sup>32</sup> et qui aurait fait le jihad en Afghanistan. Entre décembre 2003 et octobre 2004, les exilés ont fait plusieurs attaques meurtrières contre des stations de police et des établissements gouvernementaux dans les Etats de Yobe et de Borno. Suite à ces événements, M. Youssouf s'exile en Arabie Saoudite après avoir été accusé par le gouvernement nigérien d'être responsable de ces attaques<sup>33</sup>. Voulant retourner au Nigéria, M. Youssouf entre en contact avec des officiels nigériens et avec son ex-mentor cheikh Ja'far Mahmoud Adam durant le pèlerinage 2005, en niant son implication dans les événements des exilés de Kanamma et en réaffirmant l'aspect pacifique de ses activités. Après son retour au pays, il continue l'étape de son exil intérieur en construisant dans la ville de Maiduguri un immense complexe dénommé *Markaz Ibn Taymiyya* (complexe d'Ibn Taymiyya<sup>34</sup>) qui inclut entre autres une mosquée, des écoles et des cliniques réservées exclusivement aux membres de sa secte. Dans cette période d'exil, Youssouf intensifia ses activités d'endoctrinement, de recrutement et de radicalisation des membres de sa secte qui venaient parfois de l'étranger<sup>35</sup>.

## La phase du jihad

Cette phase décisive fut déclenchée en 2009 avec la transformation du mouvement *Yousoufiyya* en *Jamâ'at ahl as-Sunna li-d-da'wa wa-l-jihâd* (le

groupe sunnite pour la prédication et le jihad)<sup>36</sup>. Elle fut précipitée par l'accrochage meurtrier entre les partisans de M. Youssouf et les services de l'ordre suite à une procession à moto que les partisans de M. Youssouf voudraient effectuer sans porter de casques. Pour venger une dizaine de ses partisans tués et blessés dans ces affrontements, M. Youssouf déclencha en juin 2009 le jihad contre la police et les chrétiens dans différents Etats du Nigéria. M. Youssouf fut vaincu dans son jihad, son immense complexe rasé et plusieurs centaines de membres de son mouvement tués ou arrêtés. Il fut lui-même arrêté et exécuté le 30 juillet 2009<sup>37</sup>. Après sa mort, son mouvement vit dans la clandestinité et réapparut en juillet 2010 sous le leadership d'Aboubakar Shekau, alias *Dâr at-tawhîd* (la demeure de l'unicité de Dieu). A. Shekau continue le jihad entamé par son prédécesseur contre les forces de l'ordre et les chrétiens nigériens en y incluant l'Occident et les Nigériens qui étudient dans les écoles occidentales<sup>38</sup>. Shekau a revendiqué plusieurs attaques meurtrières contre les établissements secondaires et universitaires qui enseignent le *boko* ainsi que l'attentat kamikaze contre le siège de l'ONU à Abuja, la capitale du pays. Pour donner une dimension internationale à son jihad, Shekau annonce le 7 mars 2015 l'allégeance de son mouvement à l'Etat islamique sous la nouvelle appellation de *wilâyat garb afriqiyâ* (la Province de l'Afrique Occidentale).

<sup>36</sup>Abdul Raufu Mustapha, "Interpreting Islam, Sufi, Salafists, Shi'ites & Islamists in Northern Nigeria" in *Sects & Social Disorder: Muslim Identities & Conflict in Northern Nigeria*, Boydell & Brewer Inc. Rochester, New York, 2014, p. 1.

<sup>37</sup>Abdul Raufu Mustapha, "Understanding Boko Haram", p. 150.

<sup>38</sup>Ces deux cibles sont connues dans la littérature salafiste jihadiste comme l'ennemi lointain (l'Occident non-musulman) et l'ennemi proche (les faux musulmans). Voir Ayman al-Zawâhirî, *al-Ḥasād al-murr : al-lḥwân al-muslimân fî sittin 'âm*, <http://www.tawhed.ws/r?i=2gxseb4t>.

<sup>32</sup>Abdul Raufu Mustapha, "Understanding Boko Haram", p. 148.

<sup>33</sup>*Ibid.*, p. 149.

<sup>34</sup>Ahmad Ibn Taymiyya est la référence majeure des wahhabites. C'est un théologien et juriste salafite très controversé. Il a passé plusieurs années de sa vie en prison. Il est mort en 1328 dans sa cellule à Damas. Voir, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taḳī d-Dīn Aḥmad B. Taymiyya*, Le Caire, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1939, p. 34.

<sup>35</sup>*Ibid.*



## **Boko Haram und die Umsetzung der wahhabitischen Doktrin (Abdoul Aziz Gaye)**

Die aktuell als Boko Haram (wörtlich: „die westliche Erziehung ist verboten“) bezeichnete Gruppe um die Führungsperson des Abu Baker Shekau, die sich mittlerweile (im Zuge einer Internationalisierung der Bewegung) an den Islamischen Staat angeschlossen hat, hat Nigeria viel Aufmerksamkeit beschert. Die Gruppierung hat sich allerdings selbst kaum oder recht spät so bezeichnet. Zwar ist die Ablehnung westlicher Bildung – verbunden mit Kritik an der Privilegierung der englischsprachigen Elite des Landes – charakteristisch für die Gruppe, doch wurzelt sie vor allem in einem Bemühen, das auf die Anwendung der wahhabitischen Doktrin in Nigeria zielt. Zwar lehnt auch die wahhabitische Lehre in der Formulierung des Bakr Abû Zayd (einem wahhabitischen Scheich aus Saudiarabien, 1944-2008) westliche Bildung ab, sieht in ihr gleichsam eine Raubtierhöhle der Feinde des Islams, doch sind für ihn auch der anfängliche Aufruf zum Jihâd, eine Zeit des Exils (Hijra) und schliesslich der Jihâd selbst wesentliche Merkmale einer neuerlichen Propagierung des Monotheismus (Tawhîd). Insofern sich der Boko Haram Gründer Mohammad Jusuf (1970–2009) umfänglich auf diese Lehre bezog, lautete die Eigenbezeichnung der Gruppierung zunächst Jamâ'at ahl as-sunna li-d-da'wa wa-l-jihâd (Gruppierung der Sunniten zur Propagierung des Glaubens und des Jihad). Die Eskalation der Spannungen mit der Regierung führten 2009 zur Erklärung des Jihads und zu gewaltsamen Übergriffen auf Christen und gegen die Polizei, bei denen Jusuf festgenommen wurde und im Polizeigewahrsam verstarb. Den radikalen und gewalttätigen Attacken von Boko Haram hat dies keinen Abbruch getan, wie neben vielen anderen Vorkommnissen ein Angriff auf die UNO in der Hauptstadt Abuja gezeigt hat.

## **Erneute Ankündigung der (verschobenen) Tagung zu: Nagorno Karabakh Conflict – Russia's next Pandora's Box?**

**10. – 11. Februar 2016 in Bern**

Ist der Bergkarabach-Konflikt Russlands nächste Büchse der Pandora? Gibt es Möglichkeiten für eine nachhaltige Konfliktbearbeitung in der Region? Eine interdisziplinäre Tagung zu diesem Thema soll am 29. Oktober in Bern Anlass dazu bieten, näher auf diese und weitere Fragen einzugehen und sie zu diskutieren. Der sogenannte „frozen conflict“ um den Bergkarabach genießt zwar nicht die gleiche Medienaufmerksamkeit wie beispielsweise die Ukraine, doch stellt er eine Herausforderung dar, denn er könnte sich jederzeit wieder in einen heissen Konflikt verwandeln.

Das Institut für Konfliktbearbeitung und Friedensentwicklung (ICP) organisiert deshalb in Zusammenarbeit der Schweizerischen Gesellschaft Mittlerer Osten und Islamische Kulturen (SGMOIK) eine Tagung zu diesem spannenden Thema. Der thematische Schwerpunkt wird dabei im Bereich der internationalen Beziehungen liegen. Dabei soll der Konflikt zwischen Armenien und Aserbaidschan nicht nur regional betrachtet, sondern auch in einen weiteren Kontext gestellt werden, indem die türkisch-russischen Beziehungen und die Rolle der Europäischen Union in dieser Hinsicht untersucht werden. In einem zweiten Schritt soll diskutiert werden, wo ein Prozess der Konfliktbearbeitung und Friedensentwicklung anzusetzen hat, um einen nachhaltigen Frieden in der Region zu fördern. Die Tagung wird am 10. – 11. Februar 2016 in Bern stattfinden.

Weitere Informationen unter: [www.institute-icp.ch](http://www.institute-icp.ch) (Stichwort: South Caucasus Dialogue)



# Trade and Expansion of Islam in West Africa

*Sofiane Bouhdiba holds a degree in Economy from the Institut des Hautes Etudes Commerciales de Carthage, Tunisia and a Ph.D. in Demography. Since 1999 he is a professor for demography in the Human and Social Sciences Faculty of Tunis. His most recent publication has the title: "L'ennemi invisible. Histoire de la mortalité des soldats sur le champ de bataille" (Paris 2015).*

Islam reached sub-Saharan Africa relatively late, centuries after the early territorial conquest of the first Muslim warriors. The first sub-Saharan African town becoming in majority Muslim was Gao, in Mali, around 990. Senegal followed by 1040, then West Mali, Guinea and Ghana, where Soninke people became Muslims by 1076.

The Arab merchants penetrated Sub Saharan Africa crossing both the Sahara and the Indian Ocean; they dominated the Sub Saharan African markets until the appearance of the Portuguese traders in the XV<sup>th</sup> century.

Muslim traders crossed the Sahara into West Africa for trade, and were the ones who introduced Islam in Sub Saharan Africa, all along the Niger River, down to its Delta. The presence of Muslim communities, both Arab and Berbers, linked to the trans-Saharan trade is reported since the XI<sup>th</sup> century by Al-Bakri<sup>1</sup>.

The facility with which Arabs crossed the Sahara was due to their acute sense of orientation<sup>2</sup>, their experience of the desert, but also to the extraordinary physical capacity of both horses and camels<sup>3</sup>. They managed to settle trading outposts in many strategic areas in Africa.

## The Arab Trading Outposts

The most famous African trade routes linked the kingdom of Ghana to major trade centres as Timbuktu (Mali), Tripoli and Tunis. Under the influence of the Muslim merchants and in particular Fulani, Sanhaja and Berber, many African cities have been created as trade centres all along these routes.

The two main functions of such cities were

the *matjar* (commercial fair) and the *matrah* (warehouse). In East Africa, cities located near the sea (Mombassa for example) had also the function of commercial harbours, as Arab traders were able to cross medium distances, navigating from the Arabian peninsula to East Africa.

In a second stage, many trade centres became famous centres of Islamic learning and civilization. Since its foundation by Tuareg as a trading outpost, Timbuktu grew and developed thanks to local and regional trade and started attracting scholars from throughout the Muslim world<sup>4</sup>. After the fall of Songhay<sup>5</sup>, the big West African kingdoms, such as Timbuktu, disappeared progressively.

In the XVIII<sup>th</sup> century, Arab traders contributed to the foundation of coastal trading centres in Eastern Africa, such as Lamu, Malindi, Mombassa, Kilwa<sup>6</sup> and Dar-Es-Salaam. They also settled in the islands of Pemba and Zanzibar, transforming them little by little into major commercial centers.

But the influence of Islam stayed near the shores, and did not spread into the interior lands. In fact, Arabs used to trade with the interior of East Africa through trading partners established in the interior. That was a tripartite trade, as Arab traders used to import clothes and glassware from Arabia and South Asia, exchanging them with gold and ivory brought from the interior by the African intermediaries. There was not a direct contact between the Arabs settled in the trade posts and the interior inhabitants.

This situation changed in the late XVIII<sup>th</sup> and XIX<sup>th</sup> century, when Arabs developed slave trade in the East African region.

<sup>1</sup>Andalusian geographer.

<sup>2</sup>It was of paramount importance for Muslims to know at any time and anywhere the direction of Al-Qibla, so they have developed astronomic skills and were able to navigate in the sea or in the desert by observing the position of the stars.

<sup>3</sup>Thanks to the camel, an Arab caravan can go at around 5km/h during 12 hours per day.

<sup>4</sup>The cosmopolitan population of Timbuktu increased from 10 000 in 1325 to 50 000 in the XVI<sup>th</sup> century.

<sup>5</sup>Songhay Empire ended when Morocco conquered it in 1591.

<sup>6</sup>Tanzania.



## Slave Trade

Arab merchants trading in Eastern Africa became soon very rich, and invested their profits in the acquisition of coconut, sugar and spice plantations all along the shores. They needed men for this extensive agriculture, and the only solution for them was to bring slaves from the interior of the land.

Their traditional trading partners refused to provide them with slaves, as this was contrary to their philosophy and habits. Arab traders then saw themselves obliged to raid for slaves in the interior of the forest, going deeper than ever before inside the country. They also found themselves in the obligation of negotiating directly with the local kings, spreading Islam deeper into the interior of the African Continent.

Let me cite here the remark of Steve Muhlberger: "So if you were a small-time trader, the owner of a single canoe in Zanzibar, or if you were a small-time prince in West Africa, and wanted access to the big time - what was the logical step? Conversion to Islam would make life so much easier"<sup>7</sup>. In fact, little by little, the Arab merchants and slavers became ambassadors of their religion in this part of Africa.

## The Muslim Merchants-Scholars

Contrary to Christianity, there does not exist any sacerdotal class or priesthood in Islam, but it is an obligation for any Muslim to try to convert the polytheists. As there is not a clear separation between clergy and laity, a fervent Muslim, a *sufi* or a *âlim* for example, could be at the same time a merchant.

In fact, most Muslim merchants were fervent men of religion, and they were very active in teaching the precepts of Islam to the African populations they were in contact with. Actually, they were offended by meeting animist people, and felt the mission to converse them. The Koran states that "And who

is better in speech than one who calls to Allah and does righteousness and says, Indeed, I am of the Muslims"<sup>8</sup>.

Arab merchants managed to converse their providers and clients by showing them their way of living and treating the others. They were very close to the principle stated in the Koran: "O you who believe! Why do you say that which you do not do? Most hateful it is with Allah that you say that which you do not do"<sup>9</sup>.

During the X<sup>th</sup> century, Muslim traders continued to spread Islam down the Eastern coast, towards Sudan, Ethiopia, Somalia, Kenya and Tanzania. Little by little, between the X<sup>th</sup> and XV<sup>th</sup> centuries, an Arab-Swahili Moslem community formed all along the Eastern coast. Swahili, which means "coastal" in Arabic, is today the language spoken in the region, and is a mix of Arabic and local African languages.

Still, Muslim traders will soon be confronted with a terrible enemy, who will ultimately prevent them from exploring Africa and spreading Islam further down the East: the tsetse fly.

### References

- Bado, Jean-Paul, 1966: Médecine coloniale et grandes Endémies en Afrique 1900-1960, Karthala, Paris;
- Bovill, E. W., 1968: The Golden Trade of the Moors, Oxford University Press, London;
- Davies, J. N. P., 1979: Pestilence and Disease in the History of Africa, Johannesburg Witwatersrand University Press, Johannesburg;
- Delafosse, M., 1972: Haut-Sénégal Niger, tome II, Maisonneuve et Larose, Paris;
- Sabben-Clare, E. E., Bradley, D. J. and Kirkwood K., 1980: Health in Tropical Africa during the Colonial Period, Clarendon press, Oxford.

<sup>8</sup>Koran 41:33

<sup>9</sup>Koran 61:2-3

<sup>7</sup>Steve Muhlberger, *The Spread of Islam*, Nipissing University.



# « Cap sur l’Afrique » – Economic Contacts in and across the Western Sahara through the Ages

*Steffen Wippel. At the time of delivering his keynote at the “Islam in Africa” conference at Bern, 24 April 2015, Steffen Wippel held the rotating Professorship for Contemporary Middle East Studies at the University of Southern Denmark at Odense. Since September 2015, he is a senior researcher in the Research Network “Re-Configurations. History, Remembrance and Transformation Processes in the Middle East and North Africa” at the Center for Near and Middle Eastern Studies (CNMS), Philipps-Universität Marburg.*

In 2010, the Director General of the *MarocExport* Agency announced that at the end of the same year, 8% of the country’s exports would go to African countries and that a share of 20% was envisaged for the year 2018. In 2015, King Mohamed again toured several sub-Saharan countries. Accompanied by a huge delegation of economic actors, his visit ended with the signing of more than 50 mostly economic agreements. Parallel to that, in recent years, national newspapers and specialised magazines highlighted the country’s « Cap au Sud », discussed its “Pan-African ambitions”, praised “the potential of the gigantic African market” and emphasised “the continental appetite” of Moroccan businessmen. All this reflects the fact that Morocco started to orientate itself towards the West and Central African countries in search of new markets more than 15 years ago. Yet, a general awareness of the intense caravan trade in and across the Sahara in the past, contrasts with the fact that contemporary academic research has largely ignored historical and recently revived economic contacts.<sup>1</sup> The reasons for the neglect of such trans-Saharan “regionalisations” are conceptual and epistemological, which make it difficult to engage with these regional links.

## The problem of established “meta-geographies”

“Regionalisations”, as widely understood, are processes of conscious and unconscious region building. However, the term “region” itself is rather ambiguous, and a consensual definition is difficult to find. With the “cultural turns” in social studies and social-constructivist explanations of the human world, critical perspectives on the conception of social spaces developed. In particular, Lewis and

Wigen (1997) investigated the understanding of large world regions. Conventionally, they are defined by continental landmasses, which offer easily recognisable and repeatedly mediated “meta-geographies”. They are mostly taken for granted and fundamentally shape our spatial understanding. Similarly, efforts to construct “cultural continents” are based on exclusive definitions, which tend to essentialise seemingly very distinct parts of the world.

Area studies reflect this parcelling of the earth’s surface into well-defined, clear-cut and contiguous zones. Accordingly, they often limit their analyses of events, interdependencies and movements to within their respective world regions, but tend to neglect contacts that cross their predefined boundaries. This risks obscuring important socio-economic connections, as many countries and places display stronger orientations towards other parts of the world than to those to which they are commonly assigned. To prevent this “meta-geographical trap”, debates have started to reconceptualise area studies. Claims for multi-disciplinary and multi-regional research go beyond a purely comparative approach among regions, but also ask to be open to studying old and new emerging spaces that cut across established regions. Special attention should be directed toward literally “medi-terranean” areas around big seas, oceans and deserts.

In contrast, a strong tension exists between economics, which considers itself a “systematic” discipline with a universal claim, and the regional orientation of area studies. To work on areas like Africa and the Middle East is considered “peripheral” and “exotic”. Since its separation from trade geography, conventional economics largely abstracts from physical and social space. However, when economists analyse processes of economic

<sup>1</sup>The following explanations draw largely on Wippel (2012), (2015) and Marfaing/Wippel (2004).



regionalisation, most of them implicitly assume given spatial entities and postulate, for example, the integration of the entire Arab or African world, despite their huge internal divergences.

