

## L'AFRIQUE DU SUD DANS LA POLITIQUE « PANISLAMIQUE » DE L'EMPIRE OTTOMAN<sup>1</sup>

**L'**objet de cet article est de définir la nature des relations qui furent tissées entre l'Empire ottoman et la communauté musulmane d'Afrique du Sud; ceci, à partir de l'envoi en 1862 de missionnaires ottomans au Cap jusqu'en 1926, année marquant l'échec du mouvement pour la restauration de l'institution califale et le déclin de la force polarisatrice turque au sein du monde musulman. Au travers d'un corpus de documents rassemblés dans les archives sud-africaines, nous nous proposons ici de relater les différentes étapes de l'établissement de relations entre une communauté des antipodes et ce qui représentait alors le centre de l'Islam. Ces relations entraînent dans le cadre plus général du développement d'une importante œuvre de propagande ottomane à destination des populations musulmanes à l'extérieur de l'Empire, politique que les chancelleries européennes de l'époque qualifièrent de « panislamique ». Depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, les pays européens considéraient le sultan comme investi d'une autorité sacerdotale assimilée à celle de la papauté catholique<sup>2</sup>. Cette idée fut peu à peu reprise à leur compte par les sultans

<sup>1</sup> Je tiens à remercier Nathalie Clayer et Alexandre Popovic dont les séminaires à l'EHESS m'ont conduit à faire le lien entre mes recherches sur l'Afrique du Sud et le monde ottoman.

<sup>2</sup> Thomas W. ARNOLD, *The Caliphate*, Oxford, Clarendon Press, 1924, cf. chapitre IV, p. 163-183.

Eric Germain est doctorant à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Charmaude, 48100 Palhers.

Abdul Aziz et Abdul Hamid II qui mirent en avant une fonction califale universelle leur conférant une autorité religieuse sur l'ensemble du monde musulman et ce, particulièrement pour des populations passées sous domination étrangère. Ce ne fut véritablement que sous le règne du sultan Abdul Hamid II qu'une idéologie politico-religieuse cohérente fut élaborée avec la promulgation en 1876 d'une constitution dont le quatrième article affirmait que : « le sultan, en tant que calife, est le protecteur de la religion musulmane »<sup>3</sup>. Le « panislamisme » sera avant tout une idéologie au service d'une politique et non l'inverse ; or, pour une diplomatie ottomane essentiellement pragmatique, cette doctrine semble avoir eu sa plus grande efficacité moins par son influence réelle que par la crainte que la propagande hamidienne inspirait aux empires coloniaux.

Si l'Inde et la Russie<sup>4</sup> constituaient les axes principaux de cette politique, plusieurs études ont mis en évidence des ramifications en Afrique du nord, dans les Indes néerlandaises et même en Chine. Cependant, l'Afrique du Sud n'avait à ce jour jamais été considérée comme faisant partie du champ d'action de la politique panislamique. Notre étude montre que la communauté musulmane sud-africaine fut non seulement incluse dans la politique califale de la Sublime Porte, mais que la place qu'elle y occupa fut loin d'être négligeable. En effet, ce pays fit très tôt l'objet d'une attention particulière de la part de l'administration ottomane et la relation entretenue avec la population musulmane locale lui permit d'exercer une influence durable. Afin d'évaluer tant la nature que l'ampleur de ces relations, nous verrons dans un premier temps l'action du missionnaire ottoman Abubakr Effendi et de l'un de ses fils, Ahmed Ataullah Effendi, dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle ; puis, nous tenterons de montrer comment la diplomatie ottomane semble s'être progressivement orientée vers des considérations plus politiques que religieuses en intégrant l'Afrique du Sud à sa politique indienne.

<sup>3</sup> *Encyclopédie de l'Islam, nouvelle édition*, vol. IV, Leyde, E.J. Brill, 1973, article « Khalifa », p. 970-982, cf. p. 979.

<sup>4</sup> Selim DERINGİL, « L'Empire ottoman et le pan-islamisme dans la Russie turcophone », *Cahier d'Études sur la Méditerranée orientale et le Monde turco-iranien*, juillet-décembre 1993, n° 16, Paris, p. 207-216.

**LES MUSULMANS SUD-AFRICAINS ET L'EMPIRE OTTOMAN SOUS LES  
RÈGNES DES SULTANS ABDUL AZIZ (1861-1876) ET ABDUL HAMID II  
(1876-1909)**

---

Les premiers musulmans arrivèrent en Afrique australe dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, à la suite de la création au cap de Bonne Espérance d'une station de rafraîchissement pour les navires de la Compagnie Hollandaise des Indes Orientales (mieux connue par son acronyme de « V.O.C. », *Verenigde Oostindische Compagnie*). D'un petit groupe de serviteurs, d'esclaves et d'exilés politiques musulmans issus de l'archipel indonésien, l'islam se développa à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle par les nombreuses conversions réalisées au sein d'une population servile originaire pour l'essentiel de Madagascar, de l'hinterland mozambicain et du Bengale<sup>5</sup>.

L'imam et juriste Abdullah al-Mazlum (connu sous le nom de *Tuan Guru*, « Monsieur le Professeur »), exilé au Cap en 1780, peut être considéré comme le fondateur de la communauté musulmane des « Malais du Cap »<sup>6</sup>. C'est en effet cet homme qui a véritablement structuré la pratique religieuse d'une population sortant de plus d'un siècle de clandestinité. Son enseignement, comme celui de ses prédécesseurs, était très imprégné de mystique soufie<sup>7</sup>. Après le décès de Tuan Guru en 1807, ses successeurs poursuivirent une tradition donnant à l'imam, en plus de sa fonction de guide spirituel, un rôle social très important.

<sup>5</sup> Gert J.A. LUBBE, « Robben Island: The Early Years of Muslim Resistance », *Kronos*, 1987, vol. 12, p. 49-56.

<sup>6</sup> L'expression de « Malais du Cap » désigne la population métisse (« Coloured ») de confession musulmane. Bien que cette communauté rassemble une population des plus cosmopolites dont le seul dénominateur commun est la religion, les idéologues de l'apartheid se sont employés à « ethniciser » cette communauté en créant une catégorie raciale spécifique de « Malais » dans la législation. En réaction, de nombreux intellectuels et universitaires sud-africains avaient adopté l'expression de « Musulmans du Cap » pour remplacer celle de « Malais ». Aujourd'hui, dans un contexte politique différent, cette nouvelle terminologie présente cependant deux inconvénients majeurs. D'une part, beaucoup de « Musulmans du Cap » se sont établis depuis de nombreuses générations sur tout le territoire sud-africain — même s'ils résident toujours en majorité dans la province du Cap — et, d'autre part, les membres de cette communauté se définissent eux-mêmes toujours comme « Malais » (en particulier pour se différencier des Indiens musulmans). C'est pourquoi, par souci de clarté, j'ai choisi d'employer ici l'expression de « Malais » bien qu'elle soit encore considérée par certains comme « politiquement incorrecte ».

<sup>7</sup> Gert J.A. LUBBE, « Tuan Guru: Prince, Prisoner, Pioneer », *Religion in South Africa*, 1986, vol. 7, n° 1, p. 25-35.

La force de séduction exercée par l'islam sur la population non-européenne fut d'autant plus forte qu'il n'y eut au cours de la période hollandaise aucune action prosélyte de la part de l'Église officielle dont l'austérité était, il est vrai, bien loin d'égaliser l'attrait d'un islam populaire élaboré dans l'oppression de la société coloniale. Le pouvoir britannique, qui succéda aux Néerlandais au début du XIX<sup>e</sup> siècle, garantit la liberté religieuse et déclara en 1834 l'abolition de l'esclavage. La communauté musulmane formait alors une classe plutôt prospère d'artisans, de domestiques, de commerçants et de pêcheurs représentant le tiers de la population de la ville du Cap. Le droit de franchise sur critère censitaire donnait à cette communauté un poids non négligeable au sein du corps électoral de la colonie du Cap.

Les musulmans du Cap furent appelés « Malais » en raison à la fois de l'origine des premiers fidèles et du dialecte malayo-portugais, *lingua franca* qui était encore parlée par les esclaves à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Jusqu'aux années 1880-1890, l'identité malaise regroupait l'ensemble des musulmans sud-africains quelle que fût leur origine géographique. À partir de cette période qui vit l'arrivée massive de marchands indiens, on distingua les « Malais du Cap » des « Indiens musulmans ». Ces derniers, nommés « Marchands de Bombay » ou « Arabes », arrivèrent en Afrique du Sud dans le sillage des travailleurs sous contrat indiens, recrutés massivement à partir de 1860 pour servir de main-d'œuvre dans les plantations sucrières du Natal.

*Les premiers contacts de la communauté musulmane du Cap avec l'Empire ottoman*

Avec l'abolition de l'esclavage, un grand nombre de ruraux s'établirent au Cap où ils se convertirent en masse à l'islam. Avec le zèle du néophyte, ils développèrent une pratique ésotérique appelée *ratiep* ou *califa* (car dirigée par un « *khalifa* ») qui avait été importée dans la colonie par des musulmans originaires du Malabar. Au cours de cette cérémonie, les fidèles accompagnés par la musique entraient dans des transes où ils faisaient preuve de leur force spirituelle en exécutant avec des armes blanches différentes mortifications ne laissant aucune marque visible sur le corps.

En 1856, plusieurs colons portèrent plainte contre les « nuisances sonores » que représentait la multiplication des *ratieb*. Un juge ambitieux du nom de Petrus Emmanuel de Roubaix eut alors pour mission de

résoudre cette affaire. Il réussit à obtenir le concours de plusieurs imams de la communauté qui voyaient leur pouvoir contesté par le développement anarchique de telles pratiques<sup>8</sup>. Il y eut donc un intérêt commun entre ce jeune juge qui souhaitait mettre fin aux débordements — tout en ménageant les susceptibilités d'une communauté puissante dont le poids électoral pouvait être utile à sa future carrière politique — et un groupe d'imams pour lesquels cette dérive hétéropraxe risquait de remettre en cause leur ascendance sur les fidèles. Il convient de rappeler qu'au Cap, à cette époque, la fonction d'imam se confondait avec celle d'un *mur-chid* (c'est-à-dire le guide spirituel au sein d'une confrérie mystique). Le soufisme imprégnait au plus haut point la pratique religieuse et les imams tiraient d'importants revenus de leurs congrégations qui, en retour, pouvaient compter sur leur bénédiction ou *baraka*.

