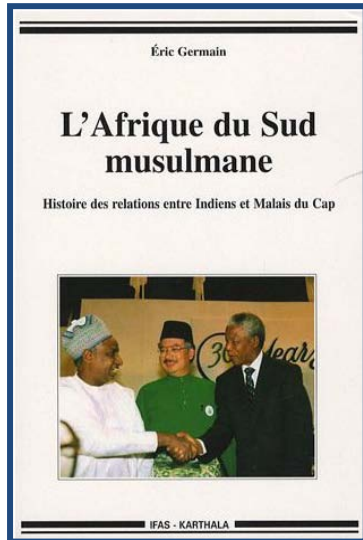


Éric Germain, *L'Afrique du Sud musulmane. Histoire des relations entre Indiens et Malais du Cap*

Karthala, Paris, 2007, 445 p.



Le décalage entre la première partie du titre – l’Afrique du Sud musulmane – et la seconde qui décline les relations entre Indiens et Malais du Cap, montre toute l’originalité du livre d’Éric Germain. Dépassant la vision primordialiste de l’identité, il envisage celle de l’islam en Afrique du Sud d’un point de vue relationnel, comme un champ de tension entre les deux principaux protagonistes de la scène musulmane. Cette scène est une frontière sociale, frontière-zone (*frontier*) où les musulmans sont placés dans une « double condition de minorité » – religieuse et juridico-politique – par rapport au troisième terme, la majorité blanche issue des Hollandais et des Anglais. Ne représentant pas plus de 1% d’une population très largement chrétienne tout au long du siècle, les deux groupes étaient distingués et intégrés à des communautés non musulmanes, les Malais parmi les métis ou « *colored* » (où les chrétiens étaient majoritaires), les Indiens parmi les « Asiatiques » (aux trois-quarts hindous).

La place liminale des musulmans permet à l’auteur d’historiciser les « relations raciales » en Afrique du Sud selon trois répertoires qui se chevauchent. Le premier articule race et religions (christianisme et islam) par le détour de l’esclavage. Grâce au deuxième, celui de l’autochtonie, le nationalisme afrikaner a tenté de rallier les Malais contre les commerçants indiens musulmans. À partir du début du XX^e siècle, le troisième registre, celui, biologique, de la raciologie occidentale mise en œuvre par la ségrégation spatiale et professionnelle, a divisé la communauté musulmane. Pourquoi et comment l’apartheid finit néanmoins par unifier les deux groupes au point que les musulmans sud-Africains jouèrent un rôle politique bien supérieur à leur importance numérique aux côtés des Noirs à la tête de l’*African National Congress* (ANC) dans les années 1990, telle est la question posée par l’ouvrage.

La période de prospérité que connurent les Malais du Cap à partir de 1860 et durant la seconde moitié du XIX^e siècle ne peut s’expliquer sans remonter à la période antérieure. En effet, ces anciens esclaves ruraux d’origine asiatique ou africaines ont été libérés effectivement à partir de 1834. L’adoption de la religion musulmane par les esclaves a été due autant aux régions asiatiques dont ils étaient originaires – Bengale indien, Malaisie... – qu’au peu d’empressement de leurs maîtres à leur donner accès au christianisme. Il est regrettable que le parti pris de commencer l’étude en 1860 empêche l’auteur de discuter des rapports complexes entre les deux religions et l’esclavage. Même si le christianisme n’interdisait pas l’esclavage, le baptême protestant donnant accès à la civilité, les maîtres répugnaient à christianiser les esclaves. Selon Robert Shell¹, dès la fin du XVII^e siècle (et non un siècle plus tard), les colons d’Afrique du Sud étaient au courant de la déclaration du synode de Dordt (1618-1619) qui avait interdit toute vente d’esclave baptisé (en la considérant comme une apostasie). En effet, jusqu’au XIX^e siècle, comme le souligne Éric Germain, la religion était aussi importante que la couleur de la peau pour définir la race, ce qui permettait ainsi le changement de groupe selon des modalités qui se chevauchent. Ainsi un enfant dont les deux parents étaient blancs, mais adopté par une famille malaise, était classé comme personne de couleur du fait de la religion (p. 69). Inversement les musulmans pouvaient s’assimiler (*passing over*) à l’élite chrétienne métisse ou arriver à passer pour blanc (*turn white*) en

privilégiant les mariages avec des personnes au teint clair. Ces observations confirment les conclusions des historiens du genre et de la culture du XVIII^e siècle qui ont montré la multiplicité des conceptions de la race selon les lieux à l'époque moderne².