However, in recent years, a "New Regionalism Approach" emerged at the intersection of political science and economics. It understands regionalisation as a multi-dimensional process that results from different kinds of institutionalisation "from above", interactions "from below" and the spatial imaginations of actors. These processes produce multiple spaces on numerous scales and in interpenetrating and overlapping constellations. They do not necessarily constitute continuous areas, but very often rather resemble fluid networks, spaced archipelagos and punctiform translocalities.

### **The creation of two distinct African worlds**

Mostly from a socio-cultural perspective, the continental subdivision of the world has long been intersected by another world region that is commonly called the "Arab world", the "Near" and the "Middle East" and, nowadays, the MENA region. But the considerable variations of definitions and designations of this region in terms of time, place and language already contradict the essential character often ascribed to it. In fact, most of these notions arose from Western chancelleries since the late 19<sup>th</sup> century, which defined and institutionalised them in accordance with their momentary geopolitical interests.

Parallel to that, the French in particular contributed to the formal and mental bisection of the African continent in colonial times. They progressively distinguished "northern" Africa with a "white" (i.e. Arab, Moorish) population from the "Black" parts of the continent. The disruption of the long-distance trade and the political and administrative separation contributed considerably to the perpetuation of the image of the Sahara as an insurmountable barrier to cultural and economic exchange. This, in turn, also affected academic research in such a way that African and Middle Eastern studies split their preoccupation between the two seemingly distinct and unconnected parts of the continent.

But in fact, the Sahara has never been the natural barrier for movements of people, commodities and ideas as which it has been imagined for a long time. However, more comprehensive scientific consideration of interlinkages and commonalities only started in the course of the 1990s. Besides the conceptual shift away from container-like world regions, main reasons have been the excited political debates on clandestine and illegal migration, which has also arrived on European shores. Another cause for current concerns is the unrest in the wider Sahara, mostly linked to extremist and terrorist "Islamist" movements.

### **Spatial dimensions of historical trans-Saharan trade**

Economy and trade are additional centuries-old fields that deserve scientific attention. In pre-colonial times, regular movements structured the Sahara and linked it with neighbouring areas. Numerous long-distance caravan routes formed loose-knit, wide-ranging networks. From west to east, four major trade corridors comprised several axes of circulation. In the utmost west, the most important trade route was the *Tariq lamtûni*, leading from southern Morocco via the Adrar region into the Sahel. Farther to the east, another route connected Morocco to Timbuktu.

Exchanges were carried out in several stages and integrated several spatial scales, from local trade to intercontinental exchange. Well-known trade hubs were located within the Sahara as well as at its edges. There, the trans-Saharan routes linked with continuing trade networks towards the Maghreb, the Mediterranean and Europe, on the one side, and via the Sahel and the Sudan down to the Guinean coast, on the other side. Despite a great continuity of these patterns over the centuries, caravan routes regularly shifted. But it was only after the 15<sup>th</sup> century that the Atlantic route offered an alternative to north-south trade through the Sahara. The "caravel" started to compete with the "caravan" (Barry 1988), but for a long time could not really replace it.

The colonial powers drew mostly linear territorial boundaries that had little to do with existing migration and trade routes. Traditional movements became "trans-state" (Bach 1998), and were considered "informal" or "clandestine", if they did not submit



to colonial regulations. But in effect, there were many more economic and technological reasons for the decline of trans-Saharan trade between the late 19<sup>th</sup> century and the 1930s. The increasing insecurity on the great Saharan routes, which was due to local conflicts as well as to resistance against colonial penetration, also played an important role. Some flows were even generated by the establishment of borderlines, including arms smuggling and the traffic in consumption goods that exploited differentials of prices, taxes and regulations.

When colonial expansion was completed, trans-Saharan long-distance trade resumed only hesitantly. Infrastructure for modern means of transport was missing. Grandiose railway and road projects were never realised. Compared with the ship, overland transport was excessively expensive. Since the beginning of the 20<sup>th</sup> century, exchanges between western and northern Africa have been predominantly by sea, even if until recently the establishment of a permanent shipping line has been difficult. In parallel, the legendary mail and cargo air traffic along the Atlantic coast developed. Finally, the establishment of independent nation states brought the last remainders of trans-Saharan trade to a final standstill. Politically, Morocco tried to gain support from sub-Saharan regimes for its Saharan cause, but trade with Africa remained negligibly low. Economically, the Sahara had thereby more and more evolved into a fracture between northern and western Africa, with all the lasting material and mental effects mentioned above.

### **Morocco's contemporary economic relations across the Sahara**

Only in the 1990s did interstate economic relations between Morocco and sub-Saharan countries start to experience a new upswing. Morocco's African policy now also tried to find new markets and economic partners outside Europe (cf. also Institut Amadeus 2014; Abou El Farah et al. 2010). There has been an intense exchange of official visits; in 2015, the King made its sixth multi-country trip south of the Sahara since he came to power in 1999. On the institutional side, this has gone along with the establishment of numerous joint commissions and the conclusion of numberless bilateral agreements. Besides, Morocco

grants important development aid to African countries, particularly through scholarships to institutes of higher education.

To this, we can add the improvement of transport connectivity. First, air connections expanded considerably. Today, the national carrier *Royal Air Maroc* serves 28 destinations in 24 sub-Saharan countries and established Casablanca as the second transit hub between Africa and Europe. Lines to East and South Africa are envisaged for the near future. Maritime links improved, too. Shipping lines now regularly connect the new container port of *Tanger Méditerranée* to about 30 terminals in sub-Saharan Africa. In 2006, the first paved trans-Saharan highway created an important connection paralleling the Atlantic Ocean. Traffic increased considerably, and Moroccan goods poured into the Mauritanian market.

This has also strengthened economic exchange. Trade more than tripled in the last ten years. In particular, Moroccan exports to sub-Saharan Africa have multiplied by five. Sub-Saharan Africa in 2013 took nearly 6% of all Moroccan exports. While about 80% go to former French colonies, an increasing part is now also done with Anglophone and Lusophone<sup>2</sup> countries. Bilateral "trade intensities" show that trade has become very intense with a block of countries around Morocco, extending from the western Mediterranean to the Sahel and fading out into Central Africa. However, sub-Saharan fears that Moroccan competition will become too strong for their national enterprises might be one reason why appropriate regional free trade agreements are lacking or ineffective. In particular, such agreements have been under negotiation now for nearly one and a half decade with the West and Central African economic communities. To the official figures, we have to add the important informal trade of small traders, travellers and pilgrims. Professional contraband is often integrated in transcontinental networks and includes the redirection of emergency assistance to refugees, the arms trade and the trafficking of cigarettes and other drugs.

Even more impressive than the rapid increase in exports is the growing direct engagement of

<sup>2</sup>Portugiesisch sprachige Länder (die Redaktion).





Moroccan companies south of the Sahara. They have invested in a wide range of firm cooperation with French-speaking Western and Central Africa and more and more with other parts of sub-Saharan Africa. This includes important fields like mining, agriculture, water and energy supply, infrastructure, construction, real estate and social housing, but also strategic sectors like banking, insurance and telecommunication. These subsidiaries contribute considerably to the results of their parent companies and simultaneously cover important parts of the target markets.

In the financial sector, the three major national banking groups are present in sub-Saharan Africa. In recent years, their presence is particularly marked by the takeover of entire groups that cover several African countries. The *Banque Marocaine du Commerce Extérieur*, which acquired the *Bank of Africa* in 2007, now has the largest network with 460 agencies in 17 sub-Saharan countries, including East Africa. In the insurance business, *Saham*, Morocco's third insurance provider purchased the pan-African *Colina* group and is now present in 18 countries. In the telecommunications sector, *Maroc Télécom* has acquired the national operators of Mauritania, Burkina Faso, Mali and Gabon in the course of the last decade. Here, it now covers an average of 45% of the national mobile phone markets. In 2014, the Emirati Etisalat overtook *Maroc Télécom* and ceded its subsidiaries in six further sub-Saharan countries to its new affiliate, making it the third telephone company on the continent.

### **Trans-Saharan links as part of multidirectional regionalisations**

Over long phases, the Sahara was not only an important area of transit, a bridge between North and West Africa, but also part of a larger trans-Saharan space unifying its northern and southern margins and closely interlinking to other parts of the world. This was however interrupted by other periods in which the desert constituted a barrier instead.

With the advent of modern territorial states, there has been a shift of perspective from networked places and spaces to international relations. But only in the last few years has Morocco become a considerable economic player south of the Sahara.

So Morocco is now considered the second-most important African investor on the continent, in strong competition with South Africa. This re-orientation helps Morocco overcome its still overwhelming dependence on European markets. At the same time, integration with partners in the Arab world, the region to which Morocco is conventionally assigned, has been sluggish. In the end, Morocco's trans-Saharan relations are part of a broad diversification of economic relations and an increasingly complex pattern of "multidirectional" regionalisation, which also includes new partners in Asia and the Americas. Morocco wants to develop into an interregional economic hub, where for instance international firms invest to serve African markets as well.

We can thus assert a certain revival of goods physically crossing the Sahara at its western margins, with the truck having replaced the camel. However, most trade today goes by air and sea. The Sahara is usually only crossed if necessary, for lack of other means and by trans-state flows that seek to avoid border controls. In this respect, in recent years, the Sahara proper has become a zone of movement and transit again. Besides smugglers, nomads, bandits, rebels, insurgents and terrorists move, all integrated in regional and trans-regional networks. In particular, clandestine migration extends beyond several regional delimitations and has become part of an open global migration complex. Similar to historical long-distance trade, the dangerous, time-consuming crossing of the desert is done in several stages and along shifting lanes and corridors. Several former centres of Saharan trade have temporarily recovered some of the importance they lost when they were placed at the peripheries of the postcolonial states.

Hence, between the Sahel and the Mediterranean, again, several networks and economic zones overlap and interpenetrate again. Links between the Maghreb and southern parts of Africa extend on different scales, from local cross-border exchange through interstate relations to intercontinental connections, emerging from multiple social, economic, political and cultural activities, flows and contacts. Depending on the actors, products and geographical perspectives, different regional spaces emerge, which intersect, overlap and link with other networks and go beyond those regions that have been traditionally



observed. But despite the references often made to former connections, the revival of trans-Saharan relations today is not a simple perpetuation of the past, but is first of all based on the current interests and geopolitical aims of a multitude of state and private, national and transnational actors. Beyond all similarities, the goods exchanged, actors involved, ways and means of transport and regional reaches have changed considerably. However, both call for the consideration of alternative and multiple regional constellations.

#### References

Abou El Farah, Y. et al. (éds.). 2010. *La coopération maroco-africaine*. Rabat: IEA.

Bach, D. C. (éd.). 1998. *Régionalisation, mondialisation et fragmentation en Afrique subsaharienne*. Paris: Karthala.

Boubacar, B. 1988. *La Sénégalie du XI<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle: Traite négrière, Islam et conquête coloniale*. Paris: L'Harmattan.

Institut Amadeus. 2014. *Etude Partenariat Maroc-Afrique: 15 recommandations pour un co-développement responsable et durable*. Rabat.

Lewis, M.W./K.E. Wigen. 1997. *The Myth of Continents: A Critique of Metageography*. Berkeley/Los Angeles/London: UCP.

Marfaing, L./S. Wippel (eds.). 2004. *Les relations transsahariennes à l'époque contemporaine: Un espace en constante mutation*. Paris/Berlin: Karthala/ZMO.

Wippel, S. 2012. *Wirtschaft, Politik und Raum: Territoriale und regionale Prozesse in der westlichen Sahara*. Berlin/Tübingen: Schöner.

—. 2015. Etudes régionales et études des régions: La revitalisation des relations économiques trans-sahariennes et ses dimensions conceptuelles. In: D. Haller/A. Lichtenberger/H. Reifeld (eds.). *« Mer sans eau »: Le Sahara, espace liant l'Afrique subsaharienne à la Méditerranée*. [Rabat]: KAS, 171-192. [http://www.zms.rub.de/mittelmeerstudien/mam/downloads/publication\\_mer\\_sans\\_eaux\\_electroniq\\_2\\_.pdf](http://www.zms.rub.de/mittelmeerstudien/mam/downloads/publication_mer_sans_eaux_electroniq_2_.pdf).

### Buchtipps zur Vertiefung

Steffen Wippel: *Wirtschaft, Politik und Raum. Territoriale und regionale Prozesse in der westlichen Sahara*; 2 Bände. Berlin / Tübingen 2012 (1438 Seiten).

Die Arbeit von Steffen Wippel umfasst 2 Bände und ist von einem Forschungsschwerpunkt am Zentrum Moderner Orient (ZMO) in Berlin mit dem Titel „Aneignung und Abgrenzung in der Globalisierung“ inspiriert. In Band I nimmt Wippel den Raum des nordwestlichen Afrikas in den Blick und fokussiert auf die beiden Nationalstaaten Marokko und Mauretanien. Den modernen raumsoziologischen Konzepten folgend, widmet er sich zugleich der Sahara als einem diese Weltgegend stark prägenden Raum. Er versteht die Wüste dabei nicht nur als physisch und ökologisch bestimmten Naturraum, sondern vor allem als Raum, der durch menschliches Handeln geprägt und geformt ist und somit eine eminent soziale Komponente hat. Dies wird auch deutlich, wenn er Territorien als Gegenden einführt, die wirtschaftspolitischen Regeln unterworfen sind und Gebiete zwischen Staaten bezeichnen können, die einer gemeinsamen staatlichen Verwaltung unterliegen. Regionen sind demgegenüber eher durch akkumulierte individuelle Wirtschaftsaktivitäten „von unten“ geprägt. Mit diesen raumbasierten Konzepten können Wechselbeziehungen von Wirtschaft und Politik zugleich als *Territorialisierungen* und *Regionalisierungen* gefasst werden.

Als Beispiel sei kurz der Transsaharahandel vorgestellt. Einen Wendepunkt stellte der Niedergang Timbuktus als Handelszentrum zwischen 1880 und 1890 dar, das zu dieser Zeit noch formell auf dem Herrschaftsgebiet des marokkanischen Sultans lag. Im Interesse der französischen Kolonialpolitik lag die Umlenkung des Handels in die Ost-Westrichtung, um die Güter über ihr Territorium, nämlich die Seehäfen in ihren Kolonien, weiter zu verteilen. Doch hierauf reagierten die marokkanischen Händler, die begannen, sich weiter südlich an den neuen Routen Richtung Meer niederzulassen und somit neue Räume erschlossen.

Der zweite Band ist der konkreten Entwicklung der bilateralen Beziehungen zwischen Marokko und Mauretanien in jüngerer Vergangenheit gewidmet. Neben die Analyse der zwischenstaatlichen Interaktion treten auch Themen wie Migration und Islamismus. Ergänzt wird die Palette durch die Darstellung der Aktivitäten auf einzelnen wirtschaftlichen Feldern wie Telekommunikation, Bergbau und Transport. Damit bietet das Buch eine wahre Fundgrube an Informationen, sowohl in konzeptioneller Hinsicht als auch hinsichtlich von Beispielen, die eine sehr anschauliche Vergegenwärtigung transnationaler Dimensionen in einer oft nur am Rande betrachteten Weltgegend ermöglichen.

Thomas Würtz



# Die Wiederbegrünung Libyens am Beginn des 20. Jahrhunderts

*Henning Sievert ist an der Abteilung Islamwissenschaft am Asien-Orient-Institut der Universität Zürich tätig. Sein Hauptarbeitsgebiet ist die arabische und osmanische Geschichte der Neuzeit.*

Tripolitanien und die Cyrenaica waren in der Antike Teil der phönizischen, karthagischen, griechischen und römischen Mittelmeerwelt. Angesichts eindrucksvoller Überreste grosser Städte, weiträumiger Bewässerung und Besiedlung fragten sich die meisten Besucher seit dem 19. Jahrhundert, warum diese so offensichtlich einst grössere Ausdehnung der „Zivilisation“ oder zumindest des Ackerbodens zurückgegangen war und ob dieser Vorgang umgekehrt werden könnte, um buchstäblich die Wüste ergrünen zu lassen. Die unter westeuropäischen Reisenden übliche Orientierung am klassischen Altertum griffen osmanische Autoren auf und entnahmen meist französischsprachiger Literatur, dass Tripolitanien und die Cyrenaica zu den Kornkammern des Römischen Reiches gehört hatten. Der glorreichen Vergangenheit stellten viele den armseligen Zustand ihrer eigenen Tage gegenüber und träumten von blühenden Landschaften der Zukunft.

Nordafrika war zu römischer Zeit das Hauptjagdgebiet zur Beschaffung von Grosstieren wie Elefanten, Nashörnern, Leoparden, Löwen oder Büffeln gewesen, vor allem für die allseits beliebten blutigen Spektakel in den Amphitheatern. Vieles spricht dafür, dass solche Tiere in Nordafrika vom Menschen ausgerottet wurden, doch die Gewichtung der Ursachen für den Rückgang des Ackerbaus ist weniger klar. Das damalige Klima unterschied sich vom heutigen wahrscheinlich wenig, aber das ökologisch marginale Wüstenrandgebiet reagierte empfindlich auf menschliche Eingriffe oder natürliche Schwankungen. Ackerbau in grossem Stil wurde in römischer Zeit durch aufwendige Bewässerungs- und Speichersysteme ermöglicht, deren Verfall zur Desertifikation beitrug.

Osmanische und westliche Autoren des 19.-20. Jahrhunderts machten die Einwohner für die Vernachlässigung des Feld- und Gartenbaus verantwortlich. Wie im Irak und in Syrien wiesen

sie darauf hin, dass heutiges Ödland einst blühendes Ackerland gewesen und Nomaden mit ihren Herden für den Verfall der Landwirtschaft verantwortlich seien. Waren Desertifikation und Vernachlässigung menschengemacht, brauchte man folglich nur den Willen und die richtigen Mittel, um sie zu überwinden. Als Schuldige wurden in arabischen und türkischen Texten um 1900 oft die arabischen Beduinenkonföderationen der Banū Hilāl und Banū Sulaym identifiziert, die im 11. Jahrhundert einwanderten.

Die Einwanderung der Banū Hilāl, die laut Ibn Ḥaldūn „wie ein Heuschreckenschwarm“ eingefallen seien, ist sicher nicht allein verantwortlich zu machen, denn seit spätrömischer Zeit wurden in Nordafrika bereits Städte aufgegeben. Dagegen sah der aus dem libyschen Hums stammende Publizist und Politiker Maḥmūd Nācī (Balkış, 1873-1959) anstelle der Banū Hilāl die auch in der westlichen Literatur der Zeit sprichwörtliche Zerstörungswut der Vandalen am Werke. Trotz dieser Entlastung der Beduinen bleibt die Ursache für den Verfall der Landwirtschaft dieselbe (einschliesslich des Heuschreckenvergleichs), nämlich die Zerstörung durch einwandernde Barbaren.