La perte de fidèles au profit d'imams faisant une surenchère dans les voies ésotériques de l'islam mystique mettait en péril le lucratif leadership d'une petite caste d'imams dépositaire de l'enseignement de Tuan Guru. Une seconde menace résultait du nombre croissant de Malais se rendant en pèlerinage à La Mecque (comme le montre la multiplication des noms malais précédés du qualificatif de « *hadje* » dans les annuaires de la ville du Cap). Le titre de *hadji* qu'ils portaient à leur retour conférait un prestige les autorisant à remettre en cause le pouvoir d'une oligarchie dont le savoir religieux était pour le moins superficiel. Au moment de la controverse du « *Califa* », trois des fils du défunt Achmat van Bengalen — le successeur de Tuan Guru — proposèrent la médiation des Turcs<sup>9</sup>. Il est possible qu'il y ait effectivement eu une initiative dans ce sens si l'on en croit un ouvrage traitant des musulmans du Cap, publié à Constantinople en 1867, dont l'auteur affirme que l'intérêt du

<sup>8</sup> Joseph SUASSO DE LIMA, *The Califa question, documents connected with this matter*, documents compilés par J.-S. de Lima, Le Cap, Van de Sandt de Villiers & Co, 1857, 27 p. (traduction d'un premier pamphlet rédigé en néerlandais, intitulé : *De Kalifa, verzameling van Memories, Verklaringen, en andere Papieren, in verband met het onderzoek omtrent het vieren der Kalifa*, J. S. de Lima, Kaapstad, n° 54, Kerkstraat, 1856, 24 p.).

<sup>9</sup> Joseph SUASSO DE LIMA, *op. cit.*, p. 22-23, cite une lettre adressée au Conseil Législatif du cap de Bonne Espérance :

« (...) nous prions très humblement le gouvernement de Sa Majesté en Angleterre qui s'est récemment placé aux côtés de la Turquie (dont nous partageons la religion) de soumettre à l'approbation des plus hautes autorités turques les documents relatifs à l'affaire du Califa (...)

Signé Mochamat Achmat, chef-prêtre ; Gamiet Achmat, prêtre ; Sadick Achmat, prêtre ».

sultan Abdul Medjid pour cette communauté remontait à 1856<sup>10</sup>. Toujours est-il que, quelques années plus tard, un groupe d'imams prit bel et bien contact avec l'ambassadeur ottoman à Londres, par l'intermédiaire de P.E. de Roubaix<sup>11</sup>. Par ce recours à l'autorité incontestée du sultan turc, ils espéraient pouvoir regagner sur leurs concurrents une légitimité ébranlée par d'incessantes querelles.

Les sources divergent sur la question de savoir si, à l'origine, seul l'envoi de livres religieux était demandé ou si la requête portait sur la nomination d'un professeur de théologie. L'historien Samuel Rochlin cite une dépêche en date du 15 juillet 1862 adressée par son Excellence Musurus pacha, ambassadeur de l'Empire ottoman à Londres, à Lord John Russel, Secrétaire aux Affaires Étrangères, l'informant que :

« La communauté musulmane du Cap de Bonne Espérance, à la suite d'une dispute relative à la pratique de certaines cérémonies, m'a contacté par l'intermédiaire de l'un de ses prêtres pour que je lui procure des ouvrages traitant des rites religieux en usage à Constantinople. Cette requête à été transmise à Constantinople où l'on a jugé que la seule fourniture de livres serait insuffisante et qu'il serait préférable d'envoyer au Cap un imam versé dans les questions religieuses afin que celui-ci puisse répondre aux questions des prêtres musulmans<sup>12</sup> ».

Une seconde source affirme que l'envoi d'un professeur était initialement demandé. Il s'agit d'une pétition signée par « les Musulmans » et adressée au gouverneur du cap de Bonne Espérance, dans laquelle il est écrit :

« (...) il est normal que chaque nation puisse connaître et pratiquer sa religion et sa culture. Il est tout aussi naturel qu'il nous soit permis nous aussi d'observer nos coutumes et notre mode de vie. Mais nous avons perdu la langue de notre pays d'origine, les livres que nous avons entre les mains sont écrits en javanais et donc nous avons besoin d'un professeur pour les lire et nous les apprendre. Dans cette situation, nous vous prions de nous envoyer un professeur spécialisé venant d'un pays musulman afin d'enseigner ici<sup>13</sup> ».

<sup>10</sup> Maximilien KOLLISCH, *The Musulman Population at the Cape of Good Hope*, M. Maximilien Kollisch, directeur de la revue internationale « *les Deux Mondes* », imprimé au Levant Herald Office, Constantinople, 1867, 45 p., cf. p. 31.

<sup>11</sup> *Standard and Mail*, 26 août 1873, Le Cap.

<sup>12</sup> Samuel Abraham ROCHLIN, « Aspects of Islam in the Nineteenth-Century South Africa », *Bulletin of the School of Oriental Studies*, juillet 1939, vol. X, part 1, Londres, p. 213-221, cf. p. 220 (notre traduction).

<sup>13</sup> Omer Lufti EFFENDI, *A Travelogue of my Journey to the Cape of Good Hope*, préface de Cheikh Abubaker Najaar, traduction du manuscrit original en ottoman par le D<sup>r</sup>

La Grande-Bretagne qui, à la suite de la guerre de Crimée (1854-55), était dans les meilleurs termes avec l'Empire ottoman, accéda à la proposition turque d'envoyer au Cap un professeur, salarié de la Sublime Porte, capable de guider dans l'orthodoxie la communauté sud-africaine. Il apparaît donc que si l'appel à l'empire ottoman résultait d'une initiative de caractère spontané — probablement motivée par des contacts plus réguliers avec les Lieux Saints sous domination ottomane — il correspondait fort opportunément à la nouvelle orientation que la Sublime Porte entendait donner à sa diplomatie et dont nous aurions ici l'une des toutes premières manifestations.

*L'empreinte de la mission ottomane sur l'islam sud-africain: l'œuvre d'Abubakr Effendi*

C'est ainsi qu'en 1862, le sultan de Constantinople envoya au Cap un ouléma formé à Bagdad du nom d'Abubakr Effendi — alors âgé de 48 ans (selon son passeport ottoman rédigé en français) — avec pour mission d'instruire les Malais. Abubakr Effendi se rendit au Cap, *via* Londres, accompagné de son fils, Omer Lufti Effendi alors âgé d'une dizaine d'années. Ce dernier présenta la situation à son arrivée au Cap en ces termes :

« Vingt Malais se sont rendus en pèlerinage à La Mecque où ils ont résidé quelques mois (...); ces vingt hadjis sont appelés Imams et leurs fidèles murîds. Les musulmans se divisent comme leurs murchids en vingt partis qui se haïssent entre eux. Chacun donne une interprétation différente des écritures et accuse les autres d'hérésie (...) les gens sont si naïfs qu'ils donnent toutes leurs aumônes à l'imam qu'ils suivent<sup>14</sup> ».

Le missionnaire fonda à son arrivée l'École théologique ottomane. Omer Lufti Effendi, qui assistait son père comme répétiteur, relate qu'en l'espace de vingt jours, plus de trois cents élèves s'étaient inscrits à l'école<sup>15</sup>. L'année suivant son arrivée au Cap, Abubakr Effendi épousa Rukea Maker, une jeune fille de quinze ans, de père malais et de mère anglaise, qui lui donna une fille morte en bas âge et un fils, Ahmed, né en 1865. Ce mariage fut cependant un échec et, après un divorce très tumultueux, il épousa Tahora, une de ses élèves, dont il eut quatre fils et une

Yusuf Z. Kavarcı, Crawford, Le Cap, Al-Khaleel Publications, 1991, 38 p., cf. p. 7 (lettre datée du 16 Shawwal 1278, notre traduction).

<sup>14</sup> Omer Lufti EFFENDI, *op. cit.*, p. 23 (notre traduction).

<sup>15</sup> Omer Lufti EFFENDI, *op. cit.*, p. 15.

fille<sup>16</sup>. À l'École ottomane, Tahora ouvrit les premières classes pour l'enseignement religieux des jeunes filles. Abubakr Effendi dirigea cet établissement jusqu'à sa mort le 29 juin 1880.

Son enseignement d'une jurisprudence hanafite en opposition avec la tradition chaféite du Cap<sup>17</sup>, son opposition aux rites soufis tels qu'ils étaient pratiqués par la communauté et surtout le mépris qu'il afficha à l'égard des imams locaux, envenimèrent un climat déjà lourd d'hostilité. Le juriste hanafite atteindra des sommets d'impopularité en déclarant « impure » la langouste et le snoek, deux des principales ressources des pêcheurs malais de la péninsule<sup>18</sup>. Le gouverneur du Cap résuma bien la situation dans une dépêche adressée au Secrétaire Colonial, le duc de Newcastle, en écrivant :

« Je dois ajouter que rien de bon ne peut résulter d'une prolongation de son séjour au Cap. Les gens auxquels il a été envoyé ne comprennent pas un mot de la langue turque et ont une connaissance très lacunaire de l'arabe ; en outre, à ce problème de communication s'ajoute la jalousie qui résulte de son interférence dans des coutumes et des privilèges, bons ou mauvais ; il n'est donc pas surprenant qu'il ne fasse guère de progrès avec eux<sup>19</sup> ».

Cependant, l'érudition et la compétence de l'ouléma ottoman lui vaudront l'estime de nombreux jeunes Malais et ce fut parmi ses élèves — dont trois petits-fils de Tuan Guru — qu'il trouva ses meilleurs avocats auprès de la communauté<sup>20</sup>. Ces derniers bénéficiaient de l'amplification d'un certain courant réformateur engendré par des contacts plus réguliers avec le Moyen-Orient que permit l'ouverture du canal

<sup>16</sup> Yusuf DA COSTA & Achmat DAVIDS (éds), *Pages from Cape Muslim History*, Pietermaritzburg, Shuter & Shooter, 1994 ; chapitre six : « The origins of the Hanafi-Shafi'i dispute », p. 83.

<sup>17</sup> Nous partageons l'interrogation de Martin van Bruinessen sur les raisons de l'attitude anti-chaféite d'un homme qui, étant un Kurde, était probablement lui-même de tradition chaféite, cf. Martin van Bruinessen, « Kurdish 'ulama and their Indonesian students », in Marc Vandamme (éd.), *De Turcicis Aliisque Rebus Commentarii Henry Hofman dedicati*, Utrechtse Turkologische Reeks, vol. 3, Utrecht, 1992, p. 205-227, cf. p. 223.

<sup>18</sup> A. Saddick Vs A. Rakiep, Records of the Cape Supreme Court, 1873, cité in Achmat DAVIDS, *The Mosques of Bo-Kaap: a Social History of Islam at the Cape*, Athlone, South African Institute of Arabic and Islamic Research, 1980, cf. p. 54 ; la langouste fut déclarée impure car étant un animal rampant, quant au snoek — une espèce de barracuda — le motif est moins évident (fut-il considéré comme un poisson charognard ?).

<sup>19</sup> Samuel Abraham ROCHLIN, « Aspects of Islam in the Nineteenth-Century South Africa », *op. cit.*, p. 220-221 (notre traduction).

