

# Perspectives anticoloniales dans le djihad ouest-africain

---

CIPRIAN GABRIEL OROS

**D**JIHAD – LE terme provient de l’arabe, où il signifie « lutte, effort ». Essentiellement, le sens principal représente la lutte du musulman avec soi-même, pour suivre « la vraie voie d’Allah ». « Al djihad fi sabil Allah » – « Effort sur la Voie de Dieu ».

Selon Gilles Kepel « dans son sens original, ce qu’on appelle djihad, tel que le Prophète l’a défini, tel qu’il est codifié dans le droit musulman ou tel que les soufis mystiques l’ont pratiqué, c’est avant tout une soumission totale de l’âme devant Dieu, un effort sur elle-même de lutter contre les mauvaises inclinaisons, pour suivre la voie de la perfection, donc pour être un meilleur musulman. » (Kepel, 24).

Dans ce qui suit, nous nous proposons d’analyser brièvement les particularités de l’islam dans l’Afrique de l’Ouest, en partant de la perspective différente du djihad islamique dans l’Afrique noire. Nous allons rechercher l’apparition, le développement et les évolutions du concept de « guerre sainte » et de ses sens. Nous ne nous proposons pas d’épuiser le sujet, ni d’offrir une nouvelle approche du djihadisme. Nous partirons du général vers le particulier, afin de comprendre la complexité du phénomène et les particularités ouest-africaines. Nous allons chercher la réponse à une série de questions menées à apporter des clarifications concernant la spécificité du djihad de l’Afrique de l’Ouest.

Qu’est-ce que c’est le djihad ? Quelles sont les formes de manifestation et en quoi la lutte pour accomplir le djihad est-elle différente dans le monde ouest-africain ? Comment explique-t-on l’évolution du concept de « guerre sainte » et quels sont les éléments qui la définissent ? Y a-t-il des différences conceptuelles entre la connotation arabe du terme et celle africaine ? A quel point cette guerre est-elle « sainte » en soi ? Quel est le rôle de la lutte anticoloniale dans le djihad ouest-africain ? Quels types de discours sont utilisés dans le cas des mouvements qui prônent le djihad et comment le message apparaît-il anticolonial ? La « guerre sainte » demeure-t-elle un acte de foi ? Ou bien est-ce un calcul politique à long terme ?

## Les premières motivations

**D**ANS L'AFRIQUE de l'Ouest, l'islam est entré vers la moitié du 19<sup>ème</sup> siècle, par l'intermédiaire des commerçants arabes de l'Égypte, qui ont traversé le Sahara avec des marchandises vers les régions peuplées de la côte de l'Atlantique. Dans le sens entièrement opposé par rapport aux autres régions du monde musulman, à Sahel l'islamisation s'est produite par l'intermédiaire des classes riches des marchands étrangers qui ont développé le commerce transsaharien. Avec leur marchandise, ils ont apporté aussi leur nouvelle religion. Sulayman Nyang parle de l'intérêt économique qui a été prépondérant dans le cas des premiers islamisés africains sur la côte de l'ouest. Ici l'islam est entré en même temps que le développement. Et les marchands locaux riches ont été les premiers qui ont pu profiter de la nouvelle orientation religieuse et ils ont fait de l'acceptation de la nouvelle religion un moyen d'entrer dans les milieux dominés par les arabes du point de vue économique (Nyang, 89).

Le processus semble avoir été assez lent et graduel, la nouvelle religion se superposant aux croyances locales, qu'elle a soit englobées, soit éliminées. Comme résultat, en Afrique, l'islam a été toujours caractérisé de pratiques qui ont « adapté » l'interprétation rigide du Coran en faveur d'une relation privilégiée du croyant avec Allah, beaucoup plus ouverte et plus permissive que sa variante originale du Moyen Orient.