Der wegen oppositioneller Umtriebe nach Tripolitanien strafversetzte Kavallerieoffizier ‘Abdülkādīr Cāmī (Baykurt, 1878-1949) beschrieb ähnlich wie Nācī die grandiosen Spuren einstiger Besiedlung, die teils einsam in der Ödnis, teils direkt neben bestehenden Ortschaften lagen. Bisweilen betätigte Cāmī sich gemeinsam mit dem durchreisenden britischen Kolonialbeamten Hanns Vischer (einem gebürtigen Basler, 1876-1945) als Hobbyarchäologe, wobei er den Ruinen römischer Speicher- und Bewässerungsanlagen besondere Aufmerksamkeit schenkte, die trotz des Wassermangels ausgedehnten Ackerbau ermöglicht hätten.



Beide, Cāmī und Nācī, veröffentlichten landeskundliche Bücher, während sie 1908-12 als Abgeordnete für den Fezzan bzw. Tripolis im osmanischen Parlament sassen. Daher sind diese Schriften auch als politische Äusserungen zu lesen, die am krisengeschüttelten Beginn des 20. Jahrhunderts die öffentliche Aufmerksamkeit auf die libyschen Provinzen lenken sollten. Die Abgeordneten sahen ihre Aufgabe nämlich darin, das brachliegende Potenzial ihrer Heimatregionen mithilfe staatlicher Förderung zum allgemeinen Nutzen zu entfalten.

Auf Türkisch schreibende Autoren beklagten weit mehr als arabischsprachige die „Vernachlässigung“ des Landes seitens der Zentralregierung. Die Beschreibung antiker Siedlungsreste und der Ruinen von Bewässerungsanlagen diene als Kontrastfolie, um das ungenutzte Potenzial des Landes umso stärker hervorzuheben. Dabei handelte es sich nicht nur um eine rhetorische Strategie, denn der Schritt zu praktischen Handlungsempfehlungen war nicht weit.

Manche Autoren schlugen vor, neue Wassernutzungssysteme nach antikem Vorbild zu errichten, alte Zisternen instandzusetzen, Bewässerungsanlagen und Dämme wieder aufzubauen. Man experimentierte mit der Ausweitung und Professionalisierung des heimischen Obstanbaus, oder auch mit neuen Kulturen wie Seidenraupenzucht oder Kaffee, was meist daran scheiterte, dass kein qualifiziertes Personal zu finden war und die lokalen Beduinen wenig Sinn für derartige Vorhaben hatten. Für grossangelegte agrarische Aufbauprojekte fehlte der überschuldeten osmanischen Regierung jedoch schlicht das Geld.

Die meisten osmanischen Autoren landeskundlicher Schriften und interner Memoranden der Verwaltung gaben zu, dass noch so fruchtbare Böden wenig halfen, wenn der Regen nicht zur richtigen Zeit fiel. Andere waren optimistischer; so pries Maḥmūd Nācī die Qualität der vorhandenen Obstsorten (Melonen, Weintrauben, Datteln, Feigen, Oliven), die obendrein früher reiften als Früchte in Südeuropa. Der Wein stehe geschmacklich und im Alkoholgehalt nicht hinter dem von Marseille zurück, man exportiere bereits Gerste zur Bierproduktion nach London, und gäbe es das von der internationalen Schuldenverwaltung

kontrollierte Tabakmonopol nicht, wäre auch der Tabakanbau lukrativ.

Nach Nācī lagen die Gründe für die wirtschaftliche Rückständigkeit in der geringen Bevölkerungsdichte, im Fehlen von Wasser und Agrargerät, im Mangel an Fleiss, Planung und Beharrlichkeit. Vor allem aber kritisierte er die Fahrlässigkeit der Provinzregierung ebenso scharf wie die Gleichgültigkeit Istanbuls, um Unterstützung für seine Heimatprovinz und seinen Wahlkreis zu gewinnen. Ähnliche Vorwürfe der Vernachlässigung wurden in Zeitungen und in schriftlichen Beschwerden erhoben, die Untertanen bei den Behörden einreichten. Auch diese waren keine schlichten Tatsachenbeschreibungen, sondern sie hingen mit den politischen Zielen der Autoren zusammen, was allerdings manche späteren Kommentatoren nicht davon abhielt, die Rhetorik für bare Münze zu nehmen.

Die Klage über Vernachlässigung und der Ruf nach Abhilfe bezogen sich auf das Versprechen des Fortschritts, denn der osmanische Reformstaat seit Mitte des 19. Jahrhunderts verlangte seinen Untertanen mehr Loyalität, Dienste, Abgaben und Disziplin ab, als es das Ancien Régime je getan hatte. Dafür versprach er aber auch mehr, nämlich Teilhabe an Fortschritt und Zivilisation. Dies kennzeichnete im 19. und 20. Jahrhundert Nationalstaaten ebenso wie Kolonialreiche, aber im Unterschied etwa zu Italien versprach das Osmanische Reich den nordafrikanischen Untertanen eine Zivilisierung unter islamischen Vorzeichen. Dies war für Muslime zweifellos attraktiv, und zwar vor allem dann, wenn dieses Versprechen tatsächlich eingelöst wurde.

Für alle Missstände konnte man nach dem Regimewechsel von 1908 und der Wiedereinsetzung der osmanischen Verfassung bequem die autokratische Herrschaft ‘Abdülhamīds II. (reg. 1876-1909) verantwortlich machen. Das genügte allerdings nicht, um das Land an den begehrten Segnungen der Zivilisation teilhaben zu lassen – obwohl die osmanische Verwaltung angesichts der schwierigen Bedingungen und der Geldnot des seit 1875 bankrotten Reiches erstaunlich viel aufbauen konnte.

Die Klagen über das so augenfällig brachliegende Potenzial des Landes griffen Vertreter der italienischen Koloniallobby dankbar auf und verbanden sie mit rassistischen Klischees von



orientalischer Lethargie, arabischem Nomadengeist und türkischer Korruption. Auch sie machten die Einwohner Libyens für den Verfall einstiger Blüte und das Ausbleiben des Fortschritts verantwortlich. Während aber osmanische Autoren wie Nācī und Cāmī in nationalistischer Diktion auf Volksbildung und staatliches Eingreifen setzten, um die Bevölkerung zu erziehen, sahen italienische Befürworter der Kolonisierung eine solche Absicht als grundsätzlich vergebens an. Vielmehr bestehe die einzige Lösung in der Rückkehr der Römer. Damit konnten selbstverständlich nur die Italiener gemeint sein, die – statt in die Neue Welt oder ins französische Nordafrika auszuwandern – Tripolitaniens und die Cyrenaica unter der Herrschaft Roms wieder zu alter Grösse führen und die Wüste begrünen sollten. Das italienische Engagement in Libyen war innenpolitisch von Anfang an hoch umstritten und verlief lange Zeit überaus widersprüchlich, aber spätestens seit der faschistischen Machtübernahme war klar, dass in dieser Zivilisierungsperspektive die Libyer nicht vorgesehen waren.

Die Koloniallobbyisten gingen ebenfalls von der Voraussetzung aus, dass das agrarische Potenzial Libyens nur darauf warte, entfaltet zu werden, doch kann sich der heutige Leser bisweilen des Eindrucks nicht erwehren, dass sie von ihrer eigenen Propaganda überwältigt wurden. Manche stilisierten ganz Libyen zu einem Eldorado der Fruchtbarkeit, mindestens aber die Böden des cyrenäischen Berglandes zu den besten der Welt, während die Wüste Tripolitaniens

lediglich durch Vernachlässigung und menschliches Fehlverhalten entstanden sei.

Vor diesem Hintergrund standen die nach Libyen entsandten Expertenkommissionen unter erheblichem politischem Druck: Eine skeptische Beurteilung wäre für die Regierung in Rom nicht mehr akzeptabel gewesen, die ja den unerwartet blutigen und kostspieligen Erwerb der Kolonien mit deren hohem Wert für die Nation rechtfertigen musste. Daher versicherten die Fachleute selbst bei eigentlich wenig ermutigenden Einschätzungen stets, dass das Land ein enormes Potenzial besitze und in italienischer Hand eine grosse Zukunft habe. Ab den 1920er und vor allem in den 1930er Jahren investierte die italienische Kolonialregierung hohe Summen mit gemischtem Erfolg und ohne Rücksicht auf die Einheimischen in Agrarkolonisierung und Infrastruktur, die vielfach schon während des Zweiten Weltkrieges wieder zerstört wurde.

Bei Erlangung der Unabhängigkeit 1951 war der neue Staat Libyen – nach Kriegen und kriegsähnlichen Zuständen 1911-31 und 1940-43 – eines der ärmsten Länder der Welt. Es war abhängig von britischen und US-amerikanischen Subsidien und exportierte allenfalls den Schrott der Panzerschlachten des Zweiten Weltkrieges. Auf Träume von einer Begrünung der Wüste wurde zunächst verzichtet, bis mit der Entdeckung der Ölvorkommen ein neues Zeitalter anbrach und in den 1980er Jahren sogar die Begrünungsidee megalomanisch transformiert als „Grosser Künstlicher Fluss“ zurückkehrte.

### **La création d'espaces verts en Libye au début du XX<sup>e</sup> siècle (Henning Sievert)**

Du temps des Romains, la Libye n'était pas seulement le « grenier à blé » de l'Empire, mais aussi le terrain de chasse par excellence des grands animaux. Conformément aux rapports qu'entretenaient les Européens avec l'Antiquité, plusieurs auteurs de l'Empire ottoman – tels que Maḥmūd Nācī (Balkış, 1873-1959) et 'Abdülkādīr Cāmī (Baykurt, 1878-1949), membres du Parlement ottoman entre 1908 et 1912 – ont également thématiqué dans leurs écrits le passé du désert libyen à l'époque romaine. Les vestiges de villes et de larges systèmes d'irrigation dans des lieux désormais désertiques témoignaient de la grandeur et de la gloire d'un désert romain, jadis plein d'espaces verts. Or, face à l'état déplorable du désert libyen de son temps, Nācī dénonçait avant tout la négligence des autorités locales et le peu d'intérêt que le gouvernement à Istanbul portait à l'égard de ses provinces périphériques. En effet, l'Empire ottoman, engagé depuis le milieu du IX<sup>e</sup> siècle dans de multiples processus de réformation, promettait à ses sujets un partage des fruits de sa politique de développement en contrepartie de leur loyauté, services, tributs et discipline. Il est évident que, dans un tel contexte, des auteurs politiquement engagés pouvaient faire usage de l'idée d'un « énorme potentiel économique non-utilisé » – qu'il soit justifié ou non – de la Libye pour s'assurer l'attention d'Istanbul. De telle manière qu'un peu plus tard, les colonisateurs italiens se servirent du même argument (la splendeur romaine passée) pour justifier la présence renouvelée de « Rome » en terres libyennes.



## Rezensionen

### Ibrahim al-Koni: *Meine Wüste – Erzählungen aus der Sahara*. Lenos Verlag, Basel, 2007. Übers.: Hartmut Fähndrich

Mit „Meine Wüste“ liefert al-Koni eine kleine Sammlung an mehr oder weniger ausgedehnten Erzählungen, die sich um die Wüste und um das Leben in ihr drehen. Zum grössten Teil in den frühen Neunzigerjahren entstanden bringen die Erzählungen einem wohl eher sesshaften Publikum die Lebensweisen der Wüste mittels namenloser und namhafter Protagonisten näher. Die Handlung wickelt sich dabei immer in der libyschen Hammâda ab, verlagert sich aber gelegentlich in Oasen, Klöster oder das mythische Wâw. Die fünfzehn Erzählungen werden teilweise von einem kleinen Textauszug aus antiken, biblischen oder auch aus späteren oder modernen Werken eines Ibn Khaldûn oder Robert Musil, respektive, eingeleitet, der nicht nur Aufschluss über das Thema der jeweiligen Erzählung gibt, sondern gleichzeitig auch einen Ansatz zur Interpretation der Gleichen liefert.

Al-Koni, der 1948 selbst in eine Tuareg-Familie in Libyen geboren wurde, später Literatur in Moskau studierte und seit 1993 in der Schweiz lebt, lässt seine Erzählungen zeitungebunden. Ihre Handlungen könnten vor zwei oder zweihundert Jahren stattgefunden haben, sie hängen von keinem historischen Kontext ab. Eine Ausnahme bildet hier *Der Jungfrau Gelübde*, wo der Autor direkt auf historische Ereignisse Bezug nimmt und die Handlung in Jahren der Dürre und der Einfälle durch Italiener verortet (S.69f.). *Der Jungfrau Gelübde* bildet nicht nur in dieser Hinsicht eine Ausnahme. Sie ist neben *Die Zunge* die einzige Erzählung, in der die Protagonisten Namen tragen und dadurch greifbarer und differenzierbarer in ihrer Umwelt werden. Nicht umsonst scheint die Erzählung von der jungen Protagonistin Tasidert, die die Sehnsucht nach der lange ausbleibenden Flut einem geregelten Leben in den gegebenen sozialen Strukturen des Stammes vorzieht und sich am Ende der Flut und dem Tod hingibt, in der Mitte des Werks platziert worden zu sein.

In den fünfzehn Erzählungen stellt al-Koni seine persönliche Auffassung der Wüste und des Lebens in ihr dar und bringt seiner Leserschaft eine ambige Wahrnehmung derselben näher. Generell wird die Wüste von ihm als Wohnort Gottes verstanden, in dem Er den Menschen leben lässt. Der Grund dahinter kann aber je nach Interpretation und persönlichem Standpunkt variieren. Der erste Grund für menschliches Leben in der Wüste scheint für al-Koni die Verdammung des Menschen durch Gott zu sein, damit ersterer zur Einsicht komme und sich vom „alt bösen Feind“ (S. 7) loslöse. Der zweite mögliche Grund für al-Koni könnte die Liebe, die Gott den Menschen entgegenbringt, sein. Die Wüste ist für ihn nämlich ein Ort, an dem besondere und vor allem gerechtere Gesetze vorherrschen, Gesetze, „[die] das Gesetz im Lande Ägypten missbillig[en].“ (S. 9), Gesetze, die nicht zulassen, dass ein Mensch sich „[...] vor einem Götzen oder einem hochmütigen Geschöpf niederwirft.“ (S. 9). Der Bezug auf Ägypten, das Land der Sünde und des Götzendienstes nach dem Alten Testament, verdeutlicht den Gegensatz zwischen der Gerechtigkeit der Wüste und dem Gesetz anderenorts. Rhetorisch fragt al-Koni in dieser ersten Erzählung: „Hat Er ihm [dem Menschen] nun Seine Heimat überlassen, weil Er ihn liebte und ihm entgegenkommen wollte? Oder hat Er ihn in die grausamen Gefilde geschickt, weil Er ihm zürnte und ihn verstossen wollte?“ (S. 8).

Neben dem Verweis auf dem westlichen Publikum bekannte Referenzen wie das Alte Testament und darin enthaltene Figuren wie den Pharao, Moses, Isaak und Ismael finden sich weitere Parallelen – wenn auch nicht direkte Bezüge – zu mythologischen oder literarischen Kontexten, die einem westlichen Publikum bekannt sein dürften. So behandelt die Erzählung *Der Berg* den Fund eines Tonkruges, dessen Finder ausdrücklich gewarnt wird, dass sich darin ein Dämon befindet. „Sollte er aus der Flasche herauskommen, wird er die ganze Welt verderben, und kein Herrscher kann ihn je wieder in sein Gefängnis zurückbringen.“ (S. 25). Trotz der guten Absichten des Finders wird der Dschinn aus dem Tonkrug gelassen. Darum kümmern sich die Leute wenig, sie schenken ihre Aufmerksamkeit nur dem hübschen, gelben Pulver, das mit dem Dschinn aus den Scherben des Tonkrugs trat, und das hierzulande „Gold“ genannt wird. Die Folgen davon sind in der Erzählung



die Besudelung der Erde und Zerstörung und Entweihung des kulturellen Erbes und – was am schwersten wiegt – der Verlust der eigenen Identität. Ein Verlust, der nicht rückgängig gemacht werden kann. „Diesen Berg wirst du unmöglich wiederfinden“, fügte er [der Seher] hinzu, ‘unmöglich!’“ (S. 27). Die Parallelen zur mythologischen Büchse der Pandora sind offensichtlich.

In der Besprechung von al-Konis „Meine Wüste“ gilt es zudem, der Figur der Schlange besondere Aufmerksamkeit zu schenken, spielt sie doch in einigen der fünfzehn Erzählungen (*Die Heimat; Die Schlange; Die Frau; Die Geburtsstätte himmlischer Gesichte*) eine mehr oder weniger ausgeprägte Rolle. Sie wird als Wächter (*Die Geburtsstätte himmlischer Gesichte*), als weibliche Verführung (*Die Schlange; Die Frau*), als innerer Dämon oder Dschinn (*Die Schlange*) oder als neutrales, ja gar freundliches Geschöpf, das als solches nur aus der unvoreingenommenen Perspektive eines Kindes erkannt wird (*Die Heimat*), dargestellt. Dieses vielfältige Bild eines einzelnen Tiers widerspiegelt die verschiedenen Funktionen, die es in der sozialen Wahrnehmung einnimmt. Tatsächlich ist das Bild, das uns al-Koni von der Schlange liefert, ein stark zweigeteiltes. Zum einen „[...] ein Feind, weil sie den Urahn aus seiner Heimat Wāw verjagt hat.“ (S. 124), zum anderen „[...] ein Freund, weil sie mit uns Umherirrenden Mitleid hat und uns die Tore von Wāw öffnet, wann immer sie will.“ (S. 125). Das Tor zu Wāw wird aber nur auf Kosten des eigenen Lebens geöffnet, somit kann der tödliche Schlangenbiss in den Augen al-Konis als der Gnadenstoss angesehen werden, der die Menschen vom Leben auf Erden erlöst.

Im Allgemeinen sind al-Konis Erzählungen von einer gewissen Sehnsucht der Protagonisten nach Erlösung geprägt. Diese Sehnsucht zeigt sich in Form von Abwanderung aus den Stammesgebieten (*Der Herbst des Derwischs*), im Verlangen nach Regen und einem Unterbruch des gleissenden Sonnenscheins (*Der Jungfrau Gelübde*) oder in der Suche nach dem mythischen Wāw (*Die Geburtsstätte himmlischer Gesichte*). Im einen wie im anderen Falle sind sich die Charaktere bewusst, dass der Tod zur vollständigen Erlösung unabdingbar ist. Genauso wie der Vater in *Die Geburtsstätte himmlischer Gesichte* weiss, dass der Eintritt nach Wāw den Tod für ihn und seinen Sohn fordert, so weiss auch Tasidert in *Der Jungfrau Gelübde*, dass die Erfüllung ihres Verlangens und Dursts nach der Flut nicht unbezahlt bleiben kann. Und auch der Tod des namenlosen Derwischs in *Der Herbst des Derwischs* wird von dessen sozialer Umgebung geahnt und ihm vorzubeugen versucht. Dennoch wird seinem Leben ein Ende gesetzt, dafür dass er einem immer wiederkehrenden Ruf gefolgt und der Verführung des Fortgangs erlegen ist. „Die Fessel ist ein Tribut, den jedes Lebewesen bezahlt, solange es in der Lebensfessel ist.“ (S. 130). Die wirkliche Freiheit wird erst durch den Tod erlangt: „Was ist denn die Freiheit, wenn nicht Vergänglichkeit?“ (S. 132).