<sup>20</sup> Achmat DAVIDS, *The Mosques of Bo-Kaap*, *op. cit.*, p. 54.



de Suez en 1869. Des musulmans de ces régions s'établirent au Cap<sup>21</sup> et les Sud-Africains furent également de plus en plus nombreux à se rendre en pèlerinage aux Lieux Saints. Le consul général de Grande-Bretagne en poste à Zanzibar estimait à soixante-dix le nombre de pèlerins sud-africains s'étant rendus à La Mecque pour l'année 1877. Il ajoutait dans une dépêche adressée au Secrétaire Colonial que ces Malais du Cap lui avaient dit que le pèlerinage leur revenait à 100 livres anglaises par personne<sup>22</sup>, ce qui donne une idée de la relative prospérité de cette communauté. Par ces contacts plus fréquents avec le reste du monde musulman, l'islam du Cap perdit ainsi peu à peu son caractère insulaire. Un des résultats les plus visibles de ce mouvement se traduisit dans un changement vestimentaire : les femmes couvrirent leurs cheveux (dans les années 1860, Omer Lufti Effendi notait que les femmes musulmanes du Cap avaient encore la tête nue<sup>23</sup>) et les hommes abandonnèrent peu à peu leur chapeau conique en paille au profit du fez ottoman. Il est peu probable qu'Abubakr Effendi soit directement à l'origine de l'introduction du fez au Cap comme le veut la tradition. En fait, les premiers fez auraient été offerts en cadeau par l'équipage de l'*Ibrahim*, vaisseau égyptien commandé par le capitaine Mustapha, en remerciement de l'accueil réservé à l'équipage lors de son escale au Cap en 1862<sup>24</sup>.

Abubakr Effendi n'était pas la seule personne de la colonie du Cap à entretenir des relations avec la Sublime Porte. Ainsi, en 1863, le juge Petrus Emmanuel de Roubaix se rendit à Constantinople où « en recon-

<sup>21</sup> Tel fut le cas du grand-père de l'imam Ma'awiyyah (décédé en 1955) venu d'Istanbul ou encore du cheikh Abd al-Rahim ibn Muhammad al-Iraki, de la confrérie Alla-wiyyah, arrivé en 1880; cf. Yusuf DA COSTA and Achmat DAVIDS (éds), *op. cit.*, chapitre 9: «The influence of Tasawwuf on islamic practices at the Cape», p. 135-137.

<sup>22</sup> «Islam at the Cape», *The Cape Monthly Magazine*, Le Cap, 1861, p. 353; l'importance de ce contingent de pèlerins à La Mecque est attestée par l'orientaliste C. Snouck Hurgronje qui note la nomination d'un *shaykh* spécialement préposé à l'accueil des musulmans du Cap, cf. p. 296-97 (C. SNOUCK HURGRONJE, *Mekka*, La Haye, 1888-9).

<sup>23</sup> Dans l'édition de 1927, Dorothea Fairbridge note que les deux missionnaires turcs qui avaient été envoyés au Cap furent scandalisés de voir les femmes musulmanes tête nue et leur imposèrent de porter un «dook», c'est-à-dire un foulard de satin de couleur orange ou magenta attaché sur une sorte de calot posé sur la tête; cf. Lady Lucy Duff GORDON, *Letters from the Cape*, seconde édition avec annotations de Dorothea Fairbridge, Londres, Oxford University Press, 1927, p. 52-53.

<sup>24</sup> Omer Lufti EFFENDI, *op. cit.*, p. 28-29. Ce n'était pas le premier navire égyptien à faire escale au Cap, une gravure montre le *D'Jeddah*, vapeur du pacha d'Égypte, mouillant dans la baie de la Table le 9 mars 1859.

naissance des services rendus aux musulmans du Cap, il reçut des mains du sultan l'ordre du Medjidie, dans le plus haut grade pouvant être conféré à un civil étranger (...) et à la demande spéciale du grand vizir Ali pacha, M. de Roubaix reçut le titre de consul-général; mais devant la lourdeur de la charge et trouvant que cela entravait sa liberté il abandonnera ce poste, préférant remplir sa tâche à titre privé comme par le passé »<sup>25</sup>. Il est difficile de dire si de Roubaix n'a jamais eu la charge effective de consul dans la mesure où plusieurs sources donnent les noms de Ruben, puis celui de L. Goldman, comme étant les consuls ottomans en poste au Cap dans ces années-là<sup>26</sup>. Toujours est-il que Petrus Emmanuel de Roubaix, depuis son élection en 1858 au Sénat du Cap, a bien occupé la fonction officieuse de représentation des Malais auprès des autorités de la colonie. Ceci du moins jusqu'en 1872-1873, où il perdit la confiance des musulmans en se prononçant en faveur du projet de *Responsible Government*<sup>27</sup>. Jusqu'à cette date, il dépensa de fortes sommes d'argent dans l'aide apportée aux musulmans de la colonie; cette aide ne fut pas désintéressée dans la mesure où l'enrichissement de P.E. de Roubaix semble être en bonne partie le fruit de son contrôle du « vote malais ». Il visitera de nouveau Constantinople en 1867, sans que nous connaissions les raisons de ce second séjour.

À cette occasion cependant, un certain Maximilien Kollisch publia à Constantinople un opuscule intitulé : « *The Mussulman Population at the Cape of Good Hope* »<sup>28</sup>. Cet ouvrage présentait en détail les services rendus par M. de Roubaix aux musulmans du Cap et soulignait la générosité dont avait fait preuve le sultan à l'égard des 12 000 Malais dont l'histoire et les coutumes étaient relatées. M. Kollisch rappelait l'existence d'importantes communautés musulmanes dans deux autres ports de la colonie du Cap : Port Elizabeth et Simon's Town. « Les Malais de Port Elizabeth, écrivait-il, ont manifesté leur gratitude envers Sa Majesté Impériale le Sultan pour l'aimable considération dont il les avait gratifiés ; quant à ceux de Simonstown, ils ont réservé le meilleur accueil au Commodore Ali Bey commandant le *Broussa*, vapeur de Sa Majesté

<sup>25</sup> « Our Portrait Gallery : The Hon. Petrus Emmanuel de Roubaix, Esq., M.L.C. », *The Zingari*, 5 avril 1872, Le Cap, p.111b (notre traduction).

<sup>26</sup> *Cape Almanach & Street Directory*, Le Cap, 1862-1869; Omer Lufti EFFENDI, *op. cit.*, p. 14.

<sup>27</sup> *Standard and Mail*, 13 juin 1872, Le Cap.

<sup>28</sup> Maximilien KOLLISCH, *op. cit.*

Impériale le Sultan, qui mouilla dans le port en septembre dernier [1866]<sup>29</sup>.» La « gratitude » des Malais de Port Elizabeth portait sur l'aide financière de 200 livres anglaises octroyée par le sultan pour la construction de leur mosquée. Dans un article paru dans le *Eastern Province Herald* du 5 juin 1866, le journaliste relatant l'inauguration de la mosquée signalait que « par permission spéciale du Sultan de Turquie » des étrangers avaient été autorisés à assister au service religieux du vendredi. Cette « permission spéciale » traduit bien le désir de reconnaissance de l'autorité sacerdotale du sultan sur les musulmans des territoires extérieurs à l'Empire. Nous ignorons si, dans les mosquées du Cap, la *khutba* (sermon du vendredi) était prononcée au nom du sultan ; en revanche, nous savons grâce à Maximilien Kollisch que l'anniversaire du sultan Abdul Aziz y était célébré — à partir de 1867 — le 9 février de chaque année<sup>30</sup>. Le sultan avait offert aux mosquées sud-africaines des tapis et des calligraphies encadrées (*rakam*) en arabe de la citation : « les croyants sont tous frères »<sup>31</sup>.

Le livre de Maximilien Kollisch donnait une vision idéalisée de la communauté musulmane du Cap, taisant les nombreuses querelles qui la divisaient et dont les Ottomans étaient partiellement responsables. En 1866, par exemple, avait éclaté le premier d'une longue série de procès déclenchée autour de la controverse entre hanafites et chaféites<sup>32</sup>. Un autre litige avait opposé un élève d'Abubakr Effendi, Abdol Rakiep, à la congrégation de la mosquée de la rue du Palmier. Le différend portait sur la détermination des conditions permettant de prononcer le sermon du vendredi. Le tribunal du Cap donna raison à Abdol Rakiep en faveur duquel Abubakr Effendi avait témoigné et qui, pour l'occasion, s'était déclaré chaféite<sup>33</sup>... Ce dernier publia néanmoins en 1877 un recueil jurisprudentiel hanafite, le *Bayan al-Din* qui fut imprimé à Constanti-

<sup>29</sup> Maximilien KOLLISCH, *op. cit.*, p. 38.

<sup>30</sup> Maximilien KOLLISCH, *op. cit.*, p. 14, 30, 32-35 ; Samuel Abraham ROCHLIN, « Origins of Islam in Eastern Cape », *Africana Notes and News*, mars 1956, vol. 12, n° 1, Africana Society, Johannesburg, p. 21-25, cf. p. 24.

<sup>31</sup> *Peace*, journal édité par Maulana M. Rahman et publié par la mosquée *Abdullatib Kowatul Islam* du Cap, 1944 (?), vol. IV, no. 7 (notre traduction).

<sup>32</sup> Yusuf DA COSTA et Achmat DAVIDS (éds), *Pages from Cape Muslim History*, *op. cit.*, chapitre 6 : « The origins of the Hanafi-Shafi'i dispute », p. 81-84 et 97-102. Cet antagonisme, résultat direct de l'enseignement d'Abubakr Effendi, s'apaisera au début du siècle grâce à la médiation d'un de ses fils, Hisham Neamatollah Effendi.

<sup>33</sup> *Cape Argus*, 28 août 1873 ; cité in Yusuf DA COSTA et Achmat DAVIDS (éds), *Pages from Cape Muslim History*, *op. cit.*, chapitre 6 : « The origins of the Hanafi-Shafi'i dispute », p. 99.

nople et distribué gratuitement au Cap<sup>34</sup>. L'orientaliste Christiaan Snouck Hurgronje nous donne un avis intéressant sur les motivations présidant à l'activité missionnaire ottomane au Cap :

« Certains Turcs et Mecquois ont en fait voyagé dans cette province de l'Islam nouvellement découverte. Ils n'ont pas manqué d'essayer de convertir les *Ahl Kâf*<sup>35</sup> — qui étaient à l'origine chaféites — pour qu'ils deviennent hanafites. La renaissance de leurs traditions musulmanes presque oubliées peut être considérée d'une certaine manière comme un retour à l'islam.

La publication à Constantinople d'un ouvrage de droit musulman en hollandais du Cap en caractères arabes fut encouragée en hauts lieux. En somme, il semble qu'ils aient considéré leurs nouveaux Frères du point le plus austral de l'Afrique comme le témoignage d'une réussite du mouvement panislamique<sup>36</sup>. »

Quelles qu'aient pu être les motivations politiques se cachant derrière la philanthropie ottomane, force est de reconnaître le talent avec lequel Abubakr Effendi sut traduire les sonorités de l'afrikaans en caractères arabes, créant ainsi le premier ouvrage imprimé utilisant l'« arabo-afrikaans »<sup>37</sup>. Dans son introduction, il remerciait le sultan d'avoir permis la publication de ses deux ouvrages : le *Bayân ud-Dîn* et le *Marâsid ud-Dîn* ; il y affirmait également que sa mission d'enseignement aux musulmans d'Afrique du Sud incluait également les communautés de la colonie portugaise du Mozambique, où il existait une « mosquée construite à la demande du Sultan Selim par le célèbre architecte turc Sinan Pacha » (*sic*) dans laquelle il avait séjourné en plusieurs occasions.