La capacité assimilatrice de l'islam sud-africain révèle l'autre face de cette raciologie religieuse. L'esclave étant situé « hors parenté » (Claude Meillassoux), l'islam soufi fournissait aux affranchis les deux modalités de reconstruction du lien social autour de la figure de l'imam : la parenté fictive nouée autour des relations *murchid/murîd* et les cérémonies familiales. L'imam étant en même temps cheikh soufi, on retrouve dans la ville du Cap les principales variantes des confréries : *Rifâ'iyya* avec les cérémonies très spectaculaires du *ratieb* (mortification du corps...), *Shâdhiliyya*... Les cérémonies familiales également dirigées par l'imam reconstituent de la parenté en empruntant beaucoup au christianisme : dation du nom proche du baptême...

D'abord dispersés à l'intérieur du pays, les Malais s'installèrent en ville où ils connurent le succès économique dans les années 1860 en tant qu'artisans et transporteurs en denrées alimentaires pour approvisionner des villes lors de la ruée vers l'or. Vers la fin du siècle, on les vit construire des mosquées à Johannesburg et au Cap.

C'est également vers 1860 que débute l'autre phénomène marquant, la présence des Indiens musulmans. Face à la demande de main d'œuvre de l'économie sucrière, les Anglais firent venir d'Inde et de l'île Maurice des « travailleurs sous contrat » qui restèrent dans la province du Cap. Parallèlement s'installèrent de nombreux « passagers libres », des commerçants gûjârâtî originaires de Bombay, des Konkani, anciens immigrants saisonniers de Bombay, enfin d'anciens soldats Pachtounes. Ces premiers arrivés jouèrent le rôle de tête de pont pour leur communauté, eux-mêmes ayant contacté des mariages avec des femmes malaises ou métisses qui avaient le mérite d'être néerlandophones.

Éric Germain ne se limite pas à la description souvent fastidieuse de différentes vagues migratoires qui s'opposeraient mécaniquement. Il décrit une succession d'unifications puis de divisions des différentes composantes de la communauté des Musulmans du Cap dont les acteurs principaux sont les hommes politiques situés à des positions charnières de courtage politique. Les rapports *host/stranger* en cascade évoqués plus haut sont illustrés par les deux mariages de Joosub Moulvi Hamid Gool, homme politique indien de la fin du siècle que l'on suit, lui et sa descendance, tout au long de l'ouvrage. Parti du Gujarat où il était marié avec une première épouse, et passé par l'île Maurice, Gool arriva sans le sou au Cap où il pratiqua le colportage avant d'épouser la fille d'un Malais important, chef des pêcheurs. Grâce à sa connaissance de la langue, sa seconde épouse put tenir une boutique et assurer le début de la prospérité de Gool. Plus tard, la venue de la première épouse indienne révéla le mépris réciproque des deux groupes, le sentiment de supériorité de la femme gûjârâtî reposant sur des préjugés de race liés à l'islam, sa famille se revendiquant de la descendance du Prophète (*sayyid*). Grâce à ces mariages, les Indiens purent s'installer et supplanter au bout de deux générations les Malais de l'activité commerciale. Est planté là le décor du drame des tuteurs malais : les épouses métisses étaient souvent abandonnées au profit d'une stricte endogamie au sein du lignage (*kutum*), phénomène que l'on rencontre dans la plupart des diasporas commerçantes.

L'unification de la minorité musulmane s'opéra sous le double effet du système représentatif et des mesures liées à la ségrégation spatiale des années 1880. D'une part les musulmans accédèrent progressivement à des droits politiques « libéraux », en l'absence de toute discrimination raciale, tout au long du XIX^e siècle. D'autre part, à partir de l'épidémie de variole de 1882, l'appartenance religieuse, jusque-là prédominante dans la détermination des races, fut recouverte par une raciologie biologique. Les habitants des quartiers « malais et indigènes », principales victimes de l'épidémie, furent accusés d'en être les responsables. L'hygiénisme, articulant la soumission et l'hygiène (Alain Corbin), justifiait la mise en place

d'une ségrégation résidentielle qui unifia les musulmans et suscita l'apparition d'hommes à la tête d'organisations politiques musulmanes comme Ozier Ally, représentatif d'une classe de riches marchands indiens dont la plupart étaient mariés à des Malaises. La crise économique des années 1880, qui s'acheva avec la découverte du gisement aurifère de Johannesburg, augmenta la tension avec les Blancs qui promulguèrent des lois anti-Asiatiques englobant les deux groupes. Occupant une position tierce, les Indiens étaient traités d'usuriers par tous car, outre le commerce, ils pratiquaient d'une part le crédit avec les fermiers blancs, d'autre part le « *kaffir trade* » avec les Noirs indigènes. Les lois à l'encontre des commerçants asiatiques qualifiés d'« arabes » aboutirent à la « fusion des victimes »³ en amalgamant « Coolies, Arabes, et Malais... » du fait de leur religion « orientale », l'islam.