Als weiteres wichtiges Thema bei al-Koni können die Identität und die eigenen Wurzeln genannt werden. *Der Berg* beschreibt ein Ritual, das den Betreffenden davon abhalten soll, seinen Namen zu vergessen. Dieselbe Erzählung – wie oben dargestellt – befasst sich mit dem Verlust der Identität und der inneren Verbundenheit zu einem geographischen oder fiktiven Ort, die durch das Auftauchen von Gold an Wichtigkeit verlieren. In *Die Geburtsstätte himmlischer Gesichte* schildert al-Koni den Zwiespalt zwischen nomadischem und sesshaftem Leben – eine Entscheidung, die sich nicht nur für jeden Einzelnen stellt, sondern sich auf die nächste Generation überträgt. Eine in der Vergangenheit getroffene Entscheidung für oder wider das Nomadenleben lässt sich nicht mehr einfach umkehren und auch spätere Generationen sind daran gebunden. Fragen der Herkunft spiegeln sich in dieser Problematik genauso wie Stammesgesetze, wobei sich letztere über die Ersteren stellen.

„Die Palme ist stolz, geduldig und nachsichtig. Du bewirfst sie mit einem Stein, und sie gibt dir dafür eine frische Frucht. Aber ihre Wurzeln sind an den Boden gebunden. Das Geheimnis liegt in den Wurzeln.“

Der Stammesführer fuchtelte mit dem Schürhaken vor seinem Gesicht herum. ‘Jawohl, das Geheimnis liegt in den Wurzeln.’

‘Ich wollte eigentlich sagen, dass es die Wurzeln der Unterwürfigkeit sind.’



*'Warum sagst du nicht, die Wurzeln des Lebens? Ohne diese Wurzeln könnte sie dich nicht mit Frischem nähren.'*

*'Ach, wenn doch die Palme ohne Wurzeln wäre.'*

*'Alles hat seinen Preis. Die Wurzeln, die in der Luft schweben, geben keine Datteln.'"* (S. 129).

Neben ihrem Beitrag zum kulturellen und mythologischen Verständnis der Tuareg, liefern die fünfzehn Erzählungen al-Konis interessante Einblicke in das Leben in der Wüste und in die sozialen Strukturen der Tuareg, und dürften damit auch für Leser mit anthropologischem oder soziologischem Hintergrund von gewissem Wert sein.

Wiederkehrende Träger der gesellschaftlichen Struktur der Tuareg bei al-Koni sind der Seher (u.a. *Der Herbst des Derwischs; Der Berg; Die Frau; Die Heimat*), dessen Augen als mit einem Schleier überzogen beschrieben werden, „[...] den jene Törichten abstossend finden, die nicht wissen, dass Seher nur der werden kann, dem die Sterne den Glanz aus den Augen geraubt haben.“ (S. 109); der Stammesführer (*Die Geburtsstätte himmlischer Gesichte; Der Herbst des Derwischs*); der Rat der Verständigen (*Die Zunge; Die Frau; Der Herbst des Derwischs*); Sklaven und Hirten (*Die Zunge; Der Herbst des Derwischs; Die Schlange*); der Derwisch (*Der Herbst des Derwischs; Vom nicht heimgekehrten Heimkehrer*) und Kamele und Ziegen (*Die Schlange; Der Jungfrau Gelübde; Die Zunge*), die in der Stammesgesellschaft auch einen gewissen Platz einnehmen.

Neben der Darstellung und In-Bezug-Setzung der verschiedenen Rollenträger innerhalb der Stammesgesellschaft liefert al-Konis *Meine Wüste* interessante Darstellungen von Ritualen und Zaubereien der Tuareg, die zum Schutz des Betreffenden beitragen sollen. So werden zur Abwendung des Bösen die Händen in den Boden gesteckt, oder zur Heilung eines fiebrigen Kindes wird alte Kleidung verbrannt, über deren Rauch man dann das Kind hält (*Die Schlange*). Auch das Töten eines weissen Hahns oder die Berührung des Gefährdeten mit einem Dolch werden als unheilabweisend beschrieben (*Der Berg; Die Schlange*). Neben diesen Ritualen streicht al-Koni den Gebrauch von Talismanen, Glücksbringern und Zaubersprüchen heraus (*Die Schlange; Der Jungfrau Gelübde; Der Berg*).

In der Darstellung seiner Sichtweise auf die Wüste und das Leben in ihr greift al-Koni gerne auf mythologische Inhalte zurück, deren Aussage für den unkundigen Leser oftmals schwierig zu deuten ist. Eine gewisse Bekanntheit mit der Mythologie der Tuareg ist im Umgang mit *Meine Wüste* daher von Vorteil. Dies gilt vor allem für Erzählungen am Anfang des Werks wie *Der Berg, Die Heimat* oder auch *Die Schlange*, die in ihrer tieferen Aussage eher schwierig zu fassen sind, und wo die Unterscheidung zwischen aktueller, realer Handlung und mythologischer und unterbewusster Ebene nicht immer einfach zu ziehen ist. Nach einem eher mittelwertigen, verwirrenden oder gar ernüchternden ersten Eindruck, könnte sich eine zweite oder auch dritte Lektüre aber durchaus lohnen, um den vollen Umfang von al-Konis ausgeklügeltem, feinem und oftmals sehr poetischem Schreibstil, wie er in der Übersetzung von Hartmut Fähndrich durchscheint, und auch der tiefgründigen und auf verschiedenen Ebenen interpretierbaren Themen zu erfassen. Generell vermittelt Ibrahim al-Konis *Meine Wüste* neben literarisch und kulturellsoziologisch wertvollen Inhalten über das Leben in der Wüste auch Werte und Haltungen, die sich in einen allgemein gültigen Kontext übertragen lassen, und die das Werk inhaltlich in regionaler wie auch globaler Hinsicht zu einem kleinen *Bijou* machen.

Myriam Sauter (Islamwissenschaftlerin, derzeit bei einer NGO in Genf, myriam.sauter@gmx.net)





## Elvire Corboz: *Guardians of Shi'ism. Sacred Authority and Transnational Family Networks*, Edinburgh University Press 2015.

In ihrem Buch *Guardians of Shi'ism. Sacred Authority and Transnational Family Networks* begibt sich Elvire Corboz, zurzeit Assistenzprofessorin an der Aarhus University, auf die Spuren der beiden grossen schiitischen Gelehrtenfamilien al-Hakim und Kho'i. Beide Familien haben ranghohe schiitische Autoritäten hervorgebracht. Abulqasim Kho'i war bis zu seinem Tode im Jahre 1992 die vermutlich bedeutendste „Quelle der Nachahmung“ der schiitischen Welt, sein Nachfolger Ali Sistani gilt heute als schiitischer Gross-Ayatollah mit der vermutlich grössten Anhängerschaft unter den Schiiten weltweit. Ähnlich angesehen war Muhsin al-Hakim, der nach dem Tode von Gross-Ayatollah Hossein Borujerdi im Jahre 1961 bis zum Jahre 1970 der *primus inter pares*, die unter allen herausragende „Quelle der Nachahmung“, war.

Zu Beginn des ersten Kapitels geht Corboz ausführlich auf die irakische Familie al-Hakim ein, die das Geschehen im heutigen Irak seit Jahrhunderten mitbestimmt. Zahlreiche Mitglieder der Familie mussten wegen ihrer einflussreichen Stellung durch das Regime Saddam Husseins Verfolgung und Ermordung erleiden. Sieben Söhne Muhsin al-Hakims wurden ermordet. Daraufhin flohen Zehntausende ihrer Anhänger ins Ausland, meist nach Iran. Hier gründeten seine Söhne Muhammad Baqir und Abd al-Aziz 1982 den *Obersten Rat für die Islamische Revolution im Irak* (SCIRI). Ursprüngliches Ziel des SCIRI war damals der Sturz Saddam Husseins und die Errichtung einer „Islamischen Republik Irak“ nach Vorbild des iranischen Gottesstaates. Nach dem Sturz Saddam Husseins emanzipiert sich der SCIRI von Iran und wandelt sich zu einer demokratischen Bewegung, die Revolution hat er inzwischen aus seinem Namen gestrichen und nennt sich seit 2005 *Oberster Islamischer Rat im Irak*.

Elvire Corboz widmet sich den Unterschieden in der Art von Autorität, die die beiden Söhne im Vergleich zu der des Vaters ausübten. Während Muhsin al-Hakim ihrer Ansicht nach das traditionelle System transnationaler religiöser Autorität verkörperte, war die Führung, die seine Söhne ausübten, anderer Natur: Sie nahmen religiöse, aber vor allem auch politische Rollen im Exil wahr.

Corboz geht ausführlich auf die Struktur transnationaler klerikaler Autorität ein und zeichnet die informellen und institutionalisierten Netzwerke nach, um die herum die Familie al-Hakim ihre Führungsposition etablierte und aufrecht erhielt – und zwar sowohl in Najaf wie auch ausserhalb des Iraks. Interpersonelle Verbindungen begründeten den Aufbau dieser Netzwerke, und die Entwicklung der familiären und wissenschaftlichen Beziehungen ermöglichten es Muhsin al-Hakim seine *marja'iyya*, also seine Position als „Quelle der Nachahmung“, zunächst lokal, aber dann auch transnational zu festigen. Auch die Söhne Muhsin al-Hakims griffen auf interpersonelle Netzwerke zurück, um ihre Führungsposition zu etablieren und in ihren Organisationen zu institutionalisieren. Durch die massive Abwanderung von Familienmitgliedern und ihnen ideologisch nahestehenden Personen (so die Umgebung des 1980 ermordeten Muhammad Baqir as-Sadr) aus dem Irak nach Iran gab es genügend Personal für die Reorganisation des Netzwerks in Iran – und ebenso für den Aufbau einer Organisation in London, wohin der Bruder der beiden, Mahdi al-Hakim, gegangen war. Mahdi gründete 1983 in London die *World Ahl al-Bayt Islamic League*, die es sich zum Ziel gesetzt hat, die Kooperation zwischen den *Ulama* und ihren Institutionen weltweit zu vereinfachen.

Neben solchen detaillierten Einblicken in das Beziehungsgeflecht im Netzwerk al-Hakim liefert Corboz viele grundlegende Informationen: So beschreibt sie zum Beispiel, wie man überhaupt *marja'* wird, welcher Lektionen und Initialisierungen es bedarf und welche Rolle Heiraten dabei spielen. Das ist überaus erhellend und gut erklärt. Insofern ist auch die Schlussfolgerung nachvollziehbar, zu der Corboz früh kommt, dass nämlich klerikale Autorität durchaus auch Nebenprodukt des Netzwerks ist, welches dem religiösen Gelehrten zur Verfügung steht. Dieses organisatorische Prinzip sei ein beständiges Merkmal der *marja'iyya*.

Das wird auch deutlich, wenn sich Corboz der zweiten Klerikerfamilie widmet. Gross-Ayatollah Kho'i, Nachfolger von Muhsin al-Hakim als oberster *marja'* in den siebziger Jahren, war Iraner, verbrachte aber die meiste Zeit seines Lebens im Irak. Kho'i verfügte über aussergewöhnlich hohe Finanzmittel, und man könnte



sogar so weit gehen zu sagen, dass er über ein Finanzimperium herrschte. Nicht nur wegen seiner von Ayatollah Khomeini abweichenden Haltung in Bezug auf die Herrschaft des obersten Rechtsgelehrten (*velayat-e faqih*), die Khomeini in Iran etablierte, wurde Kho'i dementsprechend oftmals von den iranischen Staatsklerikern für eine Gefahr gehalten. Seine Schulen und seine karikativen Unternehmungen sind in Iran bis heute nicht gerne gesehen. In Qom unterhält Kho'i Einrichtungen wie die *madinat al-ilm*, die Stadt des Wissens, die als eines der grössten theologischen Zentren der schiitischen Welt gilt. Der Komplex umfasst Schulgebäude und Wohnblocks für über 500 Familien. Kho'i wurde von der iranischen Regierung unterstellt, er würde hier regimekritische Theologen heranziehen, Theologen, die – wie er selbst – die *velayat-e faqih* ablehnten, und die ihre theologisch-juristische Kritik am iranischen Herrschaftssystem nach absolvierter Ausbildung in Iran streuen würden. Eine Zeitlang for die iranische Regierung deshalb nach der Revolution die Konten des finanzkräftigen Ayatollahs ein.

Als Quelle der Nachahmung stand Kho'i seit den siebziger Jahren weltweit zahlreichen Wohlfahrtsinstitutionen vor und unterstützte Hunderte von Studenten in der islamischen Welt mit Stipendien. Zu seiner Stiftung zählen ein Zentrum und eine Schule in New York, ein Ausbildungsinstitut für Jungen und Mädchen in London und eine Universität in Islamabad. Ausserdem gibt es Zentren in Bangkok und in Dhaka (Bangladesch) sowie ein Waisenhaus in Beirut. Etwa eintausend Studenten aus dem Libanon, Syrien, den Golfstaaten, Indien, Pakistan, Iran, Afghanistan und Südost-Indien studierten mit Stipendien, die er finanzierte. Zudem unterhält er ein Verlagshaus in Pakistan, einen Kulturkomplex in Bombay und repräsentative Büros für die religiösen, sozialen und kulturellen Belange von Muslimen mit Büros in den Vereinigten Staaten, Kanada, Indien, Pakistan, Indien, den Vereinigten Arabischen Emiraten, Oman, Saudi-Arabien, Thailand, Nordafrika, Syrien, dem Libanon und Malaysia. Corboz beschreibt diese Aktivitäten im Detail, sowohl für Kho'i wie auch für die Hakim-Familie, die in vielen Bereichen ähnlich untrübig ist.

Nach dem Irak-Kuwait-Krieg im Jahre 1991 wurde Kho'i während des schiitischen Aufstandes, der auf die Niederlage der irakischen Truppen folgte, von Saddam Husain inhaftiert und nach Bagdad gebracht. Dort musste er sich mit Saddam Husain im Fernsehen zeigen. Später wurde ihm gestattet, nach Nadschaf zurückzukehren. Er wurde jedoch bis zu seinem Tode im Jahr 1992 unter Hausarrest gestellt.

Kho'i gilt der Autorin als zweites Beispiel dafür, dass die Legitimität einer Klerikerfigur von der Natur ihres Netzwerkes herrührt, aber auch als Exempel, dass die *marja'iyya* Newcomern gegenüber offen ist. Denn anders als die *al-Hakim*-Familie war die Familie Kho'i nicht seit Jahrhunderten in Nadschaf ansässig. Er kam alleine und musste sich sein Netzwerk erst mit seinen Söhnen und Schwiegersöhnen aufbauen. Corboz geht ausführlich auf seinen Lebenslauf ein, die Werke, die er verfasst hat, seine Schüler und die Männer, die ihn bei seinem Aufstieg unterstützt haben. Damit beschreibt sie, wie Kho'i sich seine Position langsam erarbeitet hat. Besonderes Augenmerk widmet sie der *al-Khoei Foundation*, die im Jahre 1989 in London von und im Namen Kho'is gegründet wurde. Dass das Hauptquartier einer schiitischen Organisation in eine westliche Hauptstadt verlagert wurde, war absolut innovativ. In London unterlag die Organisation britischem Gesetz, brach aber trotzdem nicht mit der Tradition. Sie wurde zu einem Hybrid klerikaler Führung, die eine moderne NGO-Struktur mit den traditionellen Netzwerkpraktiken der *marja'iyya* kombiniert, und hat als solches sehr erfolgreich seine Wirkung entfaltet.

In ihrem dritten Teil schliesslich untersucht Corboz die Mitwirkung der beiden Familien bzw. Netzwerke und Einzelpersonen in der Politik. Sie geht auf das Handeln der Familie al-Hakim ein und legt die deutlich zurückhaltendere Einmischung von Kho'i dar. Auch hier liefert sie viele neue Einsichten, die bisher so fundiert noch nicht zu lesen waren.

Elvire Corboz hat eine sehr gut recherchierte Arbeit vorgelegt. Sie weiss über die Zusammenhänge in den Netzwerken, und sie kann sie vermitteln. Sie hat jahrelang in den Organisationen geforscht, und die Frucht ihrer Mühen ist dieses Hintergrundwerk, das uns tiefe Einblicke in eine hoch komplexe und bis dato weithin unerforschte Materie liefert.

Katajun Amirpur (Akademie der Weltreligionen an der Universität Hamburg)



## Tagungsberichte

### Zwischen Moschee, Gesellschaft und Universität: Islamische Selbstausslegung im Dialog – Fachtagung, 19.11.2015, Fribourg

Am 19.11.2015 lud das Schweizer Zentrum für Islam und Gesellschaft an der Universität Fribourg zu seiner ersten Fachtagung ein. Professoren, Wissenschaftler und junge Nachwuchsforscher aus Deutschland, Frankreich, Österreich und der Schweiz beleuchteten den Themenkomplex der „Islamischen Selbstausslegung im Dialog“ aus unterschiedlichen Blickwinkeln.

Eingeleitet wurde der erste Block mit einem Vortrag von Dr. Lejla Demiri (Universität Tübingen). Laut Dr. Demiri seien Muslime schon immer in einem pluralistischen und multikulturellen Kontext aktiv gewesen. Sie führte dies anhand der Beispiele von Gelehrten aus, die in verschiedenen Epochen und Regionen gewirkt haben. Diese traten in ihrer Zeit und Umgebung ihren nichtmuslimischen Mitmenschen mit einer für uns heute fast schon unglaublichen Offenheit entgegen. Es gibt somit keine Theologie in der Isolation, laut Dr. Demiri. Sie ist immer geformt durch die Realitäten unserer eigenen Welt. Die modernen Anstrengungen in der islamischen Theologie in Europa sind nichts Neues, sondern tief in der islamischen Tradition, ja sogar im Koran selbst verwurzelt.

Anschliessend präsentierte Dr. Zekirija Sejdini (Universität Innsbruck) seine Überlegungen zur „Islamischen Selbstausslegung im Kontext heterogener Gesellschaften und pluralistischer Wissenschaftsdiskurse in Europa“. Er ging zunächst auf den Begriff der Theologie ein, von ihm definiert in Abgrenzung zur Apologetik als „wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Glauben“. Nach Dr. Sejdinis Meinung steht die islamische Theologie in Europa vor zwei grossen Herausforderungen, die es zu meistern gilt. Einerseits ist eine Kontextbezogenheit und Verwissenschaftlichung dieser Theologie zwingend notwendig, andererseits die Anerkennung des säkularen, pluralistischen Staates und Lebensumfeldes.