Cette même année, les musulmans du Cap se mobilisèrent en organisant au Théâtre Royal du Cap une soirée de bienfaisance au profit des malades et blessés de la guerre russo-turque (cf. annexe II). Une solida-

<sup>34</sup> Abu Bakr EFFENDI, *The Religious Duties of Islam as Taught and Explained by Abu Bakr Effendi*, traduction de l'édition originale (*Bayân al-Dîn*, catéchisme écrit en 1869 et imprimé en 1877 à Constantinople par le Ministère de l'Éducation turc, 354 p.) en arabe et en afrikaans par Mia Brandel-Syrier (éd.), Leyde, E.J. Brill, 1960. Une nouvelle édition fut publiée au Cap en 1971 par le petit-fils et l'arrière-petit fils de l'auteur Husain Fawzy Amjadi (Effendi) and Muhammad Abu-bakr Zobri Amjadi (Effendi).

<sup>35</sup> C'est ainsi que les Mecquois nommaient les Malais du Cap.

<sup>36</sup> Christiaan SNOUCK HURGRONJE, *Mekka in the Latter part of the 19<sup>th</sup> Century*, traduction de J. H. Monahan, Leyde, Late E. J. Brill Ltd., 1931, p. 216 (notre traduction).

<sup>37</sup> Hans KÄHLER, *Studien über Kultur : die Sprache und die arabisch-afrikaanse Literatur der Kap-Malaien*, Verlag von Dietrich Reimer, Berlin, 1971.

rité qui fut justifiée dans une lettre publiée par le quotidien *Cape Times* affirmant :

« Il est juste de nous souvenir que Sa Majesté Impériale le Sultan des Ottomans nous a toujours traités avec la plus grande considération et bonté, à tel point qu'il nous a envoyé des professeurs de notre Foi pour nous diriger et nous guider. Il n'a jamais été encore en notre pouvoir de lui retourner d'une manière ou d'une autre sa Bonté, mais aujourd'hui s'offre à nous l'occasion de manifester à Sa Majesté Impériale le Sultan notre loyauté et notre gratitude pour Sa Bonté Paternelle et l'intérêt qu'il nous a porté. Il nous est offert ici l'opportunité parfaite de montrer aux Turcs que nous les considérons comme des Frères dans la Foi et que si nous nous réjouissons avec eux de tout ce qui leur porte joie, nous sommes également en deuil avec eux dans toutes leurs souffrances<sup>38</sup>. »

Remarquons cependant que cette mobilisation fut orchestrée par deux anciens élèves d'Abubakr Effendi, Hadji Mohamet Dollie et Jongie Siers, qui seront à l'origine de la construction en 1881 de la mosquée *Musgid Jamie*, la première mosquée hanafite du Cap<sup>39</sup>.

L'une des conséquences du conflit entre hanafites et chaféites fut de réduire très sensiblement l'intensité du sentiment turcophile chez les Malais. Ainsi, dès 1886, les imams malais du Cap de rite chaféite, divisés sur une question de préséance entre mosquées pour prononcer la prière du vendredi, ne firent pas appel à Constantinople pour donner un avis juridique mais choisirent de s'adresser aux autorités religieuses mecquoises<sup>40</sup>. De nouveau, en 1913, ils se tournèrent vers le chérif Umar bin Abubakar Ba-Jined de La Mecque pour arbitrer cette même querelle. Ce dernier se mit alors en relation avec le sultan de Zanzibar, Seyed Khalifa bin Harub, qui chargea le cheikh chaféite Abdulla bin Mohammed bin Salim Ba-Kathir el Hathrami de se rendre au Cap pour résoudre le conflit<sup>41</sup>. Cette mission fut couronnée de succès par la signature d'un accord entre les imams chaféites du Cap le 25 janvier 1914<sup>42</sup>.

Cependant, si d'un point de vue religieux les Malais chaféites se méfiaient des initiatives turques en Afrique du Sud, l'attachement « sentimental » envers l'Empire ottoman était toujours bien présent comme l'atteste la popularité du prénom Abdul-Hamid — à l'exemple du

<sup>38</sup> *Cape Times*, 18 juillet 1877, Le Cap (notre traduction).

<sup>39</sup> Achmat DAVIDS, *The Mosques of Bo-Kaap*, op. cit., p. 183 (notre traduction).

<sup>40</sup> Achmat DAVIDS, *The Mosques of Bo-Kaap*, op. cit., p. 56.

<sup>41</sup> Lettre de John H. Sinclair, consul général de Grande-Bretagne à Zanzibar, du 6 décembre 1913.

<sup>42</sup> *Cape Times*, 26 janvier 1914, Le Cap.

célèbre homme politique du Cap, le docteur Abdul Hamid Gool<sup>43</sup> — ou encore la fréquente utilisation du nom « ottoman » comme en témoigne par exemple la création, en 1898, du club de cricket des Ottomans dans le quartier de malais de Bo-Kaap (club qui vient de fêter son centenaire).

*Ahmed Ataulлах Effendi, agent de la politique « panislamique » en Afrique du Sud*

À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le formidable essor économique de l'Afrique australe entraîna le développement de nouveaux centres urbains où s'établirent des communautés musulmanes qui, à leur tour, sollicitèrent l'Empire ottoman afin de les aider à pratiquer leur religion. Ainsi, les musulmans de Kimberley (capitale de la région diamantifère découverte en 1867) envoyèrent une pétition à Son Excellence Rustem pacha, ambassadeur de la Sublime Porte à Londres, demandant une aide pour la création d'une école coranique. Au début de 1888, l'administration du sultan Abdul Hamid répondit favorablement en nommant l'un des fils d'Abubakr Effendi, Ahmed Effendi diplômé de l'université cairote d'Al-Azhar, professeur de la nouvelle École ottomane de Kimberley avec un traitement de trois cents livres turques par an. Dès 1886, Ahmed Ataulлах Effendi jouait déjà un rôle important au sein de la communauté musulmane du Cap, comme l'atteste sa présence parmi les membres fondateurs du *Moslem cemetery Board*<sup>44</sup>; son influence culminera avec sa candidature aux élections parlementaires du Cap de 1893.

Selon un article paru pendant la campagne électorale, Ahmed Effendi se présenta non seulement comme le représentant légitime de la communauté musulmane du Cap, mais également comme un homme pouvant jouer un rôle de médiateur en Égypte et au Soudan pour contrer l'influence du Mahdi en devenant « *The Man who Squared the Mahdi* »<sup>45</sup>. Il fut aidé dans sa campagne par son beau-frère, le jeune docteur Abdullah Abdurahman qui commençait là une longue et brillante

<sup>43</sup> Interview de Jane Gool, document collecté dans le cadre du *Oral History Project*, Archives of the University of Cape Town.

<sup>44</sup> Achmat DAVIDS, « A Short History of the Muslim Cemetery Board », *Boorhaanol Islam*, août 1995, vol. 30, n° 3, Vlaeberg, Boorhaanol Islam Movement, p. 21-28, cf. p. 22.

<sup>45</sup> « *Ahmed Effendi: a Sketch of the Moslem Candidate* », *South Africa*, 13 mai 1893, Le Cap.

carrière politique. Ahmed Effendi eût probablement été élu grâce au poids du « vote malais » s'il n'avait commis l'erreur tactique d'annoncer trop tôt sa candidature. Les parlementaires, qui ne supportaient guère la perspective de voir un homme de couleur — musulman de surcroît — siéger à égalité avec des Européens, firent passer au dernier moment une loi électorale très défavorable pour Ahmed Effendi et qui provoqua son échec aux élections. Il rentra alors à Kimberley où il édita le *Mahammedan Journal* destiné à l'éducation religieuse de la communauté et à la défense du sultan ottoman<sup>46</sup>. En 1901, il fut nommé consul général de l'Empire ottoman à Singapour où il décéda le 11 novembre 1903 dans un accident de la circulation<sup>47</sup>. Ce poste diplomatique n'était pas anodin, car il était demeuré vacant depuis 1865 du fait des pressions exercées par les autorités hollandaises soupçonnant le consul ottoman de Singapour d'encourager l'agitation musulmane dans l'archipel indonésien<sup>48</sup>. Après 1903, le gouvernement britannique s'opposa à la proposition de la Sublime Porte de nommer Muhammad Kamil Bey (qui fut consul à Batavia entre 1897 et 1899) à cette charge et ce furent les consuls allemands qui représentèrent dès lors les intérêts ottomans à Singapour<sup>49</sup>. Selon Carter Vaughn Findley, le dossier d'Ahmed Atallah aux archives du personnel du Ministère des Affaires étrangères compte parmi « les rares témoignages directs de la politique panislamique d'Abdul-Hamid »<sup>50</sup>.

Le prestige dont jouissait Ahmed Atallah Effendi auprès de la population musulmane du Cap était accentué par la considération qui était attachée à une éducation et une ascendance étrangère. Les musulmans sud-africains développaient en effet une forme de complexe d'infériorité à l'égard des personnes originaires des régions centrales de l'Islam « gardiennes de l'orthodoxie ». Ce sentiment se traduisait par l'impor-

<sup>46</sup> *The Natal Mercury*, septembre 1898, Durban; cité dans Syed Habibul Haq Nadvi, *Problems of Safeguarding the Muslim Personal Law, A working paper submitted to the South African Law Commission, Pretoria, in response to their questionnaire*, University of Durban-Westville, 28 février 1988, p. 15.

<sup>47</sup> Adrianus van SELMS, in *The Religious Duties of Islam as Taught and Explained by Abu Bakr Effendi*, *op. cit.*, p. IX (cite un article nécrologique paru dans le journal *Straits Times*, 11 November 1903, Singapour (?)).

<sup>48</sup> Anthony REID, « Nineteenth Century Pan-Islam in Indonesia and Malaysia », *Journal of Asian Studies*, février 1967, vol. XXVI, n° 2, University of Michigan, p. 267-283, cf. p. 271.

<sup>49</sup> Anthony REID, 1967, *op. cit.*, p. 280.

<sup>50</sup> Carter Vaughn FINDLEY, *Ottoman civil officialdom. A social history*, Princeton, Princeton University Press, 1989, p. 164 (notre traduction).

tance accordée par la communauté au pèlerinage aux Lieux Saints et à l'envoi d'étudiants à Médine ou au Caire, mais il se manifestait également dans la mode vestimentaire avec le port du fez turc ou de la coiffe des Bédouins du Hedjaz. La volonté d'afficher une identité « noble », qu'elle soit arabe ou ottomane, était renforcée par un prosélytisme chrétien de plus en plus agressif qui rabaissait l'islam à une religion de personnes arriérées et incultes<sup>51</sup>.