Observée d'un angle strictement politico-symbolique, et cette fois-ci moins économique, l'acceptation de l'islam par les dirigeants des tribus ouest-africaines a une connotation spéciale et, quelques siècles plus tard, une épisode fondamentale de l'histoire de l'islam se répète : l'acceptation par les habitants de la Médina de la nouvelle religion et de Mohamed comme Prophète. Dans le cas ci-présent, la nouvelle religion apparaît d'abord dans les couches sociales éduquées, qui ont accès aux voyageurs venus d'au-delà de Sahara, qui ont apporté la prospérité et surtout le développement.

Margari Hill identifie parmi les facteurs qui ont engendré la croissance de l'influence des marchands musulmans leur capacité de promouvoir, avec leur arrivée, un set de lois commerciales, des facilités économiques telles qu'une sorte de premières formes de crédit et un réseau d'informations et de contacts absolument nécessaires au développement. De même, c'étaient ceux qui connaissaient l'écriture et c'est pour cela qu'ils sont devenus, petit à petit, essentiels dans l'administration des empires africains.

Hill parle de trois phases de l'installation de l'islam dans l'Afrique de l'Ouest : la conquête, l'immixtion et la réforme. Dans la première étape, les rois africains, récemment convertis à l'islam par les commerçants arabes, ont gagné la domination en séparant les communautés musulmanes du reste des soumis.

C'est le moment où il était avantageux du point de vue économique d'être musulman et de suivre le Prophète.

Dans la deuxième phase de l'islamisation de l'Afrique noire il y a le mélange volontaire des traditions locales avec les pratiques musulmanes, au fur et à mesure que le peuple ordinaire accepte de plus en plus facilement la nouvelle religion.

Vers la moitié du 12<sup>ème</sup> siècle, dans l'Afrique de l'Ouest les ordres islamiques sufi (les confréries islamiques) font leur apparition, et ils vont dominer le paysage religieux

local pendant tous les siècles suivants et qui donneront l'une des particularités de l'islam africain. Il s'agit de la construction d'un réseau de fidèles croyants musulmans réunis autour d'une figure centrale, charismatique, devenue une sorte de personnage « saint » dont la tombe devient, la plupart du temps, un lieu de pèlerinage pour ses adeptes. Cet individu, qui se trouve à la frontière entre l'humain et le divin, est le titulaire d'une « bénédiction divine », *barakat*, qui lui offre des pouvoirs spéciaux, mystiques et qui, par ses pouvoirs, peut servir de médiateur dans la relation du croyant avec Allah.

Néanmoins, la plupart du temps, les pratiques musulmanes sont adoptées de façon sélective. Et lorsque l'islam devient une religion d'état, dans l'empire Mali, par exemple, vers la fin du 14<sup>ème</sup> siècle, sous l'égide de Mansa Musa, la majorité de la population pratiquait encore un mélange de pratiques, islamiques et locales.

Dans la dernière étape du début de l'islam ouest-africain, les dirigeants locaux reviennent à sharia et à la réforme religieuse, dans un effort de ne pas laisser les choses devenir incontrôlables avec l'enracinement du mélange de pratiques islamiques et préislamiques locales. Du point de vue politique, c'est maintenant que le califat Sokoto et l'Etat Umarien de Sénégalambie se forment.

La période est significative pour le changement de paradigme que l'islamisation souffre dans toute la région. Margari Hill parle même d'une « rupture » de l'islam local, que nous traduisons comme un tournant et une renonciation forcée au mélange de pratiques « païennes » avec celles traditionnellement islamiques. Ajayi l'appelle « la restauration de l'islam ». Il s'agit d'éloigner les éléments locaux et de façon implicite de l'essai de renoncer à la particularité africaine de l'islam. (Ajayi, 21)

Vers la fin du 17<sup>ème</sup> siècle, lors de l'apparition du colonialisme européen, dans l'Afrique du Nord éclatent aussi les premiers mouvements qui prônent une forme beaucoup plus radicale de purification de l'islam : le djihad. « La guerre sainte » contre l'influence et la domination étrangère.

Si au début de l'islam sur le continent noir le processus a été linéaire, en quelque sorte du haut en bas, la propagation du djihad anticolonial sur le territoire où il y a aujourd'hui les états modernes Sénégal, Mali, Mauritanie, Gambie, Burkina Faso et Niger, il y a eu un processus beaucoup plus complexe et de longue date.