Dr. Daniel Bogner (Universität Fribourg) ging in seinem Vortrag auf das Verhältnis von Glaube und Vernunft ein. Die Grundbotschaft des Referats war, dass Glaube und Vernunft nicht grundsätzlich trennbar, sondern immer als Beziehungspaar betrachtet wurden und werden sollten. Die Wissenschaft solle offen sein für die grossen Erfahrungen der Religion (deren Praxis ja eine gesellschaftliche Realität darstellt), während Gott zwar die Botschaft offenbart, den Menschen gleichzeitig aber auch mit Vernunft ausgestattet hat.

Die Überleitung zum zweiten Themenblock vollzog Dr. Franziska Metzger (PH Luzern) mit einem Vortrag zu Religion im öffentlichen Raum in Europa. Der erste Aspekt, den sie ansprach, war die Verbindung von Religion und Moral im 18. und 19. Jahrhundert, wodurch der religiöse Diskurs einen prominenten Platz im öffentlichen Raum einnehmen konnte. Ein zweites Themenfeld war die Rolle des religiösen Diskurses in der Konstruktion nationaler Identität, insbesondere im Hinblick auf (konkurrierende) Erinnerungskulturen. Im letzten Teil ihrer Ausführung fokussierte sich Dr. Metzger dann auf die Transformation und Pluralisierung religiöser Vorstellungen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Den zweiten Vortrag in dieser Runde hielt Dr. Makram Abbès (Universität Lyon), der auf den vermeintlichen Konflikt zwischen Säkularität und Islam einging. Nach Dr. Abbès ist die Behauptung, dass Säkularität unvereinbar mit den islamischen Prinzipien sei, eine These neuer Denkströmungen des 20. Jahrhunderts, die sich auf den Islamismus berufen. Dr. Abbès sieht hingegen in den Werken zweier grosser islamischer Denker, al-Māwardī und Averroës, eine starke säkulare Tradition. Es gilt, die These der politischen „Eigentümlichkeit“ des Islam und seiner „besonderen Identität“, auf welche die Forschung fokussiert ist, zu entkräften und ein neues Verständnis für das Problemfeld der Säkularität innerhalb des Islam zu entwickeln.

Dieser Teil der Tagung wurde mit einem Vortrag von Dr. Harry Harun Behr (Universität Frankfurt) abgeschlossen. Dr. Behr betonte in seinem Beitrag den Begriff „islamische Theologie“ als ein problematisches Wortkonstrukt, dem er das „Wissensmanagement“ entgegenstellt. Der Koran selbst sei als Kritik auf den Missbrauch der Theologie durch bestimmte „Pressure Groups“ entstanden, so Dr. Behr. Das Bild vom Islam als



hermetischem System sollte durch eine Verschiebung von Textfetischismus zum Geist, vom Gruppenbezug zum Gesellschaftsinteresse und vom Partikularen zum Universalen aufgebrochen werden. In einem Schlussplädoyer betonte er nochmals die Wichtigkeit des islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen, da dieses Vakuum ansonsten durch Fundamentalisten besetzt würde.

Fahimah Ulfat (Universität Erlangen-Nürnberg) zeigte im folgenden Teil der Tagung anhand ihrer Forschungen zu Facetten von Religiosität und Gottesbildbezügen in Narrationen von Kindern, was für eine Rolle empirische Forschung in der Religionspädagogik spielen kann. Idris Nassery (Universität Paderborn) präsentierte seine Arbeit zur islamischen Wirtschaftsethik des Ghazali (st. 1111) im Dialog mit Kant und Habermas und wie sie einen Beitrag zur Bewältigung gegenwärtiger Herausforderungen leisten kann.

Dr. Andreas Tunger-Zanetti (Universität Luzern) ging im zweitletzten Tagungsabschnitt mit seinem Referat auf islamische Bildungsangebote ausserhalb von Universität und Moschee ein, die er im Rahmen zweier Forschungsprojekte der Universität Luzern erforschte, bzw. zurzeit erforscht. Er beschrieb detailliert die Akteure, die diese Bildungsangebote organisieren, Themen, die Vermittler dieser Bildung, ihre Konsumenten, die Orte an denen sie stattfindet und den Modus. In gewissen Bereichen (z. B. Methodik, Transparenz, Diskursivität etc.) nähern sich diese Angebote der universitären Lehrtätigkeit an. Jedoch befinden sie sich im Gegensatz zur Universität in einer fluiden Übergangsphase, d. h. sie sind nicht-kontinuierlich und es fehlt laut Tunger definitiv an systematischer (Selbst-)Reflexion.

Dr. Ricarda Stegmann (Universität Fribourg) begann ihre Präsentation mit einem definitorischen Überblick (etymologisch, historisch, normativ) über das Verständnis der Rolle des „Imams“. Danach zeigte sie anhand zweier konkreter Beispiele (algerische Kabylei und Frankreich), wie dieses Rollenverständnis je nach zeitlichem und geographischem Kontext stark variieren kann. Ebenfalls ging sie auf die Rolle des Staates, bzw. staatlicher Bildungsprogramme bei der Rollendefinition von Imamen ein. In der Schweiz, so Dr. Stegmann, sind die Rollenbestimmungen von Imamen aufgrund der hohen ethnischen Diversität der muslimischen Gemeinschaft äusserst vielfältig.

Die Abschlussdiskussion wurde durch Impuls-Referate der drei Diskussionsteilnehmer eingeleitet. Jan Felix Engelhart (Universität Münster) ging auf die Reputation als innerdisziplinäre Anerkennung eines Wissenschaftlers ein, im Gegensatz zur Prominenz, die er als Anerkennung im Nichtwissenschaftlichen Feld definierte. Er plädierte dabei für eine stärkere gegenseitige Bezugnahme der Wissenschaftler innerhalb des Feldes der islamischen Theologie. Muris Begovic (Imam, VIOZ) stellte die Frage, wie man Akzeptanz für die islamische Theologie in muslimischen Kreisen schaffen und gleichzeitig der Wissenschaft gerecht werden kann. In seinem Antwortversuch betonte er einerseits die Einbindung von Imamen in die Lehrtätigkeiten des Zentrums (z. B. durch Weiterbildungen) und andererseits die Wichtigkeit einer „realitätsnahen Theologie“, die nicht einfach als ein theoretisches Konstrukt im Elfenbeinturm der Forschung eingeschlossen bleiben sollte. Dr. Mallory Schnewly Purdie (Universität Fribourg) beschrieb in ihrem Beitrag das reiche Vereinsleben der über 300 muslimischen Assoziationen (innergemeinschaftliche „Bonding Activities“ versus dialog-orientierte „Bridging Activities“) und die bestehenden Kompetenzen in verschiedenen Fachbereichen (Gesellschaft, Kommunikation, Vereinsmanagement etc.). Bedürfnisse für Weiterbildungen sind in vier Teilbereichen vorhanden: Kommunikation, Soziale Arbeit und Soziokulturelle Animation, Seelsorge und Gesundheit. Gleichzeitig stellt die Weiterbildung einen Treffpunkt differenzierter „Orte“, „Akteure“ und „Teilnehmer“ dar.

Den Teilnehmern der ersten Fachtagung des SZIG präsentierte sich in den Vorträgen und Diskussionsrunden die islamische Theologie in Europa aus den verschiedensten Blickwinkeln (historisch, komparativ, soziologisch, wissenschaftstheoretisch etc.). Es bleibt noch abzuwarten, wohin sich diese junge Disziplin entwickeln wird. Bleibt sie wissenschaftliches Experiment, „eingeschlossen in einem Elfenbeinturm“? Oder werden ihre Proponenten in der (muslimischen) Gesellschaft zu einer breiten Anerkennung finden?

Abduselam Halilovic



## **Eine Schweiz zwischen „Volk“ und Bevölkerung: Bericht zur Veranstaltung « Welche Schweiz erleben Sie? Perspektiven von MigrantInnen und Second@s » in Zürich am 21.10.2105.**

Im Rahmen der Veranstaltungsreihe « La Suisse existe – La Suisse n'existe pas » organisierten die Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften (SAGW) und einige ihrer Mitgliedsgesellschaften – die Schweizerische Asiengesellschaft (SAG), die Schweizerische Ethnologische Gesellschaft (SEG), sowie auch die Schweizerische Theologische Gesellschaft (SthG) und die Schweizerische Gesellschaft für Religionswissenschaft (SGR) und die SGMOIK – eine Diskussionsveranstaltung im Volkshaus Zürich zum Thema Migration. Dabei stand das Zusammenleben im Migrationsland Schweiz aus dem Blickwinkel Zugewanderter und ihrer Nachkommen besonders im Vordergrund.

In einer Podiumsdiskussion, die junge Akademiker mit Migrationshintergrund in den Mittelpunkt stellte, wurde den Fragen nachgegangen, wie die Schweiz von Migranten und Second@s wahrgenommen und erlebt wird, wo die Mehrheitsgesellschaft aufhört und welche Möglichkeiten und Grenzen für Vielfalt innerhalb der Schweiz für sie bestehen. Die persönlichen Erzählungen der Diskutanten wurden dabei durch wissenschaftlich-analytische Perspektiven aus der Migrationsforschung und der konkreten Integrationsarbeit ergänzt.

Genauso wie in der politischen Debatte um Migration kristallisierten sich auch in den Input-Referaten durch Prof. Dr. Jens Schlieter von der Universität Bern und Saverio Zala, Leiter des Fachbereichs Bildung an der AOZ (Asyl Organisation Zürich) Zürich die Annahmen der Minarett- und später der Masseneinwanderungsinitiative als Zäsur in der bewussten Selbst- und Aussenwahrnehmung von Migranten in der Schweiz heraus.

Zugehörigkeit zur Schweiz deklinierte sich dabei in einer facettenreichen Thematisierung des Andersseins. Eine grosse Rolle spielt Sichtbarkeit in der schweizerischen Konzeption des anderen: das Gegenüber wird aufgrund von Hautfarbe und Gesichtszügen eingeordnet, wobei (scheinbare und vorgestellte) nationale Zugehörigkeit bewusst oder unbewusst ein Beurteilungskriterium für das Gegenüber bildet.

Die simplizistische Kategorisierung des Anderen verschleiert dabei die oft komplexen Mehrfachzugehörigkeiten, die die Diskutanten Rohit Jain, Muris Begovic, Migmar Dhakyal, Jean Pierre Miahouakana und Mahintha Sellathurai aus der eigenen Erfahrung eindrücklich schilderten. Oft waren es dabei Plattformen, die mehrere Identitätsaspekte gleichzeitig anzusprechen vermochten – wie ein Studiengang, der sich mit der Ursprungsregion der Eltern beschäftigte – die der Komplexität ihrer Zugehörigkeiten am ehesten gerecht wurden. Aber auch das Engagement in einer schweizerischen politischen Vereinigung, die sich mit Konflikten im Heimatland wie in Tibet beschäftigt, kann diesen mehrfachen Zugehörigkeiten Rechnung tragen. Dabei wurden auch klare Forderungen einer bewussten Anerkennung ihrer Zugehörigkeit zur Schweiz an die Schweizer gestellt. Die Absurdität einer Schweizer Gesellschaft, in der ein Viertel der ansässigen Bevölkerung keine politischen Partizipationsrechte besitzt, wurde dabei von verschiedenen Seiten angesprochen. Nebst den Forderungen wurde aber auch klar darauf hingewiesen, dass in der Schweiz wichtige Initiativen in die richtige Richtung existieren (wie Möglichkeiten politischer Partizipation der Migranten in Neuchâtel), an welche angeknüpft werden kann.

Viele wichtige ergänzende Hinweise gab es während der offenen Plenumsdiskussion. Dabei wurde auch das Sprechen über Migration selbst zum Thema und gab spannenden Meinungsverschiedenheiten Raum: während der Begriff „Secondo“ von den einen wegen seiner Betonung der Andersartigkeit als diskriminierend verworfen wird, bildet er für andere eine adäquate Beschreibung ihrer Erfahrung – besonders vor seinem historischen Hintergrund als selbst gewählter und politisch emanzipatorischer Begriff der zweiten Generation italienischer Gastarbeiter in der Schweiz.

Heute, da Perspektiven von Migranten und ihren Nachkommen in der öffentlichen und politischen Debatte oft zu kurz kommen, war dieses Podium, das reflektierte und differenzierte Erlebnisberichte von Migranten mit den Erfahrungsberichten aus der Migrationsforschung und Migrationsarbeit verband, ein spannender und wichtiger Beitrag zu einem bewussteren Umgang mit der Realität Migration in der Schweiz.

Martina von Arx

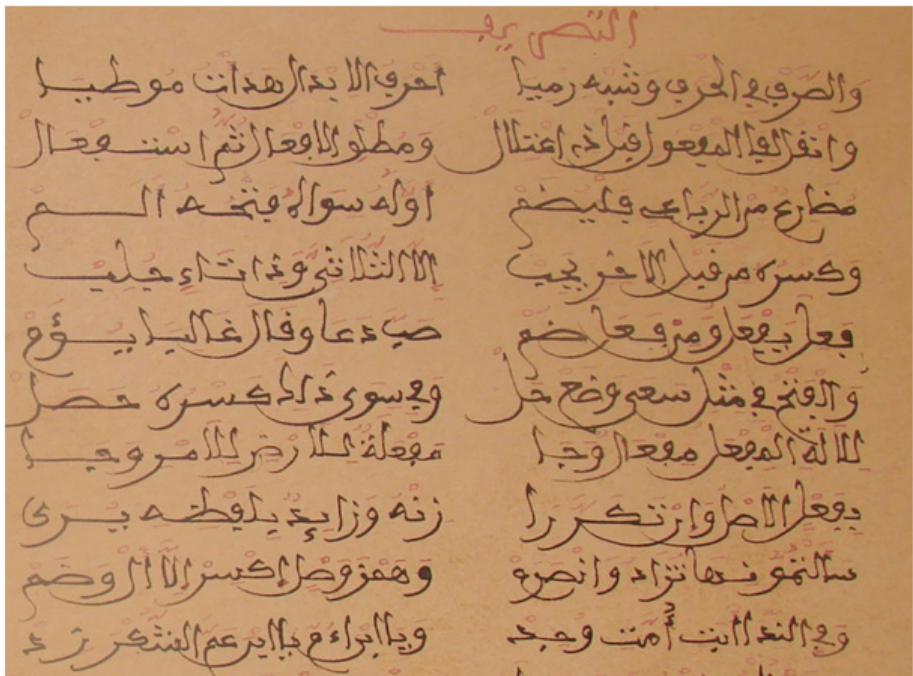


## Table ronde en marge de l'exposition photographique *Les manuscrits de Tombouctou*, du 16 novembre au 3 décembre 2015, Uni Dufour, Genève

Les Archives d'Etat de Genève ont accueilli le 26 novembre 2015 une table ronde organisée par la Maison de l'histoire de l'UNIGE autour de la sauvegarde de l'exceptionnel patrimoine culturel que représentent les manuscrits de Tombouctou. La rencontre, modérée par Didier Péclard du *Global Studies Institute* (GSI), a réuni trois spécialistes engagés dans la conservation et la valorisation de ce patrimoine : Georges Bohas (professeur d'arabe à l'Ecole normale supérieure de Lyon), Mohomodou Houssouba (chercheur au *Zentrum für Afrikastudien* de l'Université de Bâle) et Éric Huysecom (archéologue, professeur associé à l'Unité d'anthropologie de l'UNIGE). Qui dit trois spécialistes dit trois approches académiques d'un sujet... Mais ce soir-là le public a en outre eu la chance d'avoir le témoignage de l'attachement profond exprimé par les chercheurs et la population malienne pour cette cité du bord du Niger.

Après une brève présentation du cadre historico-géographique du Nord du Mali, Didier Péclard a voulu mettre en perspective l'ancien mythe de la ville de Tombouctou qui avait jadis alimenté le fantasme d'explorateurs européens et son retour sous le feu des projecteurs suite à la rébellion touarègue qui sévit depuis 2012. Puis, au tour d'Éric Huysecom de dresser l'inventaire des connaissances archéologiques et des sources historiques se rapportant à Tombouctou. Etonnamment, mis à part deux sondages n'ayant connu qu'une diffusion confidentielle et une fouille clandestine, il n'existe pas d'autres travaux archéologiques sur le terrain. Pendant plusieurs siècles, la célèbre *Description de l'Afrique* de Léon l'Africain est restée pour le public européen le seul document attestant de l'existence de Tombouctou. C'est aussi cet ouvrage qui a ancré le mythe de Tombouctou en tant qu'eldorado de l'Afrique de l'Ouest. En effet, il s'agissait là d'un point névralgique de la route commerciale

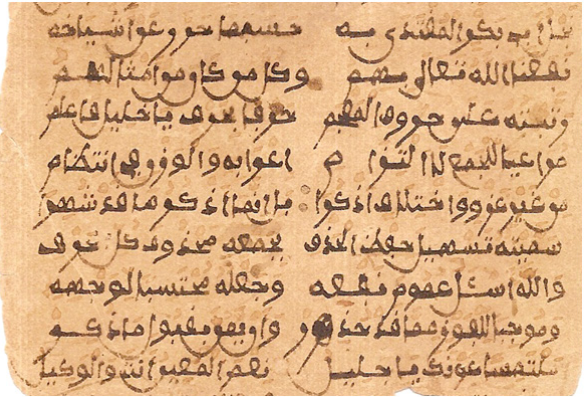
Wir danken der Bibliothek Mamma Haïdara (Mali), die uns freundlicher Weise den Abdruck der im Folgenden gezeigten Manuskripte erlaubt. Für die Vermittlung des Kontakts und die Weitergabe der Bilder danken wir G. Bohas. Die Bilder zeigen vier verschiedene Schriftstile, die für Manuskripte aus Timbuktu typisch sind:



Maghribi N° 395 (BIB. Mamma Haidara)



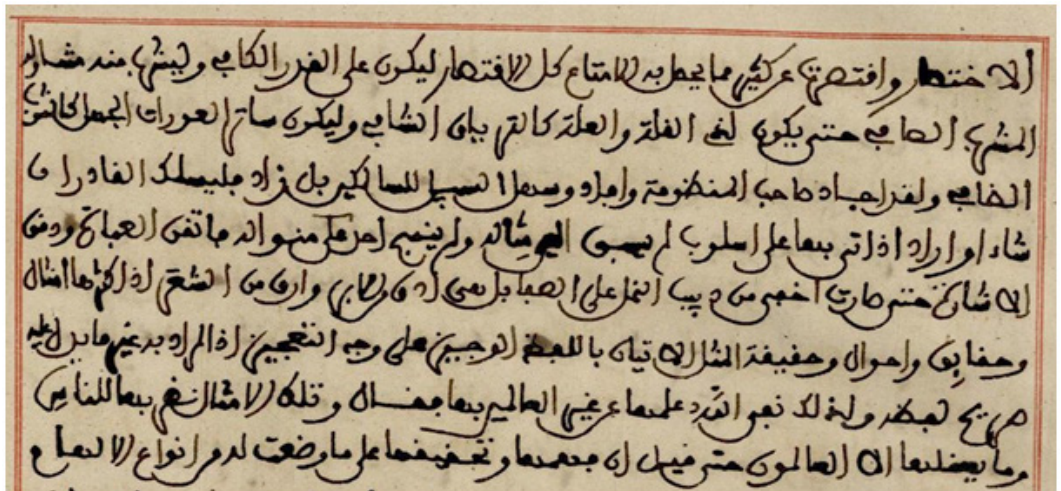
qui reliait l'Afrique de l'Ouest à la Chine, en passant par la Syrie. D'ailleurs, Kanga Moussa (souverain qui a porté l'Empire du Mali à son apogée au XIV<sup>e</sup> siècle), lors d'une expédition en Egypte, aurait dépensé une telle quantité d'or qu'elle influença sur le cours du métal jaune à la bourse de Londres ! Puis, il y a eu le déclin des régions qui composent le Mali actuel, déclin dû plus à la découverte par les Européens de nouvelles routes commerciales (avec l'avènement de l'Age des découvertes) qu'à l'invasion marocaine. Il a fallu attendre le XIX<sup>e</sup> siècle et la poussée du néocolonialisme pour avoir des descriptions extensives de la région.