Ces facteurs expliquent l'accueil favorable qui fut réservé aux initiatives ottomanes pour faire reconnaître le *leadership* spirituel du sultan-calife. Une reconnaissance d'autant plus précieuse pour Constantinople que l'Afrique du Sud représentait une ouverture sur d'autres régions de l'Empire britannique. À ce titre, il est intéressant de noter qu'en plus de l'anglais et de l'afrikaans, Ahmed Effendi avait appris l'ourdou, ce qui nous laisse penser que la mission qui lui avait été assignée s'étendait à la jeune communauté indienne d'Afrique du Sud.

#### *L'émergence de la communauté des Indiens musulmans*

À la fin du siècle dernier, la communauté musulmane indienne — renforcée par une immigration massive à partir des années 1880 — manifesta un intérêt croissant pour l'Empire ottoman. L'attachement à la personne du sultan était le fruit de la propagande orchestrée par les consuls ottomans en poste à Calcutta et à Bombay dès 1849<sup>52</sup>. Il est ainsi fort probable que nombre de marchands indiens arrivant sur le sol sud-africain étaient déjà familiers du credo « panislamique » de la politique extérieure du sultan Abdul Hamid.

Après la destitution du dernier empereur de la dynastie moghole, Bahadur Shah II<sup>53</sup>, les musulmans indiens s'étaient tournés vers le sultan ottoman pour assurer la protection de leurs droits. En Afrique du Sud, cet intérêt avait aussi une motivation de nature économique puisqu'il entraînait dans la stratégie poursuivie par un certain nombre de commerçants musulmans indiens qui se déclarant « arabes » — c'est-à-dire sujets de l'Empire ottoman — espéraient ainsi pouvoir échapper aux

<sup>51</sup> Comme en témoigne la publication en 1877 d'un pamphlet anti-musulman intitulé : « Abdullah ben Yusuf ou l'histoire d'un Malais racontée par lui-même ».

<sup>52</sup> İlber ORTAYLI, « Le panislamisme et le Califat ottoman », *Les Annales de l'Autre Islam n° 2 : La question du Califat*, Paris, ERISM-INALCO, 1994, p. 67-77, cf. p. 73.

<sup>53</sup> Notons pour l'anecdote qu'il aurait été question d'exiler Bahadur Shah II au Cap, mais son âge avancé semble avoir dissuadé les autorités britanniques de lui faire entreprendre un si long voyage ; cf. *The Cape Argus*, 27 juillet 1858, Le Cap.



législations anti-indiennes qui virent le jour à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>54</sup>. Pour ces « Arabes », l'allégeance au sultan ottoman fut un moyen de se dissocier de leurs compatriotes hindous et d'obtenir, par ce moyen, un statut juridique plus favorable. Leurs espoirs furent déçus dans la mesure où les autorités du Transvaal dissocièrent les ressortissants juifs et chrétiens de l'Empire ottoman des musulmans, ces derniers restant soumis aux lois anti-asiatiques. Le journal *Indian Opinion* du 5 octobre 1905 faisait état d'une pétition adressée au consulat ottoman de Johannesburg dans laquelle vingt Turcs s'indignaient de la différence faite par l'*Asiatic Registration Act* entre « les sujets mahométans et non mahométans de l'Empire turc ». Il est difficile de dire parmi ces vingt noms combien étaient réellement sujets ottomans et ceux, Indiens ou Afghans, qui se faisaient passer comme tels...

L'inauguration le 8 septembre 1908 de la ligne ferroviaire Damas-Médine, coïncidant avec le 33<sup>e</sup> anniversaire de l'accession au pouvoir du sultan Abdul Hamid Khan, fut célébrée avec faste en Afrique du Sud<sup>55</sup>. Dans toutes les mosquées du pays l'événement fut salué. Au Cap, les enfants des écoles coraniques firent procession dans les rues de la ville et des télégrammes de félicitations furent envoyés au sultan à Constantinople et au prince Burhanudin, le fils aîné d'Abdul Hamid, à Médine. L'événement ne fut célébré que trois jours plus tard dans le Transvaal où la *Hamidia Islamic Society* tint une réunion dans un hall décoré avec des portraits de l'émir d'Afghanistan et du sultan ainsi qu'avec des drapeaux et des banderoles souhaitant longue vie au sultan. Parmi les invités, se trouvaient M. Osman Ahmed Effendi, le propriétaire du journal *Al-Islam*<sup>56</sup>, M. Gandhi, et M. Wolfgang Frank, consul de l'Empire allemand et consul par intérim de l'Empire ottoman. Ce dernier fit un discours dans lequel il exprima le souhait de voir « les sujets des Empires alle-

<sup>54</sup> Cette question se posait dans les Indes Néerlandaises, où la législation classait la population en trois catégories : « Européen », « Oriental étranger » (par exemple Chinois ou Arabe) et « Indigène ». L'administration coloniale accorda aux consuls ottomans le statut d'« Européen » ce qui motiva la demande des Arabes détenteurs d'un passeport ottoman d'être également assimilé à des « Européens » et donc de bénéficier du statut légal privilégié qui lui était attaché. Cf. SNOUCK HURGRONJE, *Ambtelijke Advies*, vol. II, p. 1522-95 et 1615-87 et SCHMIDT, 1992, p. 85-90; cités in Martin van BRUINSEN, « Muslims of the Dutch East Indies and the Caliphate », *Les Annales de l'Autre Islam* n° 2 : *La question du Califat*, Paris, ERISM-INALCO, 1994, p. 261-278, cf. p. 263.

<sup>55</sup> *Indian Opinion*, 12 septembre 1908, Durban.

<sup>56</sup> On trouve dans la *Revue du monde musulman* (numéro de novembre 1911, vol. XVI, n° 6, Paris, p. 186) une photographie d'Osman Ahmed Effendi posant devant son bureau de transport maritime de la *German East African Line* ; voir également l'annexe I.

mand et ottoman travailler main dans la main conjuguant leurs forces pour le bien du monde entier».

En déclarant son protectorat sur la Namibie en 1884, l'Empire allemand avait significativement affirmé sa présence en Afrique australe. Les musulmans du Cap semblaient nourrir des sympathies pour l'Allemagne si l'on en juge par l'anecdote relevée par le marchand indien Sullaiman Shah Mahomed qui notait, dans son journal publié à Bombay en 1895, que les jeunes Malais défilaient dans les rues du Cap à la période de Noël « vêtus d'uniformes turcs ou allemands »<sup>57</sup>. On peut émettre l'hypothèse qu'il s'agissait là d'un signe de l'impact positif sur le monde musulman qu'eut la première visite du Kaiser Guillaume II à Constantinople en novembre 1889<sup>58</sup>. Il est difficile de dire avec précision quels étaient les objectifs poursuivis par la diplomatie wilhelmienne dans la région, mais au moins un élément nous permet de penser que l'Allemagne s'intéressa effectivement aux réseaux d'amitiés tissés par l'Empire ottoman en Afrique du Sud. Cet élément se trouve dans la correspondance entretenue par un certain Cheikh Ahmed Effendi (cf. annexe I) avec le bureau du gouverneur à Pretoria. Le religieux s'y présentait comme « citoyen de l'Empire turc » et « Prêtre Mahométan en Chef pour la Colonie du Transvaal »<sup>59</sup>. Cheikh Ahmed Effendi était tenu en haute estime par le secrétaire particulier du gouverneur qui le considérait comme « le seul Mahométan d'une éducation de haut niveau du Transvaal, si ce n'est d'Afrique du Sud »<sup>60</sup>. Les en-têtes du papier à lettre comportent en haut à gauche le nom « *Shikh Ahmad Effendi, Mahomedan Priest* », au centre un drapeau ottoman et à droite l'adresse (Pretoria, P.O. Box 739) ; or, sur une lettre datée du 3 août 1904, Ahmed Effendi avait biffé l'adresse imprimée pour la remplacer par « c/o German Consulate, Johannesburg ». Que le consulat allemand ait hébergé une telle personnalité n'était vraisemblablement pas sans arrière-pensées. Quelques années plus tôt, lors de la guerre anglo-boer, les sympathies du Reich allemand allaient plutôt vers la république du Transvaal, alors que les musulmans sud-africains soutenaient massivement la Grande-Bre-

<sup>57</sup> Hajee Sullaiman Shah MAHOMED, *Journal of my Tours Round the World. 1886-1887 and 1893-1895*, Bombay, 1895, p. 13.

<sup>58</sup> Jacob M. LANDAU, *The Politics of Pan-Islam. Ideology and Organization*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 46.

<sup>59</sup> Lettres manuscrites du 6 avril 1903 et du 3 août 1904, Transvaal Archives Depot, Pretoria, LTG 97, 97/5/f.

<sup>60</sup> Transvaal Governor's Office, Minute n° 529/04, 27 juillet 1904, Transvaal Archives Depot, Pretoria, LTG 97, 97/5/f (notre traduction).

tagne, espérant qu'une administration britannique du Transvaal leur permettrait d'y obtenir un statut politique et économique plus favorable.

Comme les Allemands, les Ottomans étaient plutôt en faveur du président Paul Kruger, mais il existait cependant un courant anglophile animé par İsmail Kemal Bey. Ce dernier relata dans ses mémoires qu'au moment de la guerre du Transvaal une délégation d'une dizaine d'intellectuels ottomans se rendit auprès de l'ambassadeur britannique à Istanbul pour manifester leur soutien à la Grande-Bretagne<sup>61</sup>. Parmi eux se trouvait Ubeydullah Effendi qu'İsmail Kemal Bey qualifie de « plus ardent propagandiste du parti Jeune Turc ». Un peu plus tard, lors de son exil londonien, İsmail Kemal Bey publia un article ayant pour titre : « La question du Transvaal jugée du point de vue musulman » qui défendait la politique britannique en Afrique australe<sup>62</sup>.

Alors que le sentiment turcophile s'estompait chez les Malais, il se renforça dans la communauté indienne qui s'organisa politiquement et socialement dans les années 1890 (le *Natal Indian Congress* fut fondé en 1894 par Mohandas Karamchand Gandhi). En 1897, les Indiens musulmans de Durban firent parvenir au sultan un télégramme le félicitant de sa victoire sur les Grecs. Quelques années plus tard, ce fut le projet de construction de la ligne de chemin de fer du Hedjaz qui mobilisa les musulmans indiens. Les généreux donateurs rassemblés au sein du *Railways Fund Committee* furent remerciés par des médailles distribuées par les représentants du gouvernement ottoman en Afrique du Sud. C'est ainsi par exemple que le 2 juillet 1905, lors d'une cérémonie organisée à Durban dans une salle décorée des portraits du roi Edward VII et du sultan Abdul Hamid, M. Neamatollah Effendi remit au nom du sultan 66 médailles<sup>63</sup>. Il n'est guère étonnant de trouver le fils d'Abubakr Effendi comme représentant du sultan : Hisham Neamatollah Effendi avait fait ses études supérieures à Istanbul et était en relation étroite avec l'administration turque. En 1903, il fut à l'origine de la création de la *South African Moslem Association* qui avait pour objet de rassembler les musulmans du Cap — à l'exception notable des Indiens musulmans —

<sup>61</sup> *The Memoirs of Ismail Kemal Bey*, Londres, Sommerville Story (éd.), Constable & Co., 1920, p. 286 (notre traduction).