En 1802, Uthman Dan Fodio, un clerc musulman de la tribu Fulani mène la première « guerre sainte » de la région, il renverse les leaders locaux et remplace la coutume par *sharia*. Mais la révolte est d'abord contre la classe dirigeante. Nous avons affaire surtout à une action d'ordre politique et seulement après religieux. L'exemple d'Uthman est suivi presque immédiatement d'un membre de la tribu Toukoulor, Al Hadji Umar Tal, qui démarre la guerre sainte dans la région Sénégalambie et finit par être vaincu par l'armée française. A partir de ce moment, il est déjà évident que la lutte acquiert une nuance encore plus prononcée : la principale revendication est d'ordre politique – l'implication d'un pouvoir étranger, à savoir la France. Le colonisateur est l'Étranger. L'Autre. Celui avec lequel les bons musulmans sont obligés de lutter pour accomplir l'acte de justice et pour rétablir la loi, sharia.

Après Al Hadji Umar Tal c'est Samory Toure qui suit, et puis Sekou Toure, avec le même dogme religieux et ayant le même désir d'imposer *sharia*. Pourtant, essentielle-

ment, toujours avec des revendications d'ordre strictement politique. Car dans l'une des plus pauvres régions du monde, les revendications politiques se mélangent avec celles sociales et engendrent l'apparition d'une sorte de radicalisme social, sur lequel se superpose parfaitement la nouvelle religion. Les revendications politiques de Toure se cachent justement dans le désir de revenir à « l'islam pur », à savoir à la période d'avant les colons français. Puisque, tout comme le Prophète a été chassé de Mecque, les premiers adeptes du djihad se sentent chassés de leurs terres par le pouvoir colonial. Et tout comme Mohamed s'est replié et ensuite il est revenu pour conquérir les endroits saints de Mecque, les ouest-africains sont obligés de suivre « la bonne voie » et de chasser les envahisseurs étrangers de la terre sainte musulmane.

Cependant, le paradoxe ne vient pas tant de la motivation, que de la méthode. En utilisant comme outil idéologique et religieux un mouvement qui vient de l'extérieur de sa propre culture (l'islam provenant de la Péninsule Arabe), dont ils veulent éliminer toute trace d'immixtion africaine, les djihadistes d'Afrique luttent contre le pouvoir colonial pour récupérer leur indépendance. Tout cela dans une combinaison de spiritualité et d'engagement politique anticolonial ouest-africain, prenant la forme d'une guerre sainte, qui doit être obligatoirement portée par chaque croyant.

## Le djihadisme – particularités locales

**A**U FIL du temps, en même temps que le développement du colonialisme, notamment celui français, l'état comme entité politique a acquis un rôle secondaire. La population locale lui accorde de moins en moins de légitimité, et la plupart du temps elle considère l'organisation centrale une menace à sa propre souveraineté. De ce côté du monde, l'Etat n'existe que dans la capitale et à proximité d'elle, là où il y a la majorité des élites politiques et économiques. Avec l'ère coloniale, le souverain lui-même, en tant qu'institution, acquiert un autre sens. Il perd la traditionnelle fonction de défendre la communauté islamique, *umma* et *sharia*. (Roy, 31). Et lorsque l'Etat n'est plus capable d'assurer les conditions pour qu'un bon musulman puisse vivre conformément aux préceptes islamiques, le djihad est l'unique solution (*idem*).

Là où l'Etat se montre incapable d'agir et de manifester la suzeraineté, diverses entités commencent à accaparer ses fonctions. Le groupe ethnique, la tribu, le clan, les mouvements religieux locaux remplissent le vide créé par le manque d'organisation de l'Etat. Et dans l'Afrique de l'Ouest la particularité est donnée par les confréries islamiques.