Sûqi N° 3925 (BIB. Mamma Haidara)

René Caillé, puis Félix Dubois ont fait état d'une région en rien semblable aux splendeurs d'antan. C'était méconnaître les trésors cachés dans les mausolées et les dizaines de milliers de manuscrits, dont ceux de nombreux *tarikhs*, des chroniques écrites en arabe. Une bonne partie de ces documents sont aujourd'hui entre les mains de collectionneurs privés. Concernant les nouvelles récentes, Huysecom pense avoir trouvé, lors de sa dernière expédition, la plus ancienne inscription en arabe de l'Afrique de l'Ouest. Il s'agirait d'un récit de pèlerinage à La Mecque et l'inscription daterait de l'an 1022 de notre ère. En raison de la situation sécuritaire et faute de pouvoir retourner sur les lieux, Huysecom a préféré différer la publication de l'étude qu'il avait consacrée à cette découverte.

Samuel Freitas



Maghribi N° 3278 (BIB. ROYALE)

Après l'exposé de Huysecom sur l'histoire de Tombouctou, Mohomodou Houssouba a pris la parole, faisant porter un regard beaucoup plus intime et personnel sur la question des manuscrits et du patrimoine scripturaire malien en général. Il a d'abord partagé avec le public le récit de l'histoire de sa propre bibliothèque familiale, soigneusement gardée par son père autant paysan que féru de l'écrit, et dont la passion de collectionneur ne s'arrêtait pas même devant les cahiers d'école de ses fils. Il était très touchant ensuite d'entendre les réflexions de Houssouba sur le rapport que les Maliens entretiennent avec leurs manuscrits : « La plupart d'entre

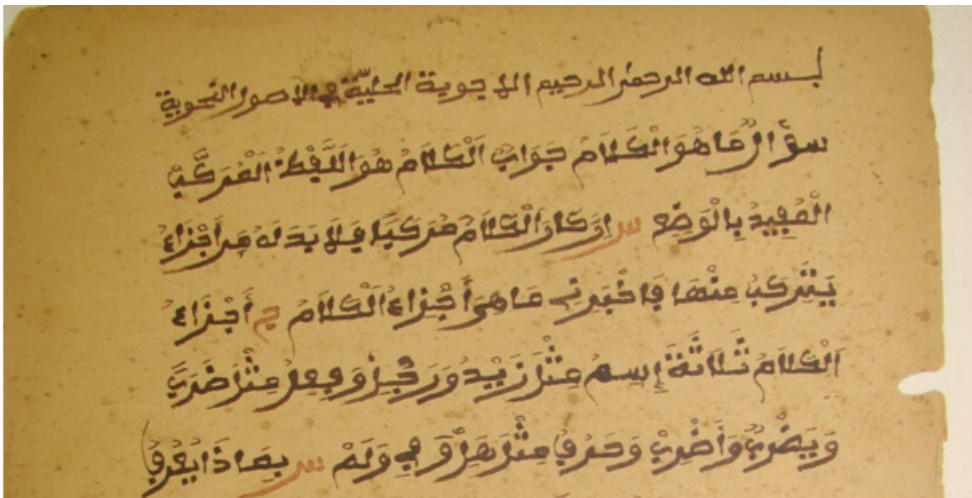


eux », dit-il, et lui aussi, même s'il lui est douloureux de l'exprimer, n'auraient pas de véritable accès au contenu de nombreux manuscrits qui existent au Mali et qui sont considérés comme opaques en raison du fait qu'ils sont écrits en arabe. « Je suis un de ces Maliens qui a une relation plus émotionnelle que scientifique à ces manuscrits », dit-il alors et conclut : « Ces manuscrits, sont-ils donc une sorte de fétiche : on les vénère, mais on n'y touche pas ? ». Quant à son domaine de recherches, ce sont en fait les notes marginales en *ajami*, c'est à dire des notes écrites dans les manuscrits dans une langue locale (comme le songhay, le peul ou le soninké, par exemple), mais rédigées avec l'alphabet arabe. Leur étude nous rappellerait en fait le croisement linguistique formidable qui existait à Tombouctou dans les anciens temps, allant jusqu'à reprendre des mots en espagnol (castillan) ou en hébraïque d'Andalousie, permettant de restituer – par exemple en étudiant des toponymes – une sorte d'ancienne carte linguistico-géographique de l'intérieur de l'Afrique de l'Ouest. « Quelles que soient les limites de ces écrits *ajami* », dit Houssouba, « ils sont très importants pour la recherche linguistique sur les langues locales comme le songhay », puisque la systématisation de ces langues ne remonterait qu'à peine au-delà de 1900, alors que les notes marginales pourraient être bien plus vieilles.

En fait, Houssouba s'intéresse plus particulièrement à la discipline émergente de la *linguistique du contact* (qui traite des influences mutuelles entre langues locales différentes), ainsi qu'aux manières dont ces recherches linguistiques pourraient faire imaginer autrement les rapports sociaux qui existent entre les différents groupes qui vivent au Mali et dans toute l'Afrique, finalement.

Après ces paroles, c'était à Georges Bohas d'aborder la question de la préservation des manuscrits. G. Bohas se faisait aussi par là le porte-parole d'Abdel Kader Haïdara<sup>1</sup>, principal responsable de la grande opération de sauvetage engagée en 2012 pour sauver en secret une quantité extraordinaire d'environ 440'000 (!) manuscrits de l'emprise des jihadistes. Grâce à des caches secrètes, les manuscrits auraient finalement pu arriver jusqu'à Bamako. Malheureusement et malgré tous les efforts déployés, 4'203 manuscrits auraient tout de même été perdus ou brûlés (avec leurs boîtes) par des jihadistes.

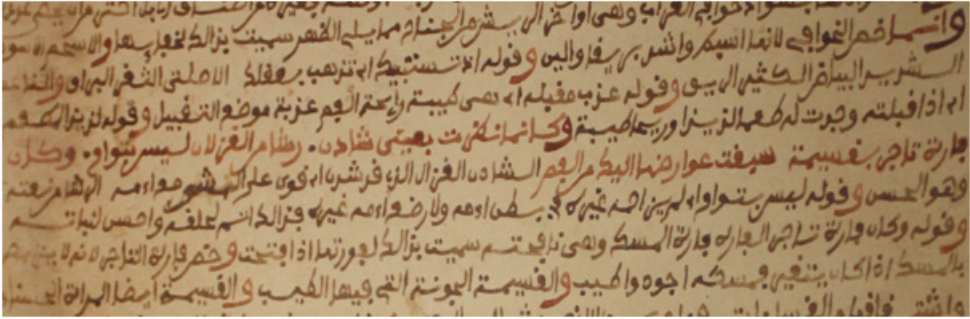
Quant aux manuscrits qui ont pu être sauvés, il existe actuellement à Bamako quatre postes de numérisation, où tous les folios sont répertoriés et datés, le but étant de numériser au moins 20'000 manuscrits par an, un but largement atteint. Puisque les manuscrits sont pour la plupart sous forme de folios isolés, chacun d'eux reçoit en effet une petite boîte faite sur mesure, dont le public a pu voir les photographies. Les lieux de travail et les



Sûdânî N° 4269 (BIB. Mamma Haidara)

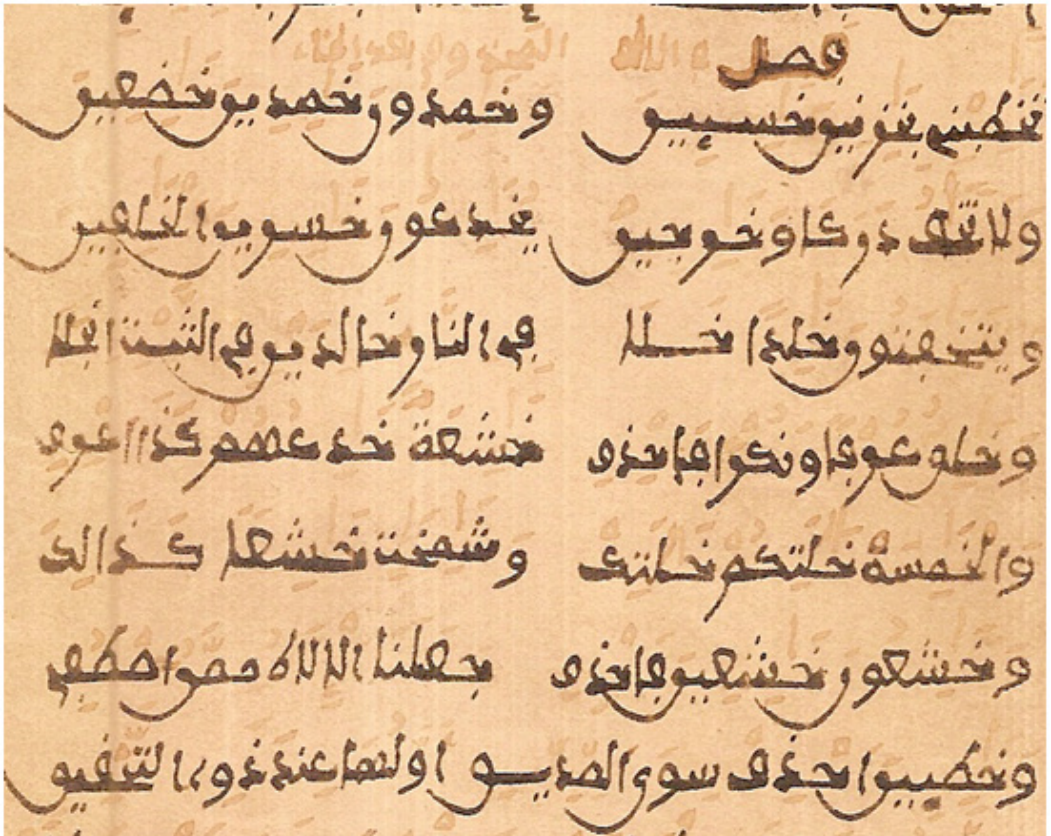
<sup>1</sup>En 1984 Abdel Kader avait rejoint le CEDRAB (Centre de Documentation et de Recherches Ahmed Baba, fondé à Tombouctou en 1973) et « en raison de son potentiel et du passé influent de sa famille, on lui a confié la tâche de collecter davantage de manuscrits pour en augmenter la collection. » Voir : [http://www.tombouctoumanuscripts.org/fr/libraries/ahmed\\_baba\\_institute\\_of\\_higher\\_learning\\_and\\_islamic\\_research\\_iheri-ab/](http://www.tombouctoumanuscripts.org/fr/libraries/ahmed_baba_institute_of_higher_learning_and_islamic_research_iheri-ab/) (page consultée le 1.12.2015)





SaHrāwī N° 1611 (CEDRAB - Centre de Documentation et de Recherches Ahmed Baba)

différentes procédures de restauration qui sont entamées en même temps que la numérisation ont également été montrés au public à travers des photographies présentées par G. Bohas. Il était très important de comprendre que pour M. Haïdara et les autres propriétaires de bibliothèques privées, le fait d'assumer eux-mêmes la tâche de la numérisation des manuscrits serait crucial. Alors que ni le CEDRAB, ni M. Haïdara, rassembleur et gardien de sa propre bibliothèque familiale *Mamma Haidara*, ne sont contre le principe d'une numérisation des manuscrits, ils ne voudraient actuellement sous aucun prétexte se faire financer par des étrangers en contrepartie d'une digitalisation entière des bibliothèques et, donc, une diffusion gratuite de leur contenu dans le monde entier. Ils perdraient ainsi tout contrôle de leur propre patrimoine.



Sûqî N° 3925 (BIB. Mamma Haidara)



Il était très intéressant de remarquer comment, suite à une intervention du public mentionnant la pratique « désormais suivie par toutes les grandes bibliothèques européennes de diffuser le savoir en ligne », le débat s'est pour un instant sensiblement échauffé. Force était de constater que la personne ayant fait la remarque ne pouvait cacher son indignation face au fait que le propriétaire d'une bibliothèque privée veuille se réserver le droit de diffuser *ou non* son patrimoine familial. Reste à dire que, à la fin de son exposé, Bohas a encore fait une présentation très intéressante du travail de l'équipe VECMAS (Valorisation et Edition Critique des Manuscrits Arabes Sub-sahariens) qu'il dirige. Les universitaires et chercheurs français et maliens y œuvrent dans le but de faire des éditions critiques, mais aussi (en collaboration avec la maison d'édition *Actes Sud*, par exemple) des traductions grand public d'un grand nombre de manuscrits de Tombouctou.

A titre d'exemple, le VECMAS a fait paraître l'édition critique (en arabe) et la traduction (en français) du manuscrit intitulé *L'inspiration de l'Éternel, manifestée dans la mention de quelques aspects de la conduite exemplaire de notre cheikh Ahmad* (paru aux Editions Grandvaux sous le titre *L'inspiration de l'Éternel – Eloge de Shékou Amadou, fondateur de l'empire peul du Macina*). Par ailleurs, le nombre de manuscrits de Tombouctou qui attendraient encore leur édition serait énorme, un fait qui s'explique également par les copies multiples, souvent, cinq ou six versions d'un même manuscrit, ce qui rend d'autant plus intéressant le travail d'édition, comme le dit G. Bohas. Son équipe projette de publier annuellement des manuscrits, qu'il s'agisse de traités de grammaire (comme la fameuse *Alfīya* de Ibn Mālik), de médecine, de jurisprudence, d'histoire, de connaissances ésotériques, de poèmes faisant l'éloge de tel ou tel chef local, de calendriers, de généalogies, d'histoires des 1001 Nuits, des Exploits d' *Alī ibn Abī Ṭālib*, du roman d'Alexandre et ainsi de suite ... – Voici autant de sujets abordés par les milliers de manuscrits qui font le formidable patrimoine scripturaire du désert saharien et duquel le public a pu avoir ce soir-là un excellent aperçu direct et passionnant.

Sophie Glutz

## **Forschungskolloquium Islamwissenschaft Schweiz, Basel, Seminar für Nahoststudien, 21. November 2015**

Klein aber äusserst fein, wie es einer der Teilnehmer formuliert hat. – Das Herbst-Foki 2015 war ein wirkliches Highlight. Thematisch im weitesten Sinne um „Muslime in der Schweiz“ gruppiert, machte der mitunter sehr humorvolle Vortrag der ersten Vortragenden, aus der Islamwissenschaft, den Beginn: vom ersten Interesse an der Konferenz der Muslime in Genf (1935) geleitet, stellte sie die Veränderung der anfänglichen Themeneingrenzung auf Grund der Sichtung des Quellenmaterials dar. Äusserst anschaulich beschrieb sie ihr Ringen um eine zugleich Resultate liefernde, die eigenen Interessen nährenden sowie machbare Fragestellung: eben genau diejenigen Prozesse und laufend neu sich eröffnenden Fragen, die jedem/r Forscher/in nur zu bekannt sind. Ihr Vortrag zum Thema „Muslime in der Schweiz vor 1960“, ein bislang noch nicht systematisch erarbeitetes Forschungsfeld, brachte in der Diskussion mit den anderen Teilnehmern viele interessante Einsichten und neue Pisten hervor. – Geht es schliesslich um die Erforschung von „Lebenswelten“, um das Betrachten von „Intellektuellenbiographien“, oder doch eher um die Analyse von „Netzwerken“? Und welche Implikationen hat die jeweilige Fokussierung bezüglich einer zu wählenden Vorgehensweise in den Archiven wie auch im Schreibprozess? Führen einige Fokussierungen unweigerlich zu purer „Fleissarbeit“ und „Aufdecken von Archivmaterial“, mehr als zu analytischen Höhenflügen? Und ist der Ruf akribischer Fleissarbeit vielleicht schlechter als es ihm zustünde? Weitere wichtige, hiernach von den Anwesenden angeregte Fragen, waren, ob historische Verflechtungen überbewertet werden können, wie man Datenerhebungen kanalisieren kann, ob man mit sogenannten Mikrogeschichten arbeiten könnte, und der Rest „sich von selbst zusammensetzen“ mag, und ob eine Gliederung eines solchen Forschungsthemas eher über Themen oder über Personen erfolgen sollte.

Sehr schön zeigte der erste Vortrag somit zum einen die multiplen Möglichkeiten, wie eine im ersten Anlauf selbstverständlich erscheinende Fragestellung durch den Umgang mit Quellenmaterial und durch manchmal auch sehr pragmatische, nötige, Entscheidungen nach und nach ein Forschungsvorhaben formen und voran



bringen. Zum anderen erfuhren die Anwesenden viel Interessantes zum Thema Schweizer Archivwesen und der aktuellen Forschungslage bezüglich muslimischer Präsenz in der Schweiz vor 1960.