<sup>62</sup> İsmail KEMAL BEY, « The Transvaal Question from the Musulman Point of View », *The Fortnightly Review*, janvier 1901, New Series, vol. CCCCIX, Londres, p.147-173 (notre traduction). Cet article a été porté à notre connaissance par le professeur Alexandre Popovic.

<sup>63</sup> *Indian Opinion*, 8 juillet 1905, Durban.

sur un programme mettant l'accent sur l'éducation des jeunes de la communauté<sup>64</sup>. Bien qu'étant plus diplomate que son père, Hisham Neamatollah Effendi n'arrivera cependant pas à fédérer une communauté très divisée qui, de plus, reproduisait le clivage politique national entre partisans du *Bond* — les nationalistes afrikaners — et ceux d'un *Progressive party* plutôt anglophile<sup>65</sup>.

**L'ENTRÉE DE L'AFRIQUE DU SUD DANS LE CHAMP DE LA POLITIQUE  
INDIENNE DE L'EMPIRE OTTOMAN**

---

*Le regain de la propagande panislamique au début du siècle*

L'idée d'une « double allégeance » distinguant le spirituel du temporel, idée au cœur de la politique panislamique turque, est fort bien traduite dans le journal *Indian Opinion* du 19 mai 1906 dont un article relate qu'à l'issue de la célébration de la naissance du prophète, ayant réuni plus de cinq cents personnes à Durban, « furent prononcées des prières pour l'heureux dénouement du trop exagéré différend opposant le roi Edward et le Sultan de Turquie, l'un étant le souverain temporel et l'autre le souverain spirituel de la congrégation ».

Cet hebdomadaire, créé par Mohandas Karamchand Gandhi en 1903, reflétait les intérêts des milieux d'affaires gujaratis<sup>66</sup>. Dans son édition du 7 octobre 1911, il titrait à la une : « Guerre entre la Turquie et l'Italie, indignation générale des Mahométans en Afrique du Sud ». *Indian Opinion* se fit très largement l'écho de la mobilisation des musulmans — des Indiens pour l'essentiel — dans tout le pays. Ainsi, sa lecture nous apprend que le 2 octobre, à Durban, une assemblée de plus d'un millier de musulmans s'était réunie à l'initiative de l'association *Anjuman Islam*. Il y fut décidé d'envoyer au grand vizir de Constantinople le câble suivant : « Mahométans d'Afrique du Sud sympathisent fortement. Défendre Islam à tout prix contre la lâche attaque de l'Italie. Offrons notre aide ». Un fonds d'aide au profit de la *Red Crescent Society* fut également ouvert à la souscription à l'initiative de l'industriel Habib

<sup>64</sup> « S.A. Moslems' Association », *Cape Argus Weekly Edition*, 25 mars 1903, Le Cap.

<sup>65</sup> « *The Moslem Community, a great political awakening* », *The Cape Times*, 22 octobre 1903, Le Cap.

<sup>66</sup> Le Gujarat est la province du nord-ouest de l'Inde dont était originaire une bonne partie des commerçants musulmans établis en Afrique du Sud à la fin du siècle dernier.

Motan (dont les deux fils seront plus tard invités, en remerciement, à poursuivre leurs études au Collège Impérial Ottoman)<sup>67</sup>.

Le lendemain, dans le Transvaal, la *Hamidia Islamic Society* tint une grande assemblée à laquelle participèrent de nombreuses personnalités dont l'avocat M. K. Gandhi. Les participants votèrent la résolution suivante : « Les musulmans d'Afrique du Sud protestent contre l'immorale, injustifiable, barbare et tyrannique agression italienne à l'encontre de la Turquie (...) nous espérons que la Turquie sortira vainqueur dans son combat pour l'honneur et le droit ». Au Cap, le 5 octobre, les musulmans dénonçaient « l'action belliqueuse de l'Italie (...) regrettant que l'Angleterre ne fasse pas usage de sa puissante influence, universellement reconnue, pour éviter le bain de sang » et « exprimant leur gratitude à Sa Majesté Impériale le Kaiser, le vrai ami du Califat, pour son intervention opportune pour obtenir un règlement à l'amiable du conflit ». Trois jours plus tard, une autre réunion réunit « une centaine d'Afghans qui se disent prêts à partir pour la Turquie et à se battre pour ce pays si le Grand Vizir en exprimait le souhait ». À Port Elizabeth, la *South African Moslem Association* vota une résolution appelant à la formation immédiate d'une « Union Islamique mondiale ayant pour objet de défendre et protéger le Califat et l'Islam ». Dans son édition du 18 novembre 1911, *Indian Opinion* titrait encore sur les « atrocités italiennes » dénonçant « le terrible massacre de 4 000 Arabes de Tripoli ».

Les collectes, articles, lettres et télégrammes adressés au sultan, même s'ils répondaient à un élan de sympathie spontané, étaient encouragés par les représentants ottomans en Afrique du Sud. Nous pouvons reprendre à notre compte les conclusions que tirait Azmi Özcan de son étude de la propagande ottomane en Inde qui, selon lui, visait « non seulement à engendrer un soutien moral et financier de la part des musulmans indiens, mais également à se servir d'eux comme d'un moyen de pression pour influencer la politique britannique à l'égard de l'Empire (ottoman) »<sup>68</sup>.

La presse fut le principal outil de cette propagande. Au début du siècle, les Ottomans financèrent une maison d'édition à Durban dans le Natal, *The Ottoman Press*, qui publia — entre avril 1907 et septembre 1910 — l'hebdomadaire *Al Islam*. Ce journal, dont Osman Ahmed

<sup>67</sup> *The South African Indian Who's Who and Commercial Directory*, première édition : 1936-37, The Natal Witness Ltd. (éd.), Pietermaritzburg, 1935, notice biographique d'Habib MOTAN, p. 105.

<sup>68</sup> Azmi ÖZCAN, *Pan-Islamism. Indian Muslims, the Ottomans and Britain (1877-1924)*, Leyde, Brill, 1997, 226 p., cf. p. 122-123 (notre traduction).

Effendi était le propriétaire et le co-éditeur donnait une information locale et internationale en langue ourdou (Goolam Behari, éditeur) et gujarati (Osman Ahmed Effendi, éditeur). Ce dernier fut le secrétaire puis le président de la *Anjuman Islam*, une association musulmane de Durban regroupant «de distingués commerçants de la communauté mahométane du Natal»<sup>69</sup>.

À l'approche de la Première Guerre mondiale, l'éditeur du 107 Grey Street (à côté de la mosquée de Grey Street, la plus grande mosquée de l'hémisphère sud) changea de nom et *The Ottoman Press* devint *The Union Printing Works*. Nous ignorons si les Turcs conservèrent des intérêts dans cette nouvelle société, mais cela est tout à fait possible si l'on en juge par le ton très turcophile du nouveau titre qu'il publia à partir de juillet 1914. Cet hebdomadaire, intitulé *Indian Views*, eut pour premier éditeur M. C. Anglia puis sera racheté en 1919 par les frères Jeewa. Il comportait des articles en ourdou, en gujarati et en anglais. Comme en Inde, la presse ottomane d'Afrique du Sud ne colportait pas de propagande agressive et, pour l'essentiel, répondait d'un ton défensif, mais néanmoins mesuré, aux attaques de la presse européenne contre les Turcs ou contre l'islam. Si l'accent était mis sur la fraternité islamique autour de la personne du sultan-calife, les articles ne revêtaient jamais une tonalité ouvertement anti-britannique.

Lors de la Première Guerre mondiale il n'y eut pas, à notre connaissance, de troubles de la part des musulmans qu'ils fussent malais ou indiens ; leurs organisations ont toutes témoigné de leur fidélité à la couronne britannique. Nous ignorons si le *djihâd*, la guerre sainte proclamée par le Cheikh ul-Islam de Constantinople<sup>70</sup>, eut un impact dans la communauté musulmane sud-africaine. Une enquête de police réalisée en juillet 1920 au Cap (cf. l'annexe III, document n° 6) nous apprend que, pendant la guerre, des journaux turcs circulaient clandestinement dans les cafés et qu'ils étaient importés principalement par des Indiens. Cette littérature comportait peut-être des articles de propagande turque identiques à ceux appelant à l'insurrection des peuples colonisés que l'orientaliste Christiaan Snouck-Hurgronje avait pu en traduire en 1917<sup>71</sup>. Ce

<sup>69</sup> Discours de bienvenue adressé par la *Anjuman Islam* à l'Honorable G. K. Gokhale à l'occasion de sa visite à Durban, cité dans *Hon. M. G. K. Gokhale's Visit to South Africa, 1912*, Durban, 1912 (notre traduction).

<sup>70</sup> Christiaan SNOUCK HURGRONJE, *The Holy War «Made in Germany»*, Londres/New-York, Putnam's Sons, 1915, p. III.

<sup>71</sup> Martin van BRUINSEN, «Muslims of the Dutch East Indies and the Caliphate», *Les Annales de l'Autre Islam n° 2*, *op. cit.*, p. 264.

même rapport de police témoignait de la parfaite loyauté des musulmans du Cap envers la Couronne en citant les services religieux organisés par la communauté, notamment pour la célébration de l'armistice. Mais, il est probable qu'un certain nombre de musulmans éprouvait de la sympathie pour les Empires allemand et ottoman, sans que cela se soit pour autant traduit par une quelconque forme d'intelligence avec l'ennemi. On nous a rapporté l'anecdote de soldats australiens en escale au Cap qui pourchassaient les porteurs de fez sur les quais du port, les prenant pour des ennemis turcs !

Dans l'immédiat après-guerre, les musulmans sud-africains manifestèrent le plus vif intérêt pour la révolution kémaliste, bien que le degré d'enthousiasme doive être nuancé selon que nous considérons la communauté indienne ou la communauté malaise. Pour cette dernière, il semblerait que des sentiments arabophiles aient pris le pas sur l'attachement au califat turc. Peut-être faut-il voir là l'influence de la propagande britannique mais plus sûrement la conséquence des relations étroites établies lors des pèlerinages à La Mecque et, en particulier, les alliances matrimoniales nouées avec des familles du Hedjaz<sup>72</sup>. Dans ces circonstances, on peut penser que les Malais ont pu être sensibilisés au sentiment nationaliste arabe « anti-turc », mais il ne s'agit là que d'une supposition de notre part.

*L'affaire des fetvas de Claremont : l'Afrique comme terrain d'expérimentation d'un panislamisme turc ?*

À la suite du premier conflit mondial, les relations anglo-turques étaient empreintes d'une méfiance réciproque et du côté anglais la suspicion devint assez systématique, les fonctionnaires britanniques développant même parfois une véritable paranoïa quant aux activités supposées des consuls ottomans dans le sous-continent indien comme dans le reste de l'Empire.