En parlant d'Uthman Dan Fodio, Al Hadji Umar Tal, Samory Toure et ensuite de Sekou Toure, il est nécessaire de souligner le fait que leurs préoccupations n'ont pas été uniquement de lutter contre les colonialistes de toutes sortes. Ils ont « habillé » la guerre sainte dans une forme d'imposition de l'islam purifié, mais indépendamment de la subordination face à la domination spirituelle arabe. Par conséquent, on peut affirmer que l'apparition et le développement des confréries musulmanes de type soufi ont donné la possibilité à l'Afrique noire d'avoir ses propres saints, de trouver au moins leur indépendance religieuse par rapport aux arabes, tandis que celle politique, ils n'ont pas pu l'avoir, par rapport aux européens, à savoir les français.

Donal C. OBrien, analysant l'apparition et le développement des mouvements soufi, parle des confréries de l'Afrique de l'Ouest comme d'un moyen par lequel des disciples des peuples noirs de la région sont protégés devant une domination raciale arabe qui s'est emparée de la partie nord du continent. Pour exemplifier, il utilise Amadou Bamba, la figure centrale du mouridisme sénégalais, qui, pendant son exil en Mauritanie, se détache de la confrérie originale Qadiriyya, à filiation arabe, pour créer sa propre secte, et de cette façon il met ses adeptes à l'abri de tout possible déclassement racial.

Il faut rappeler que l'apparition de la première confrérie religieuse active sur le territoire à droite et à gauche du fleuve Sénégal a lieu à un moment donné pendant le 17<sup>ème</sup> siècle, lors de l'entrée du courant soufiste du mystique Abd al Qadir al- Jilani, le fondateur de la confrérie Qadiriyya. Ultérieurement, Sidi Ahmed Tidjani fonde l'ordre Tijaniyyah, le plus répandu et ayant le plus grand nombre d'adeptes.

La tradition de certains initiés, moitié humains, moitié leaders religieux, moitié chefs de tribu, vient de l'Afrique de l'Ouest pendant la période préislamique, de l'époque animiste. L'intermédiation de la relation entre l'homme et Allah / Dieu se fait à présent par les « marabouts », individus qui ont repris le rôle du chaman des croyances animistes et l'ont adapté à l'islam, devenant des semi-prophètes coraniques qui ont esquissé les orientations de l'islam de l'Afrique de l'Ouest.

Il ne faut pas perdre de vue qu'avec le développement des mouvements soufi, l'islam local a été perverti par la multitude de mystiques et ascétiques, essentiellement « une hiérarchie de saints de deuxième degré, introduits de façon forcée dans une religion monothéiste. » (Harman, 12).

En se détachant de la filiation arabe, les confréries soufies de l'Afrique noire vont constituer leur propre autonomie religieuse et elles feront face, ainsi, à une humiliation que la subordination spirituelle face à celle arabe pourrait constituer. Il restait encore un drame. Celui du colonialisme agressif. Et pour lutter contre le colonisateur européen une « guerre sainte » est absolument nécessaire.

Par conséquent, les premiers mouvements « djihadistes » de l'Afrique de l'Ouest, essentiellement anticoloniales, ont lieu vers la fin du 17<sup>ème</sup> siècle. Margari Hill voit dans les mouvements religieux de Mauritanie les premiers signes du changement, dans une société divisée entre la classe des guerriers et celle du clergé. C'est-à-dire entre deux courants de pensée islamique différents. Et si à son époque, le clerc Nasir al Din échoue dans sa tentative d'imposer *sharia*, deux siècles plus tard, les mouvements djihadistes de Sénégambie renversent l'ordre de droit et imposent, pour la première fois, la loi islamique.

Tous les dirigeants de ce mouvement sont convaincus de remplir « la volonté divine » utilisent leur propre vie ascétique pour donner un exemple aux autres musulmans intéressés par le djihad. Pourtant, ils ont toujours en vue la principale raison de leur guerre : la lutte contre la domination coloniale.