Als zweiter aktiver Teilnehmer am Foki präsentierte ein Doktorand der Ethnologie (Zürich) sein Promotionsvorhaben, was für das Foki eine spannende Premiere war, da zwar durchaus einige der Anwesenden beispielsweise Erfahrungen in der Disziplin der Soziologie hatten, jedoch nicht in der Ethnologie. In einem nicht minder präzisen wie auch humorvollen und engagierten Referat, erfuhren die Anwesenden nicht nur verschiedene sehr interessante Beobachtungen, die der Vortragende im Zusammenhang früherer Arbeiten zu der islamischen Universität in Tatarstan und deren Wichtigkeit für die Konstruktion eines russischen Staats-Islams gewinnen konnte, sondern auch detaillierte Einblicke in sein aktuelles Projekt zum Verhältnis zwischen den verschiedenen Türkisch-Islamischen Organisationen in der Schweiz und ihr Bezug zur Türkei. – Des Weiteren auch zur Frage, wie sich Leute für eine religiöse Organisation entscheiden etc.. Sicherlich auch einer ethnologischen Vorgehensweise geschuldet, ist der zweite Vortragende von Anfang an eine Reihe von Quellen mit bewusst offener „Schneeball-Sampling“-Taktik angegangen, und es war äusserst interessant zu sehen, dass dieser Ansatz, zusammen mit einem jeder Zeit neu anzupassenden, bereits vorhandenen Inhaltsverzeichnis, ein solides Fundament für das Weiterentwickeln einer anfänglichen Fragestellung ergab. Es ging um multinationale Verflechtung, d.h. Bezüge von Organisationen zur Türkei, Fragen nach den Organisationen selbst, die es in der Schweiz gibt, Fragen von Dynamiken im Alltag, Aushandlungsprozessen oder auch Institutionalisierung. Bemerkenswert auch die vielfältigen dazu herangezogene Daten-Erhebungs-Instrumente: Interviews, teilnehmende Beobachtung, usw. Die Fragen in der Diskussion drehten sich folglich weniger um die Tücken einer herauszufilternde Kernfrage, als eher darum, welche konzeptuellen Ansätze in der Analyse des Quellenmaterials die besten Ergebnisse liefern sollten, das heisst, wie man der Vielzahl der Beobachtungen einen Sinn geben könnte. Ist das Modell eines religiösen Marktes beispielsweise im aktuellen Kontext fruchtbar oder im Gegenteil eine Art Überstülpung einer vorgefassten Meinung über die betrachteten Phänomene?

Dass mehrere Anwesende unterdessen bereits Kontakte vermittelt, neu oder wieder geknüpft, sowie untereinander weitere Treffen vereinbart haben, um die angeschnittenen Themen weiterzuführen und Wissen auszutauschen, sollte zur Genüge zeigen, dass dieses Forschungskolloquium ein voller Erfolg war.

Sophie Glutz

## **Excursion de la SSMOCI à Milan (23-24.10.2015)**

### **Visite de la bibliothèque Ambrosiana et échanges académiques (23.10)**

Organisée en partenariat avec l'université de Milan, l'excursion de la SSMOCI aura permis aux collaborateurs et étudiants des universités de Genève, Zurich, Berne et Bâle de vivre deux journées riches tant en échanges qu'en activités culturelles. Le vendredi 23 octobre a été placé sous le signe de la recherche académique. Au programme du jour : la visite tout d'abord de la Biblioteca Ambrosiana, l'une des premières bibliothèques publiques italiennes. Fondée en 1609 par le cardinal Federico Borromeo, celle-ci a été dès sa création conçue comme un centre d'études et de culture. Enrichies au fil des ans, ses collections comptent parmi les plus prestigieuses d'Europe. Outre les manuscrits grecs et latins, la bibliothèque possède notamment des codices arabes, persans et ottomans dont un petit panel a été présenté par le père Paolo Nicelli au groupe au terme de la visite. Les participants ont donc pu admirer entre autres un coran du VIII<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle ainsi qu'un traité médicinal du XIII<sup>e</sup> siècle. Le groupe a également eu la chance d'accéder à l'ancienne église de la bibliothèque, actuellement en restauration et jamais montrée au public auparavant.

Après un repas pris à l'université de Milan dans une ambiance chaleureuse, l'après-midi a été consacré à la présentation de la recherche et de l'enseignement des études d'islamologie et de langue arabe aussi bien en Italie qu'en Suisse. La séance s'est ouverte sur la description du département des sciences de médiation linguistique et d'études interculturelles de l'université de Milan. La responsable des études, la professeure Paula Catenaccio, a détaillé aux présents les spécificités du cursus, celui-ci s'appliquant à toutes les langues



enseignées. Le professeur Paolo Luigi Branca de l'université catholique de Milan s'est attaché ensuite à exposer les buts de la *Società per gli Studi sul Medio Oriente* (SeSaMo) à l'assistance. Tout en confiant se sentir souvent seul dans sa recherche, il a particulièrement insisté sur la nécessité pour les chercheurs de recourir au « networking » afin de se regrouper et de mener à bien des projets en ces temps de crise économique, ce que SeSaMo cherche à promouvoir tout comme la SSMOCI, dont Thomas Würtz (Berlin/Berne) a dressé un portrait succinct. La parole a après quoi été donnée à différents participants suisses et italiens, dont les étudiantes Giulia Franzini et Arianna Cremoncini, lesquelles ont exposé à l'assistance le développement de l'islamologie en Italie depuis le XIX<sup>e</sup> siècle. Les chercheurs ont pu ainsi mettre en avant non seulement leurs domaines de recherche (Elisa Giunchi : la charia au Pakistan et en Afghanistan ; Marco Aurelio Golfetto : le soufisme, en particulier les écrits d'Ibn 'Arabi, le concept du cheikh, les rites initiatiques) mais aussi les spécificités de leurs unités (Henning Sievert : Asien-Orient-Institut, Zurich ; Sophie Glutz : Unité d'arabe, Genève ; Francesco Grande, linguiste : Università Ca' Foscari, Venise). En outre, les participants ont informé l'assistance des changements ou innovations opérés dans les méthodes d'enseignement des langues orientales de leurs institutions. C'est ainsi que Natalia Bachour (Zurich) a pu présenter « kalimât », le programme grammatical qu'elle a récemment développé. Des problèmes concernant l'enseignement de l'arabe dans les pays non arabophones ont également été soulevés au cours de la discussion (Francesco De Angelis : Università degli Studi di Milano). Letizia Osti, co-organisatrice de l'excursion (Università degli Studi di Milano/Bâle), a enfin conclu la journée en affirmant qu'en dépit des disparités des systèmes académiques – et donc des problèmes de communication entre institutions, cette brève rencontre aura atteint son but en resserrant les liens entre chercheurs de divers horizons et sera encore fructueuse à l'avenir.

Alessia Vereno (Seminar für Nahoststudien, Bâle)

## Découverte de l'Exposition Universelle (24.10)

Autre atmosphère le lendemain, samedi 24 octobre, entièrement consacré à l'Exposition Universelle. Si le groupe pensait au départ prendre le temps dans la matinée de visiter le Dôme de Milan, il est très vite apparu nécessaire de se présenter le plus tôt possible à l'entrée afin d'éviter le trop plein de visiteurs. En place du 1<sup>er</sup> mai au 31 octobre 2015, l'Expo Milano avait pour thème « Nourrir la planète, Energie pour la vie » ; une problématique d'actualité donc, dont les caractéristiques – technologie et durabilité – devaient se retrouver dans les pavillons des pays participants. Bien que la visite des pavillons du Qatar, du Kuwait et de la Malaisie ait été annulée à la dernière minute, le groupe a pu tout de même pénétrer dans les pavillons de l'Azerbaïdjan et de la République Tchèque nonobstant la marée humaine. La visite guidée du site a permis en outre d'en savoir plus sur l'exposition dans son ensemble. Elle s'est révélée notamment très instructive sur l'intérieur des pavillons. Enfin, après un détour dans les espaces réservés aux pays n'ayant pas eu les moyens de bâtir par eux-mêmes leurs pavillons (Mauritanie, Afghanistan, Palestine), la visite s'est prolongée jusque tard, ne s'achevant qu'après le spectacle son et lumière de l'Arbre de la Vie combiné à un savant jeu d'eau. Bien qu'intéressante, l'exposition n'aura pas appris grand-chose en matière de répartition équilibrée des ressources dans le monde. En revanche, elle aura généré des réflexions sur la pertinence du thème choisi par rapport au but des expositions universelles en général. Ceci étant dit, il n'en reste pas moins que ces deux jours ont été profitables à tous les niveaux ; en plus de se faire une idée de l'état de l'enseignement et de la recherche à la fois hors de Suisse et dans les facultés de quatre des universités de la Confédération, les participants ont pu faire des rencontres, nouer des liens entre eux et échanger des idées. Une expérience très agréable en somme que nous espérons voir renouvelée à l'avenir.

Alessia Vereno (Seminar für Nahoststudien, Bâle)



## Ismail Warscheid : Vers une histoire sociale et culturelle du droit musulman dans les sociétés sahariennes de l'époque moderne (XVI<sup>e</sup> – XIX<sup>e</sup> siècles) – Sud algérien, Mali, Mauritanie, Niger.

(Projet de recherche)

Docteur de l'EHESS en Histoire et civilisations, diplômé de l'Université de Genève, Ismail Warscheid est chargé de recherche au Centre National de Recherche Scientifique en France et membre de la section arabe de l'Institut de recherche et d'histoire des textes (IRHT) à Paris. Ses travaux portent sur l'histoire culturelle et sociale des mondes sahélo-maghrébins entre le XV<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle. Il voue un intérêt particulier au thème de l'historicité des formes de normativité islamique dans les sociétés sahariennes. En 2013-2014, il a été *visiting fellow* à la faculté de droit de l'université Humboldt et au *Wissenschaftskolleg* de Berlin dans le cadre du programme postdoctoral *Rechtskulturen*.

Nous aimerions présenter ici une version abrégée (par nous, la rédaction) de son programme de recherche sur lequel il vient d'être engagé au CNRS et qui peut nous ouvrir une fenêtre sur la recherche de pointe actuelle qui s'approprie le thème des « manuscrits du Sahara », médiatisés de part et autre, mais par rapport auxquels, comme Warscheid l'écrit, il existe un flagrant décalage entre « d'un côté, les discours euphoriques insistant sur l'importance de la préservation de ces manuscrits sahariens, en particulier ceux de Tombouctou, [...] et, de l'autre côté, la rareté d'études historiques et philologiques mettant effectivement à profit les collections accessibles à la recherche ».

Warscheid projette de dépouiller, puis d'interroger les innombrables sources scripturaires existantes en tant que possible lieu de cristallisation d'une « islamité propre aux populations sahariennes », dont les liens sociaux ne sauraient être « naturels », mais (dans la tradition de la *micro-historia*, dont il se sent proche) « se fabriquent à travers des négociations et des affrontements continus », « des initiatives et des choix de sujets sociaux ».

Sophie Glutz

### Résumé du projet

Les sociétés sahariennes de l'époque moderne (XVI<sup>e</sup> – XIX<sup>e</sup> siècles) ont été travaillées en profondeur par la diffusion à grande échelle d'un islam scripturaire et normatif qui s'est accompagnée du développement d'importantes traditions littéraires, notamment en matière de droit. Notre projet de recherche entend interroger cette riche littérature vernaculaire, encore largement inexplorée, en étudiant comment le droit musulman a influencé la construction d'institutions sociales et politiques à l'échelle de l'ensemble de l'espace saharien entre le XVI<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle. [...] Il s'agit d'une part de reconstruire l'inscription des pratiques du droit musulman dans des contextes sociaux locaux en étudiant les multiples manières dont les populations sahariennes, sédentaires et nomades, se sont approprié les ressources du *fiqh* ; d'autre part, nous allons analyser le processus de formation d'une tradition juridico-religieuse vernaculaire au sein du malikisme postclassique tel qu'il ressort des recueils de fatwas (*nawāzil*, *ajwiba*) et des commentaires d'ouvrages canoniques (*sharḥ*, *hāshiya*...). [...]

### Problématique générale

Au regard des sciences sociales, les sociétés du Sahara à l'époque moderne (XVI<sup>e</sup> – XIX<sup>e</sup> siècles) paraissent travaillées par un paradoxe : elles affectent le profil de sociétés lignagères, dépourvues de grands centres urbains – à l'exception peut-être de Tombouctou – [...] Mais elles n'en ont pas moins su se doter de traditions scripturaires puissantes tirant leurs références et leurs ressources de l'islam savant. [...] Les archives produites



dans le cadre des deux principales institutions normatives façonnées par la science du droit en islam (*fiqh*)<sup>1</sup> – la magistrature et le notariat – tout comme l’essor d’une littérature juridique vernaculaire à partir du XV<sup>e</sup> siècle contredisent deux assomptions majeures de l’histoire sociale des mondes maghrébins et sahéliens pré-modernes. *Primo*, l’étude et la pratique du droit musulman ne sauraient être envisagées comme des « arts » exclusivement urbains [...], *secundo*, les populations de l’intérieur saharien ne vivent pas sous le régime d’un droit coutumier d’essence orale, lequel serait par définition réfractaire aux stipulations de la Loi religieuse [...]

Tout l’enjeu est de comprendre comment la diffusion du droit musulman a fait émerger de nouvelles manières d’agir en société [...] Une telle sociologie historique de pratiques normatives implique toutefois encore un second volet d’interrogations [...] De fait, force est de relever que n’importe quel énoncé sur le local prononcé par un lettré musulman dans sa fonction de juriste (*faqih*) s’exprime nécessairement selon les codes épistémologiques, mais aussi symboliques et idéologiques, d’un système englobant – le malikisme et la science du *fiqh* en général – [...]. L’étude de cette circularité entre pensée systémique et conditionnement social constitue, à notre sens, un élément indispensable pour la compréhension du rôle historique joué par la charia et ses interprètes attirés dans la genèse des sociétés sahariennes.

### L’oubli de l’islam scripturaire

[...] En particulier en ce qui concerne le paysage académique français, l’historiographie de l’espace saharien « précolonial » reste dominée par des travaux d’anthropologues et de sociologues [...] Il est certes vrai que même les défenseurs les plus férus d’une telle lecture « tribaliste » de l’histoire saharienne n’ont pu passer outre l’existence de lignages de « marabouts » lettrés, l’existence de collections de manuscrits dans les campements nomades et ksour oasiens, et la ferme adhésion des populations locales à l’islam. Cependant, tout en observant une convergence entre usages de l’écrit, réflexion normative et érudition islamique, la plupart des études réalisées n’en tiennent guère compte, confinant le rôle social de l’islam aux seules initiatives d’arbitrage entreprises par des saints hommes, à la diffusion d’allégeances confrériques et aux pratiques magiques telle que l’écriture de talismans ou d’amulettes. [...]

### Vers un renouveau historiographique ?

Les choses évoluent cependant. Depuis une dizaine d’années, nous assistons à une prolifération de travaux qui procèdent à un réexamen du rôle de l’islam scripturaire dans la genèse des sociétés ouest-africaines. Privilégiant l’étude de sources internes, les travaux issus de ce courant, anglo-saxons pour la plupart, cherchent à déconstruire la perception de la tradition islamique comme un élément allogène aux contextes locaux. [...] A l’instar de Bruce Hall, nous concevons le développement d’une culture juridico-normative islamique comme résultant de dynamiques créatives internes aux sociétés sahariennes, et non comme procédant d’une sorte de transplantation mécanique de formes culturelles d’un « centre » – l’islam méditerranéen – vers sa « périphérie », à laquelle on assimilait pendant longtemps l’Afrique musulmane et, à plus forte raison, le « *no man’s land* » du Sahara.

De même, pour autant que l’espace saharien dans son ensemble constitue le cadre géographique de nos investigations, nous adhérons pleinement à la proposition de Ghislaine Lydon de concevoir cet espace comme une aire culturelle autonome où s’opère la jonction entre mondes maghrébins et sahéliens. [...]

D’un autre côté, les travaux récents sur la casuistique du droit musulman médiéval ont montré que le recours aux recueils de fatwas comme source historique soulève un défi méthodologique majeur<sup>2</sup>. Les diverses fatwas, en dépit de leur richesse en informations « ethnographiques », sont tout d’abord des textes normatifs. La

<sup>1</sup>Rappelons que le terme charia désigne la normativité juridico-religieuse contenue dans les sources de la révélation islamique, alors que la notion de fiqh réfère à la fois à la science s’attachant à expliciter cette normativité et au système de normes et de règles né de ces efforts d’explicitation et d’interprétation. Cf. SCHACHT, Joseph, *Introduction au droit musulman*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1983 (1964), et WEISS, Bernard, *The spirit of Islamic law*, Athens, Londres, The university of Georgia press, 2006.

<sup>2</sup>Voir notamment les travaux de Baber Johansen, David Powers, Wael Hallaq et Christian Müller.



traduction du « local » dans le langage casuistique du *fiqh*, selon l'expression de David Powers<sup>3</sup>, n'articule pas tant un souci de préserver une sorte de mémoire communautaire qu'une volonté de penser ce « local » comme un problème normatif qui se pose soit sous forme d'un cas d'espèce (*nāzila*), soit sous forme d'une question générique (*mas'ala*). [...] [De même, la] question du rapport entre fait religieux et normativité juridique dans le système du *fiqh* constitue un leitmotiv central de notre réflexion. De quelles manières le raisonnement proprement juridique s'intègre-t-il dans un système de pensée qui se comprend à la fois comme discours de salut, comme théorie sociale et comme système de droit ?

## Le patrimoine littéraire des peuples du grand désert

[...] Dès la fin du Moyen Âge, mais surtout à partir du XVII<sup>e</sup> siècle, nous assistons en effet un peu partout dans ce vaste espace désertique à une profusion d'ouvrages composés par des lettrés autochtones et couvrant toutes les disciplines du savoir islamique ainsi que les belles-lettres. [...] Conservées dans les bibliothèques privées des grandes familles lettrées sahariennes, la majorité des œuvres qui nous sont parvenues – bien entendu, elles se comptent par milliers – se trouvent encore à l'état manuscrit : jusqu'à présent, très peu ont fait objet d'éditions critiques. [...]

Cela nous amène à soulever un autre point relatif aux sources que notre projet s'attachera à dépouiller. [...] La naissance d'une littérature islamique saharienne en pleine période dite de « décadence » [les XV<sup>e</sup> – XIX<sup>e</sup> siècle, décriés par plusieurs générations d'historiens et d'islamologues comme une période de déclin et de sclérose, n.d.l.r.], et qui, de plus, se développe dans des contextes géographiques *a priori* peu propices à un tel bouillonnement intellectuel, offre la meilleure preuve que l'évolution des sociétés maghrébines et saharosahéliennes à l'époque moderne mérite bel et bien une investigation historique indépendante de tout déterminisme « postclassique » ou « précolonial ». [...]

## L'essor d'une littérature juridique saharienne

[...] Au sein de la production littéraire locale, les livres relevant de la science du *fiqh* tiennent la première place. La remarque vaut plus particulièrement pour deux principaux genres de la littérature juridique en islam : les recueils de fatwas (*nawāzil*, *ajwiba*) [...] et les différents types de commentaires sur les textes d'autorité. [...]

[Les premiers contiennent] en premier lieu les fatwas des jurisconsultes locaux, mais aussi des transcriptions de décisions judiciaires rendues par les cadis (jugements, arbitrages, ordres divers), des copies d'actes notariés (contrats, titres de créance, accords communautaires, etc.), ainsi que des échanges épistolaires entre juristes à propos de litiges ou de débats doctrinaux. [...]