<sup>72</sup> Comme l'illustre le cas de Sayed Abdurahman Alawee — le guide des pèlerins sud-africains séjournant à la Mecque — qui se rendit au Cap au début de l'année 1902 où il épousa Amina Hendricks, fille d'Abdul Barrie Hendricks, ou encore Muhammad Sulayman Abadi, un Yéménite qui épousa Rufi'ah Adams. Il y eut également le cheikh Uthman et son fils, le cheikh Muhammad Sa'id Najaaren, deux Mecquois qui s'installèrent au Cap en 1906 ; cf. Yusuf Da Costa et Achmat Davids (éds), *op. cit.*, chapitre 8 : « The *Hifz* tradition at the Cape: the contribution of Shaykh Muhammad Salih Solomon », p. 118-119.

En 1920, une affaire d'apparence anodine illustre bien cet état d'esprit. Il s'agissait d'une jurisprudence (*fatwa*<sup>73</sup>) demandée par l'imam de la mosquée de Claremont, dans la banlieue du Cap, au cheikh ul-Islam de Constantinople. Cette requête portait sur une double question de parités monétaires et de condition de licéité de taux d'intérêt. Le cheikh ul-Islam renvoya ses deux décisions en utilisant la voie diplomatique, une procédure tout à fait inhabituelle pour une correspondance de nature privée. L'administration britannique quelque peu méfiante face à cette démarche et, suspectant une volonté d'ingérence, demanda une enquête.

À la lecture des pièces du dossier (cf. l'annexe III) conservées dans les archives de Pretoria et signalées à notre attention par le professeur Abdulkader Tayob de l'université du Cap, il apparaît peu probable que cette affaire ait pu être utilisée par l'administration du sultan Mehmed VI (1918-1922) dans le cadre d'une diplomatie visant à obtenir la reconnaissance officielle de la fonction califale auprès des populations musulmanes de l'Empire britannique, mais on ne peut cependant pas complètement écarter cette hypothèse. En effet, la période dans laquelle intervint cette affaire se trouve justement coïncider avec la naissance en Inde du Mouvement du Califat (*Khilafat Movement*) et la création de deux organisations politiques — le *All-India Khilafat Committee* et la *Jamia'at al-'Ulama-e-Hind* — qui s'alignèrent sur le mot d'ordre de non-coopération du Congrès. La tonalité très politique du mouvement indien du *Khilafat* (qu'avait fort bien comprise Gandhi) rendait délicate toute action de propagande turque en territoire indien. Une action indirecte, via la diaspora d'Afrique du Sud, présentait l'avantage d'être en prise avec la communauté musulmane du sous-continent indien, sans pour autant éveiller une trop grande méfiance de la part des autorités britanniques.

L'identité de l'imam de Claremont serait susceptible de nous fournir une des clefs de cette histoire. Abubakr Abdullah Effendi était le fils de l'imam Abdulla, petit-fils de l'imam Abdol Rauf (« Abderoef ») et arrière-petit-fils de Tuan Guru<sup>74</sup>. Son père fut l'élève et disciple d'Abu-

<sup>73</sup> Le terme de *fatwa* est la transcription turcisée de l'arabe *fatwâ*.

<sup>74</sup> Constitution de la mosquée de Main Road, à Claremont, contenue dans le procès-verbal de la Cour Suprême du Cap de 1972, affaire n° I 3156/72; cité dans Gert J.A. LUBBE, *The Muslim Judicial Council, A Descriptive and Analytical Investigation*, University of South Africa, thèse de doctorat inédite, Pretoria, 1989, p. 162 et 194.



bakr Effendi dont il reçut le nom qui s'écrivait en afrikaans « Aboo Bekkir ». Le fait qu'il ait accolé à son nom le titre d'*effendi* peut signifier son désir de témoigner de l'attachement de sa famille à l'Empire ottoman mais vraisemblablement, il souhaitait également indiquer à son correspondant qu'il descendait d'une prestigieuse famille religieuse du Cap. Ce passé familial explique qu'il ait pu sembler normal à cet imam de consulter le Cheikh ul-Islam.

Les Anglais ont en tout cas estimé préférable de refuser de transmettre les documents par la voie diplomatique, souhaitant ne pas créer de précédent qui pouvait s'avérer des plus embarrassants non tant pour l'Union Sud-Africaine que pour l'Inde. Depuis plusieurs décennies, l'Inde représentait avec la Russie l'une des deux régions privilégiées de la politique panislamique ottomane<sup>75</sup>. Si les autorités britanniques suspectèrent la possibilité d'une manœuvre turque, elles ne semblent cependant pas avoir jugé utile de poursuivre leur interrogation au-delà d'une simple enquête policière de routine.

#### *L'Afrique du Sud et la révolution kémaliste : le mouvement du Califat*

Après la Première guerre mondiale, les Indiens sud-africains se passionnèrent pour la question du Califat comme l'atteste la lecture de leurs journaux. Ils étaient en relation étroite avec leurs coreligionnaires qui, en Inde, lancèrent un vaste mouvement religieux et politique de soutien à la cause du Califat. Des titres tels que *Indian Opinion* (Durban, 1903-1961), *The Cape Indian* (Le Cap, 1922-1925) et *The Moslem Outlook* (Le Cap, 1925-1927) publièrent — dans leurs colonnes en langue anglaise, ourdou ou gujarati — de nombreux articles tirés de la presse indienne.

La communauté indienne musulmane d'Afrique du Sud, en liaison avec le *Central Khilafat Committee* en Inde, soutenait financièrement la révolution kémaliste par le biais de l'*Angora Relief Fund Society* créé en 1922 à Durban. Il y eut également toute une série de conférences organisées par un certain Mirza A. A. Baig de Johannesburg sur les thèmes suivants : « la Turquie », « le Califat » et « les aspirations indiennes »<sup>76</sup>.

<sup>75</sup> İlber ORTAYLI, *op. cit.*, p. 73 et également l'article de Gail MINAULT : « Indian Muslims' Reactions to the Abolition of the Caliphate in 1924 : the Collapse of a Nationalist Political Alliance », *Les Annales de l'Autre Islam* n° 2, *op. cit.*, p. 245-260, cf. p. 248.

<sup>76</sup> *The Cape Indian*, Le Cap, décembre 1922 (notre traduction).

Malgré cette forte mobilisation, un article paru en janvier 1923 dans *The Cape Indian* regrettait que la communauté n'ait pas réussi à envoyer un représentant sud-africain à la conférence du Califat tenue à Gaya le 27 décembre 1922. Un compte rendu des thèmes abordés lors de la conférence indienne de Gaya fut donné dans le journal *Indian Opinion* du 5 janvier 1923.

La turcophilie ambiante prenait parfois des formes assez surprenantes : ainsi en février 1923, le journal *The Cape Indian* annonça l'inauguration dans la banlieue du Cap d'une nouvelle mosquée construite par la communauté indienne « dans un ancien style architectural turc ». Le mois suivant, ce journal fit paraître une publicité pour l'achat d'un calendrier représentant « des reproductions d'authentiques photographies de tous les dirigeants nationalistes d'Angora ». Cette même édition fit sa une avec « Le message de sa Gracieuse Majesté Hazrat Ameer ul-Momineen, Khalifat-tut-muslimeen Khadim-ul-Hara-Maim (*sic*) au monde musulman ». Une photo en médaillon du nouveau calife illustrait un texte dans lequel Abdul Medjid déclarait :

« Nous chérissons avec une immense fierté et gratitude la sympathie fraternelle manifestée par le monde musulman, tout particulièrement au cours de la récente période où ont été attaquées la noble nation turque et la maison d'Osman qui au travers des siècles se sont dévouées au service de l'Islam et à la défense du Saint Califat<sup>77</sup>. »

Comme en Inde, la décision de Mustapha Kemal d'abolir le Califat, annoncée le 3 mars 1924, n'avait été anticipée par aucun musulman en Afrique du Sud. Pris de cours, le mouvement du Califat plaça alors tous ses espoirs dans la conférence qui devait se tenir au Caire l'année suivante. Cependant, dans un télégramme adressé en janvier 1925 à l'imam du Cap Hajee Abubaker Kassiem Gamielien, le Cheikh-ul-Islam, recteur de la mosquée d'al-Azhar du Caire et président du bureau exécutif du Congrès Islamique Général, annonça que le congrès du Califat serait reporté d'un an. Le Cheikh-ul-Islam justifia cette décision par l'état de guerre qui prévalait dans différents pays arabes, les élections législatives en Égypte ainsi que la nécessité de mieux expliquer les enjeux du Califat aux populations.

Ce report fut annoncé alors que la communauté musulmane du Cap se divisait sur la question de la désignation de ses représentants au congrès

<sup>77</sup> *The Cape Indian*, Le Cap, mars 1923 (notre traduction).

du Caire. Le catalyseur de cette dissension fut la création en juin 1925 d'une organisation « culturelle » — la *Cape Malay Association* — soutenue par une majorité des imams du Cap. Son président, Mohamed Arshud Gamiyet, flirtait avec les nationalistes afrikaners blancs. Il s'opposait très directement à l'*African People's Organization* (APO) du docteur Abdullah Abdurahman dont les objectifs étaient de rassembler la population métisse d'Afrique du Sud — chrétiens et Malais confondus — en bonne intelligence avec la jeune communauté indienne.

L'hebdomadaire *The Moslem Outlook* ouvrit très largement ses colonnes au conflit opposant M.A. Gamiyet — qui se présentait comme « le président du Comité Sud-Africain du Califat et le dirigeant l'organisation musulmane ayant le plus de membres en Afrique du Sud » — à l'imam H.A.K. Gamieldien soutenu par le docteur Abdurahman. Ces derniers avaient les faveurs d'Ahmed Ismail, le propriétaire du journal *The Moslem Outlook*. Dans un discours prononcé au Théâtre National du Cap, en janvier 1925, le Dr Abdurahman déclara :

« J'ai été informé de l'existence au Cap d'une société obscure qui a choisi un délégué pour représenter l'Afrique du Sud au Congrès du Caire (...) le délégué sud-africain à cette conférence devra rassembler sur sa candidature l'unanimité des voix (...) qu'importe la race à laquelle il appartient : Malais du Cap, Indien, Arabe ou autre<sup>78</sup>. »

Abubaker Gamieldien, imam de la mosquée Al-Azhar du Cap, fut encore plus virulent précis dans ses accusations en affirmant que « la question du Califat n'a rien à voir avec la politique, c'est une question purement religieuse ». À cela, M.A. Gamiyet répondit que, parmi les vingt-sept imams de la ville du Cap, l'imam Gamieldien se trouvait isolé et que le cheikh Achmat Behardien et lui-même avaient été légitimement élus par le *South African Khilafat Committee* pour représenter les musulmans du Cap au congrès du Caire. Il semble cependant que Gamiyet et Abdurahman soient arrivés à un compromis puisque les deux représentants sud-africains au congrès du Caire seront Achmat Behardien présenté comme « délégué du comité du Khalifat de l'Afrique du Sud » et Abubaker Gamieldien en tant que « délégué de l'Association musulmane de l'Afrique du Sud »<sup>79</sup>. On notera qu'il s'agit de deux Malais

<sup>78</sup> « Khilafate Congress. Some Disorder at a Meeting. Good Sense and Temper Prevail », *The Moslem Outlook*, 30 janvier 1925, Le Cap (notre traduction).