La motivation des djihadistes du début est facile à comprendre : la religion a été corrompue, l'Etat n'existe plus, les étrangers / « les autres » sont les maîtres de ce monde, et par conséquent nous, les nouveaux adeptes du Prophète, nous sommes obligés de renverser l'ordre du monde et d'instaurer *sharia*. Eux, les autres, ils ont « compromis les fondations mêmes de l'islam en légitimant des innovations étrangères au dogme religieux, en acceptant l'adultère, en utilisant les boissons fermentées, la pas-

sion pour la distraction, chansons et danse, en négligeant les prières quotidiennes et en refusant d'aider les pauvres » (Olivier et Atmore, 65).

Car « la mentalité des adeptes du djihad repose sur une incertitude, dès le début, celle de détruire toute la ressource innovatrice : d'une part, l'existence d'une société politique islamique est une condition absolument nécessaire pour que le croyant puisse accéder intégralement aux vertus qui la composent, et d'autre part, une telle société ne fonctionne que par l'intermédiaire des vertus qui la composent, en commençant même par les dirigeants » (Roy, 11). Lorsque les dirigeants sont « vendus » au pouvoir colonial, la seule solution reste le djihad.

## Le Djihad soufi de Abd al-Qadir

**B**IEN QUE le soufisme soit perçu comme « la branche mystique de l'islam » (Muedini 136), sa principale caractéristique est le « dynamique » (Elias, 595). Et même si la raison pour laquelle il a été défini comme un mouvement généralement non-violent c'est la tendance à l'ascétisme, la priorité d'une relation directe avec Allah fait que le djihad de type soufi soit dominé par des batailles très pragmatiques. Et celle anticoloniale est, pour l'Afrique occidentale, la plus importante d'entre elles.

Lorsque l'ordre naturel des choses est perturbé par l'émergence des « autres » dans le paysage social, le mystique soufi se transforme dans le combattant anticolonial, dont l'aspiration est non seulement de se rapprocher d'Allah, mais aussi de rétablir la bonne voie. C'est-à-dire la libération de la « terre islamique » de la domination Kufar (des païens / des non-croyants). Mais cela ne peut avoir lieu qu'après le changement de l'état de fait actuel. Et pour que cela arrive, la guerre est nécessaire.

Puisque la « question de l'éthique se retrouve juste au cœur de la philosophie politique islamique classique. Evidemment, il y a une série de controverses et de nuances : les croyants doivent-ils se soumettre à un souverain qui est lui-même un mauvais musulman ? Peut-on accepter de vivre dans un pays conquis par les non-croyants ? » (Roy, 50)

« Si nous regardons l'histoire du colonialisme dans les pays à majorité musulmane, on trouvera notamment des ordres soufis au centre des mouvements de lutte politico-militaire. » (Muedini 136) C'est le cas des mouvements de résistance en Afrique, notamment ceux d'Abd al-Qadir (fondateur de la confrérie Qadiriyya) et d'Ahmad al-Tijiani (confrérie Tijianiyya). Pour tous ceux-ci le djihad, c'est sauver la communauté *umma* à l'humiliation et à l'injustice causée par *kufar*. La lutte du croyant musulman transcende celle intérieure, ce qui l'oblige à chercher les meilleures solutions pour devenir un digne descendant du Prophète. Au début de l'ère coloniale en Afrique de l'Ouest le djihad prend un nouveau sens, plus pragmatique, mais aussi plus profond. Maintenant, le principal devoir du croyant est de lutter avec tous les moyens pour se sauver physiquement d'abord. Et, par extension, pour éliminer l'oppression coloniale.

Olivier Roy parle du fait que « ce que le clergé musulman suit est que le prince / l'émir / le calife applique la *sharia* et qu'il défende la communauté musulmane. D'où sa légitimité. Il n'existe dans la tradition islamique aucune source qui transcende la légitimité

politique et aucune exigence sur un certain type d'Etat. La revendication politique des djihadistes est que le droit/la loi soit conforme à la *sharia*. » (Roy, 51)

A la fin du 18<sup>ème</sup> siècle, le territoire actuel des États d'Afrique de l'Ouest, en particulier ceux sur la côte de l'Atlantique (la Mauritanie, le Sénégal, la Guinée), a été complètement sous la domination française. A partir de cette période, les autorités de Paris ont mis en place un système de contrôle total de la région, sans accorder aux populations locales les moindres droits de représentation. Au fil du temps, la discrimination raciale s'est accentuée à tel point que les services de la justice, l'éducation et la santé existaient à peine.