À partir de la proclamation de l'acte d'union de 1910, la réconciliation entre les populations européennes des anciens États boers et les provinces britanniques provoqua une double polarisation des musulmans. La communauté malaise se rapprocha du nationalisme afrikaner au nom d'une autochtonie partagée par les Européens. En sens inverse l'élite politique indienne, se sentant trahie par les Britanniques, rechercha un appui du côté du dominion indien.

La ségrégation spatiale urbaine et la discrimination professionnelle, mises en place par l'État au début du XX^e siècle, clivèrent profondément la communauté musulmane. L'épidémie de peste de 1904 articula pour la seconde fois discours hygiéniste et ségrégation spatiale. D'autre part à partir de 1910 les différents mouvements nationalistes regroupés au sein du *South Afrikan Party* adoptèrent des mesures en faveur de l'embauche préférentielle d'Européens dans l'administration publique, une politique qualifiée de *civilized labour policy* dont seul l'enseignement fut préservé. La rhétorique de l'autochtonie réunissait les Blancs et les Malais face aux Indiens « étrangers ».

Dans les années 1903-1905 une multitude de partis malais ou indiens apparurent qui essayèrent de dépasser le clivage entre les deux communautés. Retenons la *Cape British Indian Union (CBIU)*, dirigée par J. M. H. Gool, et l'*African People Association (APO)* rassemblant des métis (*colored*) souvent chrétiens avec à sa tête le Dr. Abdullah Abdurahman. Le Dr. Abdurahman, qui occupe la position liminale de « l'initié » au sens de Goffman en tant que malais éduqué dirigeant un parti de musulmans indiens, se préoccupa de créer des écoles missionnaires privées répondant au prosélytisme chrétien. Ces *Muslim Mission Schools* où était enseignée la langue anglaise accueillèrent indistinctement Malais et commerçants indiens. Les imams salariés de mosquées indiennes étaient également très loin du modèle « dynastique » de l'imam-murshid. Se déploya alors une communauté musulmane très ouverte, accueillant des cheikhs de la péninsule arabe ou de la branche lahori du mouvement Ahmadiyya qui réussissait à convertir des Chrétiens.

Durant l'entre-deux-guerres, la montée en puissance du nationalisme afrikaner – le *National Party* est créé en 1914 – attira à lui toute une frange de Malais regroupés au sein de partis comme le *Cap Malay Association (CMA)*, fondé en 1923) aggravant la coupure entre Malais et Indiens. Face à ce danger, le référentiel islamique passa au second plan par rapport à une mobilisation séculière, socialiste et internationaliste comme l'illustre la création du *South Afrikan Indian Congress*, dirigé par le docteur Abdul Hamit Gool. Celui-ci cumulait deux légitimités : fils de J. M. H. Gool, il épousa la fille du Dr. A. Abderrahmane, « Sissie », fréquentant les mêmes clubs socialistes. Le couple fut au centre de la nouvelle stratégie pan-ethnique regroupant les « bruns » ou les non-Européens résistant à la montée du racisme des Blancs et des *colored* partageant un commun mépris à l'égard des Noirs.

En effet, la ségrégation spatiale accentua la position tierce des Indiens situés entre les Européens et les Noirs. Les commerçants indiens du Cap établis dans les quartiers européens et métis grâce à des exemptions étaient à la tête d'un parc immobilier important qu'ils louaient aux habitants des quartiers noirs (ce qui explique la tension avec les Zoulous de

Durban qui explosa brutalement lors des émeutes de 1949). Dans le domaine économique, en échange de la renonciation à certains droits civiques, le gouvernement protégeait la population métisse de la concurrence des travailleurs noirs, élément clef du « marchandage » de l'apartheid.