En parallèle avec l'essor de compilations jurisprudentielles, nous assistons à une profusion de commentaires (*sharḥ*, pl. *shurūḥ*) et de gloses (*ḥāshiyā*, pl. *ḥawāshī*) sur les livres faisant autorité dans le malikisme de l'époque, qu'il s'agisse de bréviaires postclassiques, en premier lieu le *Mukhtaṣar* de Khalīl b. Ishāq (m. 776/1374), de textes plus anciens comme la *Risāla* d'Abū Zayd al-Qayrāwānī (m. 386/996) ou de traités portant sur des questions spécifiques, tels que la *Tuḥfa al-Hukkām* de l'Andalou Ibn 'Āṣim (m. 829/1425-26) sur la judicature. [...] d'une manière globale, en ce qui concerne le malikisme entre le XVI<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle, de tels écrits, disqualifiés comme « rabâchage juridique »<sup>4</sup>, n'ont pas encore fait l'objet d'investigations et d'analyses poussées. A cet égard, nos travaux sont susceptibles de contribuer à combler un vide significatif dans le champ des études sur le droit musulman prémoderne. [...]

Ismail Warscheid

<sup>3</sup>Voir POWERS, David, *Law, society and culture in the Maghrib : 1300-1500*, Londres, New York, Cambridge University Press, 2002, en particulier pp. 21-22 et pp. 229-233.

<sup>4</sup>Cf. BARGAOUI, Sami, « Fragments d'histoire du *fiqh* (2) : comment faire du rabâchage juridique une source historique » in *Nachaz, dissonances : revue numérique tunisienne*, 2012, n° 2. Dans cet article, l'historien tunisien s'attèle à une première tentative d'aborder ces textes d'un point de vue d'histoire sociale et culturelle.



# Bombe e... minestre

*Paolo Branca è professore all'Università Cattolica del Sacro Cuore a Milano, Italia. È specialista in scienze islamiche ed in dialogo interreligioso. Precedentemente è stato presidente di SeSaMo (Società per gli Studi sul Medio Oriente, simmetrica alla SSMOCI nella Svizzera).*

Così come dopo l'11 settembre 2001, anche successivamente alle orrende stragi del 13 novembre scorso a Parigi c'è d'attendersi un'excalation militare in una zona già a lungo provata da ogni sorta di distruzioni e di massacri.

Del resto la scaltra iniziativa di Putin, che s'è insinuata con successo tra le inerzie occidentali, lo faceva comunque prevedere.

Ancora una volta prevale la re-azione su qualsiasi ponderata, determinata e strutturata azione a medio-lungo termine in una zona che se da tempo è anche una valvola di sfogo delle tensioni internazionali, ormai rischia di diventare (se non lo è già) 'il' caotico buco nero alle porte di casa (per l'Europa, specialmente) da cui può uscire ogni sorta di mostruosità.

Il sedicente Stato Islamico è un'entità nichilista che dal vuoto proviene e al vuoto conduce.

Proprio laddove, con Damasco e Baghdad, la civiltà musulmana ha dato il meglio di sé per secoli, sconsiderate ed effimere esibizioni muscolari hanno di fatto portato alla dissoluzione di Iraq e Siria, paesi non certamente nelle mani di galantuomini, ma dove almeno i servizi educativi e sanitari (per dirne una) erano garantiti ed efficienti.

L'opinione pubblica occidentale è legittimamente allarmata, ma viene portata a prendersela essenzialmente con gli immigrati e gli stessi profughi, particolarmente se musulmani, quali potenziali portatori - magari neppure troppo sani -

dei germi del fondamentalismo.

Rattrista e stupisce l'inconsapevolezza che appunto nell'azione umanitaria a favore delle vittime di questa follia sia data invece proprio a noi la possibilità di operare ben altri e più determinanti 'contagi'.

Non parlo per idealismo buonista, ma sulla base di esperienze concrete. Un amico marocchino che si occupa di richiedenti asilo mi ha da poco raccontato di un pakistano, chiamiamolo Singh, giunto stremato nel nostro paese. Quando, prima di cena, un inserviente, rivolgendosi a lui col suo nome, gli ha chiesto se preferisse mangiare pasta in bianco o al sugo, carne o pesce è scoppiato in lacrime. Tutti sono rimasti allibiti e gli han chiesto il motivo di una simile reazione. Continuando a piangere ha allora raccontato dei lunghi anni trascorsi in un paese del Golfo, dove il suo padrone, anch'egli musulmano, non l'aveva mai chiamato se non 'animale' o 'somaro', dove ha sempre e solo potuto sfamarsi con una ciotola di riso, dove la sua stessa sopravvivenza dipendeva dall'umore con cui il boss si alzava dal letto.

Ora, tra gli infedeli, qualcuno lo chiamava finalmente col suo nome e gli chiedeva addirittura cosa volesse scegliere dal menu. "Questa gente potrà mai andare all'inferno?" è stata la sua emblematica domanda finale che dovrebbe ricordarci cosa c'è veramente nei piatti di minestra che condividiamo!





# Bomben und... Suppentöpfe

*Paolo Branca ist Professor an der Katholischen Universität von Mailand, Italien (Università Cattolica del Sacro Cuore), Experte für Islamwissenschaft und interreligiösen Dialog, ehemaliger Präsident von SeSaMo (Società per gli Studi sul Medio Oriente ; Italienische Gesellschaft Studien des Nahen Ostens, sozusagen die italienische Gesellschaft parallel zur SGMOK in der Schweiz).*

Wie schon nach dem 11. September 2001, muss nun, nach dem fürchterlichen Gemetzel vom 13. November dieses Jahres in Paris, mit einer militärischen Eskalation in einer Region gerechnet werden, die schon seit längerem Leidtragende verschiedener Zerstörungen und Massaker ist. – Wobei die geschickte Initiative Putins, welche sich erfolgreich an der westlichen Lethargie in der Sache vorbeigeschlichen hatte, solches irgendwie schon hatte erahnen lassen.

Wieder einmal überwiegt die Re-Aktion über jedwedes besonnene, entschiedene und strukturierte Handeln auf mittel- und langfristige Sicht, und dies in einer Region, die, wenn sie bis anhin als Ventil internationaler Spannungen funktionierte, nun droht (wenn dies nicht ohnehin schon der Fall ist) das chaotische schwarze Loch vor der Haustür (insbesondere vor den Toren Europas) zu werden, aus welchem jegliche Art von Monstrosität hervorgehen kann.

Der sogenannte Islamische Staat ist ein nihilistisches Gefüge, welches aus dem Nichts kommt und ins Nichts führt.

Mit Damaskus und Bagdad haben nun – genau dort, wo die islamische Zivilisation für Jahrhunderte ihr Bestes hervorgebracht hat – unbesonnene und ephemere Muskelspiele den Irak und Syrien zum Auflösen gebracht, Länder, die sicherlich nicht in der Hand von Ehrenmännern waren, aber wo wenigstens beispielsweise Ausbildung und sanitäre Dienste gewährleistet wurden und funktionstüchtig waren.

Zu Recht ist die öffentliche Meinung im Westen alarmiert, sie wird aber hauptsächlich dazu gebracht, etwas gegen Migranten und Flüchtlinge zu haben, im Speziellen muslimische, die man geneigt ist nicht für ganz gesund zu halten, indem man ihnen

pauschal unterstellt potentiell Träger von Keimen des Fundamentalismus zu sein. Dass den Menschen durch ein humaneres Agieren zugunsten der Opfer des aktuellen Irrwitzes in der Welt jedoch die Möglichkeit zugespielt worden wäre, ganz andere und weitaus wegweisendere « Ansteckungen » auszulösen, macht einen traurig und bestürzt.

Ich spreche hier nicht aus einem Gutmenschen-Idealismus heraus, sondern aufgrund konkreter Erfahrungen. Ein marokkanischer Freund von mir, der mit Asylbewerbern arbeitet, hat mir kürzlich von einem Pakistaner erzählt, nennen wir ihn Singh, der völlig erschöpft in unserem Land ankam. Als er kurz vor dem Essen von einem Kellner, der sich mit seinem Namen an ihn wandte, gefragt wurde, ob er lieber Teigwaren ohne jegliche Sauce, mit Sauce, Fleisch oder Fisch, möchte, brach er in Tränen aus. Alle waren völlig überrascht und fragten ihn nach dem Grund seiner Reaktion. Während er nicht aufhörte, zu weinen, erzählte er von langen Jahren, die er in einem der Golfstaaten verbracht hatte, wo sein Arbeitgeber, auch jener Muslim, ihn nie beim Namen genannt hatte – und wenn, dann nur mit « Tier » oder « Esel » –, wo er seinen Hunger nur mit einer Schale Reis stillen konnte und wo sein Überleben von der Laune abhing, mit welcher der Chef jeweils am Morgen vom Bett aufstand.

Jetzt, unter den Ungläubigen, nannte ihn endlich jemand bei seinem Namen und fragte ihn sogar, was er vom Menü auswählen möchte.

« Können diese Menschen je in die Hölle kommen?! », war seine abschliessende, sinnbildliche Frage, die uns daran erinnern sollte, was sich tatsächlich in den Suppentöpfen befindet, die wir miteinander teilen.

Aus dem Italienischen übersetzt von S.Glutz und L.Osti



## **Stipendiausschreibung für das Doktoratsprogramm „Islamisch-theologische Studien“ des Schweizer Zentrums für Islam und Gesellschaft, Universität Freiburg**

Das Schweizer Zentrum für Islam und Gesellschaft (SZIG) der Universität Freiburg hat im Januar 2015 seine Tätigkeit aufgenommen und befindet sich derzeit in der Aufbauphase. Es hat zum Ziel, erstmals in der Schweiz eine wissenschaftliche islamische Selbstausslegung aufzubauen und diese im Rahmen einer Universität zu verankern. Mit dem Aufbau geht auch die anspruchsvolle Aufgabe einher, das Fach wissenschaftstheoretisch, methodisch, kontextbezogen und im Verhältnis zu anderen Disziplinen zu entwickeln. Genau dazu soll das Doktoratsprogramm „Islamisch-theologische Studien“ einen Beitrag leisten. Es handelt sich dabei um ein themenspezifisches und fächerübergreifendes Forschungs- und Ausbildungsprogramm, welches der Förderung von Doktorierenden mit Forschungsprojekten zum Verhältnis von islamisch-theologischen Studien und Gesellschaft dient. Dank der Förderung der Stiftung Mercator Schweiz können ab Frühling 2016 respektive 2017 gesamthaft sechs Nachwuchswissenschaftler/-innen mit einem Stipendium ein entsprechendes Dissertationsvorhaben bearbeiten. Die ersten Stipendien sind bereits ausgeschrieben, weitere folgen voraussichtlich im Herbst 2016.

Das Doktoratsprogramm steht Nachwuchswissenschaftlern/-innen mit einem Abschluss in human-, sozial- oder rechtswissenschaftlichen Fächern offen und zeichnet sich durch seine Forschungsorientierung auf Fragestellungen aus systematischer und praktischer Perspektive aus. Die Dissertationsprojekte können dabei interdisziplinär angelegt sein und Fragestellungen zum Islam in der Schweizer Gesellschaft, beispielsweise in Themenfeldern wie der Sozialethik, Anthropologie oder Gender, aber auch in praktischen Bereichen wie der Seelsorge, Religionspädagogik und Sozialarbeit behandeln. Während des dreijährigen Doktorats nehmen die Doktorierenden kontinuierlich am inhaltlich breit angelegten Begleitprogramm teil. Dieses setzt sich aus unterschiedlichen Veranstaltungsformaten zusammen, die sowohl den individuellen Bedürfnissen als auch dem Austausch innerhalb der Gruppe Rechnung tragen. Es umfasst u.a. Forschungswerkstätten mit Wissenschaftlern/-innen aus dem In- und Ausland, Seminare, Fachtagungen zu zentralen Themenfeldern sowie Lehrveranstaltungen am SZIG nach individuellem Bedarf.

Derzeit sind zwei Stipendien sowie eine Koordinatorenstelle ausgeschrieben. Interessenten sind aufgerufen, sich bis zum 31.12.15 zu bewerben. Die aktuellen Ausschreibungen mit den detaillierten Voraussetzungen und Bedingungen finden Sie unter: <http://www.unifr.ch/szig/de/studies/doctorat/>.

Ein Doktorat am Zentrum und die Teilnahme am Begleitprogramm sind auch für Personen möglich, die kein Stipendium der Stiftung Mercator Schweiz erhalten. Weitere Informationen finden Sie unter: [www.unifr.ch/szig](http://www.unifr.ch/szig).

### Kontakte für Rückfragen:

PD Dr. Hansjörg Schmid: [hansjoerg.schmid@unifr.ch](mailto:hansjoerg.schmid@unifr.ch)

Dr. Serdar Kurnaz: [serdar.kurnaz@unifr.ch](mailto:serdar.kurnaz@unifr.ch)

Esma Isis-Arnautovic M.A.: [esma.isis@unifr.ch](mailto:esma.isis@unifr.ch)



# Bulletin-Umfrage

# Sondage Bulletin

Wir, die Redaktion, möchten Ihnen gerne die folgenden Fragen stellen. Sie können uns Ihre Anregungen und Ueberlegungen per Post an die neue Vereinsadresse: *SGMOIK/SSMOCI 3000 Bern* oder per Email direkt an uns ([thomas.wuertz@uzh.ch](mailto:thomas.wuertz@uzh.ch) bzw. [sophie.glutzvonblotzheim@unige.ch](mailto:sophie.glutzvonblotzheim@unige.ch)) zukommen lassen.

En tant que membres de la rédaction, nous aimerions vous poser quelques questions. Vous pouvez nous faire parvenir vos remarques et réflexions (en français également) par courrier postal à notre nouvelle adresse (*SGMOIK/SSMOCI 3000 Bern*) ou directement par mail ([thomas.wuertz@uzh.ch](mailto:thomas.wuertz@uzh.ch) et [sophie.glutzvonblotzheim@unige.ch](mailto:sophie.glutzvonblotzheim@unige.ch)).

1. Welches Thema möchten Sie gerne einmal behandelt sehen ? *Thèmes souhaités*
2. Was sind Stärken des Bulletins, die weiterhin bestehen sollten ? *Points positifs à conserver*
3. Welche Kritik / Anregungen möchten Sie an die Bulletinredaktion richten ? *Critiques, suggestions*
4. Wie beurteilen Sie die Verteilung der Sprachen in den letzten drei Bulletins (Tiere, Kaukasus im 21. Jh., Körper) und in dieser Ausgabe ? *Répartition des langues dans les trois derniers Bulletins et celui-ci*
5. Braucht es für Sie mehr Bilder und Farben ? *Plus d'illustrations et de couleurs souhaitées ?*
6. Gibt es unberücksichtigte Themen oder Ansätze ? *Lacunes parmi les thèmes ou les approches ?*
7. Wie beurteilen Sie das Layout der aktuellen Bulletins ? *Avis sur la mise en page actuelle*
8. Welcher Stellenwert hat Wissenschaftlichkeit für Sie bezüglich des Bulletins ? *Quelle importance accordez-vous au caractère scientifique du Bulletin ?*
9. Ist die Schweiz als Bezugspunkt zu wenig, zu viel oder gerade richtig ins Bulletin eingebracht ? *Rapport à la Suisse insuffisant, trop présent ou équilibré ?*
10. Wünschen Sie mehr literarische Themen ? *Davantage de thèmes littéraires ?*
11. Wieviel Aktualität neben der Leit-Thematik des Bulletins wünschen Sie sich (z.B. Kommentare, Reportagen, etc., wie beispielweise zu Charlie Hebdo) *Part d'actualité souhaitée en plus de la thématique de fond (p. ex. commentaires, reportages, comme sur Charlie Hebdo)*
12. Erscheint Ihnen die Autorenauswahl ausgewogen ? *Equilibre entre les auteurs choisis ?*
13. Fehlt ein Jahresrückblick auf die Aktivitäten der SGMOIK ? *Aperçu annuel des activités de la SSMOCI souhaité ?*

## Über die SGMOIK

Die SGMOIK will dazu beitragen, das Verständnis für die Kulturen und Gesellschaften Westasiens und Nordafrikas in unserem Lande zu fördern. Sie macht dies, indem sie den Dialog mit den mittelöstlichen und islamischen Nachbarkulturen pflegt und wissenschaftliches, publizistisches sowie künstlerisches Schaffen unterstützt.

Die SGMOIK versteht sich als Forum für alle, die mit der Region Westasien und Nordafrika in irgendeiner Weise beruflich zu tun haben. Die Vermittlung zwischen den universitären wissenschaftlichen Forschung, den Medien, der Politik und der interessierten Öffentlichkeit ist ihr ein wichtiges Anliegen.

## Sur la SSMOCI

La SSMOCI a notamment pour but de favoriser, en Suisse, la connaissance des sociétés et civilisations du Moyen-Orient et d'Afrique du Nord. Elle poursuit, dans ce but, un dialogue avec les cultures de divers pays du Proche-Orient et du monde islamique et soutient des activités scientifiques, journalistiques et artistiques.

La SSMOCI se veut un lieu de rencontre et d'échanges pour tous ceux que l'activité professionnelle amène à travailler sur la zone Moyen-Orient et Afrique du Nord. Elle considère qu'elle a pour principale tâche de servir d'intermédiaire entre la recherche scientifique universitaire, les médias, la politique et le grand public intéressé.

## Impressum

Das SGMOIK-Bulletin erscheint zweimal jährlich. Der Vorstand ist verantwortlich für die Herausgabe. Das Bulletin wird allen Mitgliedern der SGMOIK zugestellt. Institutionen können die Publikation zum Preis von Fr. 20.- pro Jahr abonnieren.

Redaktion: Sophie Glutz, Thomas Würtz, Oliver Thommen.

Übersetzung Editorial: Catherine Bachellerie und Letizia Osti.

Französische Zusammenfassungen: Aline Burki, Alessia Vereno, Sophie Glutz.

Druck: Jobfactory, 4053 Basel. Das nächste Bulletin erscheint im Frühling 2016. SGMOIK, Bulletin, Postfach 8301, 3001 Bern.

Homepage: [www.sagw.ch/sgmoik](http://www.sagw.ch/sgmoik)

Abdruck von Beiträgen nur nach Absprache mit der Redaktion. Für die Richtigkeit der Tatsachen in den Artikeln sind die Autoren verantwortlich. Die SGMOIK übernimmt durch die Publikation keine Meinungen, die die Autoren in anderen Zusammenhängen vertreten.

Le bulletin de la SSMOCI paraît deux fois par an. Le comité exécutif est responsable de sa parution. Tous les membres de la SSMOCI reçoivent le bulletin automatiquement. Les institutions intéressées peuvent s'abonner au prix de 20.- francs par an.

Comité de rédaction : Sophie Glutz, Thomas Würtz, Oliver Thommen.

Traduction de l'éditorial : Catherine Bachellerie et Letizia Osti.

Résumés français : Aline Burki, Alessia Vereno et Sophie Glutz.

Impression : Jobfactory, 4053 Bâle. Le prochain bulletin paraîtra au printemps 2016. SSMOCI, Bulletin, Case postale 8301, 3001 Berne. Site: [www.sagw.ch/sgmoik](http://www.sagw.ch/sgmoik)

Reproduction d'articles seulement après autorisation de la rédaction. Chaque auteur est responsable de l'exactitude des faits dans son article. Cette publication n'entraîne pas l'adhésion de la SSMOCI aux avis exprimés ailleurs par les auteur-e-s.