Dans ce contexte, celui des abus et des violations de tout droit de la population locale, la lutte pour le *djihad* renforce son côté pragmatique. Celui anticolonial. Et comme au début de l'islamisation de l'Afrique de l'Ouest, la « guerre sainte » démarre sur la même trajectoire, de l'Afrique du Nord ; vers l'ouest ; à travers le désert sur une filiation de la confrérie Qadiriyya.

Et l'activité du cheikh Abd al-Qadir, né au début des années 1800, qui, après une visite aux lieux saints musulmans, La Mecque et la Médine, conduit la première rébellion contre l'occupation française sous le nom du *djihad*, c'est l'exemple approprié.

Comme on s'y attendait, même si al-Qadir utilise dans son discours la « guerre sainte », certaines revendications sont purement laïques. Dans son cas, le concept de *djihad* est développé par relation avec la protection des individus contre les agressions extérieures et l'injustice (Muedini 139). Et la notion de « justice » est fondamentale dans l'islam. Selon les adeptes des mouvements djihadistes du début, l'occupation par les armées françaises du territoire des tribus locales, de diverses confréries islamiques, représente « l'injustice ». Par leur présence sur le territoire musulman, les français menaçaient la *umma* même (la communauté islamique). Et ce fait ne peut être toléré par aucun musulman.

En faisant référence aux mouvements revendicatifs comme celui d'Abd al-Qadir, réunis sous le signe de la « guerre sainte », Brower parle de la légitimation des efforts anticoloniaux par le djihad. Il convient également d'ajouter que l'utilisation de djihad comme moyen de justifier la lutte anticoloniale a permis au fondateur de la confrérie Qadiriyya de résoudre toutes les questions relatives à la légitimité de la direction du mouvement, en mettant à sa disposition tous les moyens dont elle avait besoin, y compris pour forcer la conclusion de certains accords bénéfiques avec les autres leaders de l'Islam et même des alliances avec la Sublime Porte.

Et parce que l'utilisation du djihad, concept clé dans la lutte anticoloniale, s'est avérée très importante dans la réalisation des fins purement politiques, Abd al-Qadir a répandu la lutte au-delà de Sahara, en concentrant toute sa campagne militaire autour de la « guerre sainte ». L'idée de la justice et de la lutte contre l'agression du pouvoir colonisateur a été le message sur lequel son entier discours a reposé.

Quelques siècles plus tard, Guilian Denoex a synthétisé le concept de « guerre sainte » comme « une forme d'instrumentalisation de l'islam par des individus, des groupes d'individus ou des organisations poursuivant des fins purement politiques et qui importent de manière différenciée et adaptent/inventent dans la société des concepts empruntés à la tradition islamique » (Denoex, 2002).

## Conclusions

« **D**ANS L'ISLAM, les musulmans ont toujours cherché Allah dans l'histoire. Le Coran, le livre saint de tout musulman, leur a donné une mission historique. Chaque *khalifa* a l'obligation de créer une communauté dans laquelle ses membres, même les plus faibles et les plus vulnérables, soient traités avec un respect absolu. L'expérience de la construction d'une telle société et le fait de vivre dans celle-ci donnent au croyant l'expérience de l'imitation divine, parce que leur vie se déroulerait conformément à la volonté d'Allah. Un musulman doit recréer l'histoire, et cela signifie que les affaires de l'Etat ne sont pas une distraction de la spiritualité mais, au contraire, font partie du droit religieux. Le bien-être politique de la communauté musulmane sera toujours une question d'une importance majeure pour tout dirigeant de la *umma* » (Armstrong, 3)