Durant les années de guerre 1939-1945, le clivage entre Indiens et Malais s'estompa au profit d'un sentiment d'appartenance à une identité « musulmane sud-africaine ». C'est à nouveau à partir d'un référentiel islamique qu'apparurent des signes de contestation de la division culturelle entretenue par la majorité blanche entre Malais, métis et Indiens. La spécificité religieuse était une réponse à la législation d'apartheid, en particulier celle du *Group Area's Act*. Échappant aux poursuites de la police, la sphère religieuse permettait en outre d'éviter les conflits entre les deux communautés. Trouvant dans l'invocation de la fraternité islamique rencontrée chez les auteurs fondamentalistes une arme contre l'apartheid, de jeunes étudiants de l'université du Cap créèrent une *Islamic Association* dans les années 1960, avec comme porte-parole le cheikh A. Najaar et l'imam Abdullah Haron.

Dans les années 1970 l'élite diplômée, souvent indienne, s'engagea dans les mouvements d'opposition à l'apartheid comme l'ANC ou le *Pan-African Congress (PAC)* d'après Soweto, alors que les religieux gardaient le silence après l'assassinat de l'imam Haron, torturé à mort par la police sud-africaine en 1969. Cela explique la surreprésentation politique des musulmans dans le premier gouvernement de Nelson Mandela en 1994. Dans le domaine infra-politique des sociabilités religieuses, et à l'encontre de la ségrégation spatiale du *Group Area's Act*, les Indiens et les Malais se rencontraient aussi bien dans les mosquées que dans les madrasas.

En outre certains groupes jouèrent le rôle de médiateurs ou de groupes frontières entre les différentes communautés : les Konkani entre Malais et Indiens ; l'*Ahmadiyya* entre ces derniers et les Noirs. Les pratiques de *da'wa* transgressaient par ailleurs les barrières de race. Dans les années 1980, le soufisme, à l'instar du culte des saints, a été une cible privilégiée des *Tablighî Jamâ'*. Or c'est justement autour du soufisme que fut jeté un pont entre les Malais et certains Indiens – en particulier les Konkani, actifs dans les organisations de professeurs musulmans dès les années 1950. Le mépris dans lequel ces derniers ont été tenus par les premiers migrants indiens (qui, le plus souvent gûjârâti et pachtounes, les considéraient comme appartenant à des castes inférieures d'origine rurale) les ont rapproché des Malais. L'*Ahmadiyya* a aussi transgressé les barrières de « race » (sa branche Qadiani a recruté chez les Indiens et chez les Lahori parmi les Malais) et effectué un important travail de prosélytisme en direction de la communauté noire. Éric Germain souligne le parallèle entre cet idéal d'une fraternité musulmane dépassant les clivages ethniques qui rencontra un certain succès en Afrique du Sud dans les années 1950, et celui qui se développa à la même époque chez les Noirs américains. L'action de la *da'wa* initiée par le Cheikh Ismael Ganief fut poursuivie par l'imam Abdullah Haron qui favorisa le rapprochement entre le PAC et les activistes musulmans. Cette action devait vaincre le racisme des commerçants indiens à l'encontre des Noirs – y compris les musulmans surnommés *Bilâl* (du nom du muezzin du prophète).

Après l'âge d'or et l'ouverture de l'islam sud-africain de la fin du XIX^e siècle, celui de la seconde moitié du XX^e siècle est fortement cosmopolite malgré et à cause de l'apartheid et du christianisme. Deux personnages politiques, J. M. H. Gool et le Dr. Abdurahman, en sont les acteurs principaux en tant qu'hommes frontières, tandis que la figure d'Ahmed Deedat (1918-2005), gûjârâti du Natal marqué dans son enfance par le prosélytisme des témoins de Jehova et rendu célèbre par son débat avec le télé-évangéliste américain Jimmy Swaggart auprès des musulmans de l'Afrique toute entière nous rappelle les jeux de miroir et les emprunts entre christianisme et islam... On peut parler de cosmopolitisme interne à l'islam pour qualifier les processus de triangulation en abîme qui surmontent les divisions internes au groupe tiers des

musulmans et des *colored*. Le livre d'Éric Germain en fait la démonstration – c'est dire que son intérêt est grand.

Jean Schmitz, IRD

[1](#) Robert Shell, *Children of Bondage. A Social History of the Slave Society at the Cape of Good Hope*, Londres, Wesleyan University Press, 1994, p. 335-337.

[2](#) Selon Roxann Wheeler, ce n'est que durant le dernier quart du XVIII^e siècle que la religion, le commerce et la civilité ont été supplantés comme critères définissant la « race » chez les Britanniques (*The Complexion of Race. Categories of Difference in Eighteenth-Century British Culture*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2000).

[3](#) Loïc Wacquant *Parias urbains. Ghetto, banlieues, État*, Paris, La Découverte, 2006.