De nos jours, l'Islamisme africain a ses racines dans la confrontation entre les musulmans et les puissances coloniales européennes. En 1798, une expédition militaire française a occupé l'Egypte en quelques jours, en montrant ainsi à tous les dirigeants politiques musulmans que le pouvoir colonial européen dominera toute la région dans les siècles à venir. Une grande partie des membres de la communauté musulmane a vu dans l'incapacité d'une réponse à mesure le signe d'une régression politique, économique et, pourquoi pas, même intellectuelle du monde musulman face aux « autres ». De plus, les réformes imposées par l'UE, qui changeront leur paysage politique, vont diminuer davantage l'influence de la loi islamique *sharia*. Les institutions islamiques pour lesquelles Uthman Dan Fodio, Al Hadji Omar Tal, Samory Toure et après Sekou Toure ont lutté quelques siècles plus tôt ... tombent sous le contrôle de la bureaucratie centralisée de l'Etat, ce qui rend les leaders religieux dépendants d'un Etat qui ne leur appartient pas.

Ultérieurement, comme réaction à l'influence accablante des puissances européennes, qui a fait que la grande majorité des musulmans semble totalement impuissante face à l'histoire, vers la fin du 19<sup>ème</sup> siècle, les leaders islamiques créent le mouvement Salafiyya (le salafisme). A savoir un retour à l'islam des premières générations de musulmans, « les vénérables ancêtres », « as-salaf as-salih ».



## Bibliographie

- Ahmed, A.. Ibn Khaldun's understanding of civilizations and the dilemmas of Islam and the West today. Middle East Journal 2002
- Ajayi, J. A.. - The nineteenth-century revolutions in West Africa. General History of Africa Abridged Edition: Africa in the Nineteenth Century until the 1880s, Berkeley, California: UNESCO, 1998
- Amstrong, K. – Islam, Modern Library, 2002
- Brown, N. J.. Shari'a and state in the modern Muslim Middle East. International Journal of Middle East Studies 1997
- Harman, C. - Chapter 5: Islamic Revolutions. A people's history of the world, 2008

- Kepel, G. - Qu'est-ce que le Jihad? dans Les collections de l'Histoire, no. 30, janvier -mars, 2004
- Kepel, Gilles – Jihad, Gallimard, 2003
- Kepel, G. - The Prophet and Pharaoh: Muslim Extremism in Egypt. London: Al Saqi Books 1985
- Hill, M. – The spread of Islam in West Africa: Containment, mixing and reform from the eight to the twentieth century, Stanford University, 2009
- Nyang, S. - Islam, Christianity and African Identity, 1984
- O'Brien, D. B. C.– The Mourides of Senegal: The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood in Senegal, Oxford Clarendon Press, 1971
- Roy, O. - L'échec de l'islam politique, Edition du Seuil, 1992

### **Abstract**

#### **Postcolonial Perspectives within Western African Jihad**

In Western Africa, Islam made its way towards the mid-11th century, through the Arabian merchants who crossed Sahara, and with their merchandise they brought a new religion as well. Over a period of several centuries, the voluntary mixture of local traditions with the Muslim practices takes place in this area, as the ordinary people accept this new religion with more ease. Nevertheless, over a last stage of the West-African Islam's beginning, the local leaders turn to sharia and to the religious reform, in an effort not to lose control once the blend of Islamic practices with the local pre-Islamic ones is settled. Towards the end of the 17th century, with the emergence of the first signs of colonialism, Western Africa starts to deal with the first movements that preach for a much more radical Islam purification form: jihad, the "holy war" against foreign influence and domination. This is mainly a political action rather than a religious one. Because in one of the poorest regions in the world, political claims mix with the social ones and lead to the emergence of some kind of social radicalism, over which the new religion overlays perfectly. Making use of a movement that comes from the outside their own culture as an ideologically-religious tool, from which they want to remove any African interference, jihad partisans will fight against the colonial power in order to regain their independence. All of these, in a combination of spirituality and West-African anti-colonial political commitment, under the cover of a holy war which must be followed compulsorily by each and every true believer.

### **Keywords**

Jihad, Sharia. Anti-colonialism, Islamic brotherhood, Umma, Soufi, Marabouts