<sup>79</sup> « Le Congrès du Khalifat — Le Caire 13-19 mai 1926 », *Revue du monde musulman*, vol. LXIV, 2<sup>e</sup> trimestre 1926, Paris, p. 27-122, cf. p. 46-48 ; « Cairo Muslim Confe-

et ce n'est peut-être pas un hasard dans la mesure où, en Inde, le *Central Khilafat Committee* boucla le congrès du Caire et il est fort probable que les musulmans indiens d'Afrique du Sud aient suivi la même orientation.

Si les Indiens étaient quasiment absents du congrès du Caire<sup>80</sup>, la délégation qu'ils présentèrent à la seconde conférence internationale qui se tint à La Mecque la même année fut particulièrement impressionnante tant par le nombre que par la qualité des participants (avec notamment la présence des frères 'Alî)<sup>81</sup>. Il n'y eut pas à notre connaissance de représentant sud-africain au congrès de La Mecque qui rivalisa avec Le Caire pour reprendre à son compte l'institution califale. La faveur des musulmans d'Afrique du Sud se portait, semble-t-il, davantage sur les oulémas égyptiens que sur le nouveau maître des Lieux Saints, le chef wahhabite Abd al-Aziz ibn Saoud. Après le congrès du Caire, les musulmans sud-africains, divisés par des enjeux de politique interne, vont se désintéresser de l'idéologie panislamiste.

Avec l'abolition du califat ottoman et l'échec des congrès du Caire et de La Mecque, les sentiments turcophiles de la population musulmane sud-africaine s'estompèrent progressivement. On continua cependant d'observer de temps à autre des traces de la relation privilégiée établie entre l'Afrique du Sud et la Turquie au siècle précédent. Ainsi le nom « ottoman » restait à la mode, non seulement pour les clubs sportifs musulmans, mais également pour d'autres activités de loisir telles que cette « Chorale des Ottomans » qui chantait le répertoire folklorique des Malais du Cap dans les années cinquante. En 1938, à l'occasion de l'inauguration de la mosquée Zinatul Islam du Cap, une prière fut dite « pour le prompt rétablissement d'Ata Turk Mustafa Kemal »<sup>82</sup>. Il est également intéressant d'observer qu'entre les deux guerres mondiales, la nouvelle génération d'intellectuels musulmans sud-africains — autour

rence », *The Moslem Outlook*, 7 août 1926, Le Cap. Selon les sources le nom d'Abubaker Gamielien est orthographié « Abou Bakr Djemil eddine » ou « Abubakar Jamal al-Din » et celui d'Achmat Behardien devient « Ahmed Beha-eddine » ou encore « Ahmad Bahadur Yan »...

<sup>80</sup> Le seul représentant indien était Enayatullah Khan el-Michriki qui se déclarait « président du Dar El-Ouloum aux Indes », mais qui n'était en réalité que proviseur du lycée anglais de Peshawar (information apportée par l'article : « Le Congrès du Khilafat — Le Caire 13-19 mai 1926 », *Revue du monde musulman*, *op. cit.*, cf. p. 47).

<sup>81</sup> « Congrès du monde musulman — La Mecque 7 juin — 5 juillet 1926 », *Revue du monde musulman*, vol. LXIV, 2<sup>e</sup> trimestre 1926, Paris, p. 123-219, cf. p. 125-126.

<sup>82</sup> *The Cape Standard*, 19 avril 1938, Le Cap, p. 2 (notre traduction).

du docteur A.H. Gool, de sa sœur Jane et de son épouse « Cissie » qui fonderont en 1943 le *Non European Unity Movement* (NEUM) — se baptisa « les Jeunes Turcs » !

Ces décennies de relations étroites semblent également avoir quelque peu troublé le législateur sud-africain comme en témoigne l'article du *Pensions Act* de 1928 définissant l'« Asiatique » (c'est-à-dire dans le contexte sud-africain, un Indien ou un Chinois) comme étant « un Turc ou un membre d'une race ou tribu dont le foyer national et ethnique se trouve en Asie »<sup>83</sup>.

L'établissement de relations avec l'Empire ottoman contribua incontestablement à l'affirmation de l'identité d'une population musulmane sud-africaine fragilisée par sa situation minoritaire. Il est en revanche plus difficile de mesurer avec précision l'importance que pouvait revêtir cette communauté pour la diplomatie ottomane. Pour cela, il convient tout d'abord de rappeler que la propagande « panislamique » ne visait nullement à déstabiliser la puissance coloniale anglaise, en remettant en question la légitimité de son autorité, mais bien davantage à utiliser ces réseaux d'influence pour peser dans le rapport de force entre les deux empires. La politique califale devait fournir un argument supplémentaire dans les négociations diplomatiques et, à ce titre, l'Afrique du Sud présentait un double intérêt, en raison à la fois de son importance stratégique propre<sup>84</sup> et de la relation étroite qu'elle entretenait avec l'Inde.

À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les représentants des intérêts ottomans en Afrique du Sud semblent avoir progressivement délaissé la communauté des Malais du Cap pour privilégier les groupes de marchands indiens musulmans récemment arrivés dans le pays. Par l'intermédiaire de cette population — qui conservait des liens très étroits avec leur métropole — l'Afrique du Sud entrait dans le cadre plus général d'une propagande destinée aux populations musulmanes du sous-continent indien.

En dehors de ces considérations politiques et diplomatiques, l'Afrique du Sud trouva également une place intéressante dans le débat religieux

<sup>83</sup> *The Pensions Act (No. 22 of 1928 as amended by Act no. 34 of 1931)* (notre traduction).

<sup>84</sup> Il suffit en effet de rappeler les richesses minières du pays, ainsi que l'importance de ses ports sur l'une des routes stratégiques de l'Empire britannique, pour saisir l'avantage qu'il pouvait y avoir à jouer d'une influence dans cette région.

initié par Jamâl al-Dîn al-Afghânî (1838-1897) qui formula avec son disciple Muhammad ‘Abduh (1849-1905) la dimension théologique de l’idéologie panislamique<sup>85</sup>. Ce dernier fut en effet consulté en sa qualité de grand mufti d’Égypte et recteur d’Al-Azhar par un musulman du Transvaal désorienté par les difficultés pratiques qu’il rencontrait pour vivre en musulman dans un pays chrétien<sup>86</sup>. Le cheikh Muhammad ‘Abduh prononça une *fatwâ* qui déclarait, d’une part, qu’une nourriture licite pour des chrétiens l’était également pour des musulmans et, d’autre part, qu’un musulman pouvait parfaitement adopter des éléments du costume européen (en l’occurrence le chapeau) dans la mesure où il ne le faisait pas avec l’intention de « signifier son rejet de l’islam ». Une dernière question portait sur la possibilité pour un musulman vivant dans un pays où coexistaient plusieurs écoles juridiques — chaféite et hanafite dans le cas présent — de suivre la prière dans une mosquée qui appliquait des règles liturgiques différentes. La *fatwâ* répondit par l’affirmative, soulignant que l’islam était une seule et même religion et qu’un imam qu’il soit hanafite ou chaféite demeurait avant tout un musulman. La « *fatwâ* du Transvaal » eut un très grand retentissement dans tout le monde musulman où elle fut abondamment commentée et critiquée. Le cheikh Muhammad ‘Abduh était considéré comme un « réformiste » prônant l’adaptation de l’islam aux réalités de la civilisation moderne (son disciple et successeur fut le célèbre théologien Muhammad Rashîd Ridâ).

L’idéologie panislamique devait répondre à nombre de problèmes pratiques se posant à des communautés musulmanes vivant dans des sociétés politiquement et culturellement dominées par des chrétiens ; elle soulevait également la problématique des relations entre centre et périphérie au sein de la communauté des croyants, la *umma*. Or, sur toutes ces questions, l’Afrique du Sud offrait un cas de figure singulier qui peut

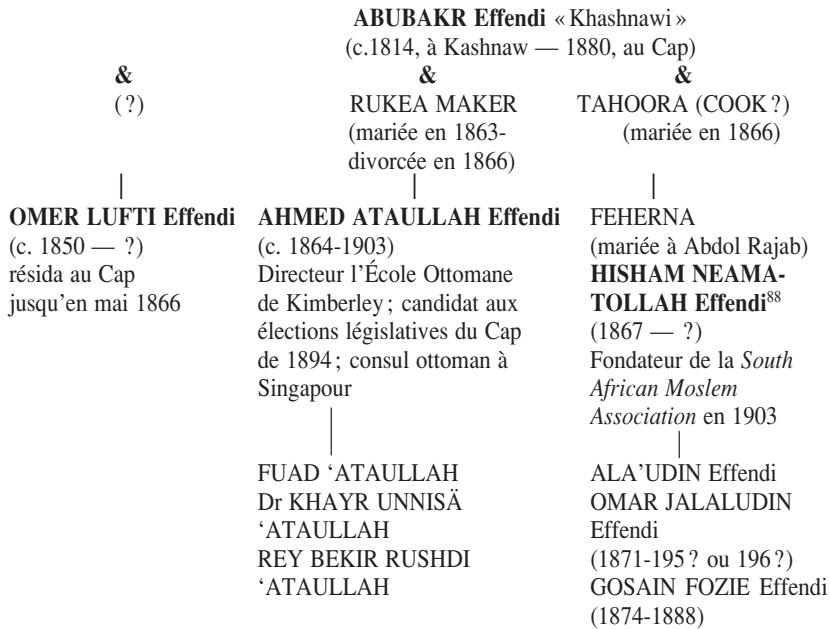
<sup>85</sup> Un article intitulé « al-Wahda al-Islâmiyya » (« Unité islamique » ou « Union islamique »), attribué à Jamâl al-Dîn al-Afghânî mais dont l’auteur serait peut-être Muhammad ‘Abduh, dessine un projet politique de l’islam qui verrait la création d’une confédération d’États musulmans sous l’autorité suzeraine du sultan ottoman ; cité in Jacob M. LANDAU, 1990, *op. cit.*, p. 16, 21.

<sup>86</sup> ‘Abd al-Hamîd Kharmûsh al-Bahrâwî al-Azharî, *Irshâd al-Ummah al-Islâmiyyah ilâ aqwâl al A’immah fî al-fatwâ al-Transfâliyyah* (« Direction de la communauté islamique aux déclarations des imams concernant la *fatwâ* du Transvaal », Le Caire, 1322/1903-04, 48 p. Charles C. ADAMS, « Muhammad ‘Abduh and the Transvaal Fatwâ », *The MacDonald Presentation Volume*, Princetown (N. J.), Princetown University Press, 1933, p. 13-29.

expliquer que la politique califale trouva dans cette colonie britannique une expression assez exemplaire.

### ANNEXE n° 1 :

#### A — La famille d'Abubakr Effendi<sup>87</sup> en Afrique du Sud :



#### B — Autres personnes portant le titre ou patronyme d'Effendi qui n'avaient pas, à notre connaissance, de lien de parenté avec Abubakr Effendi :

Cheikh AHMED Effendi, « Prêtre Mahométan en Chef pour la Colonie du Transvaal » à Pretoria.

OSMAN AHMED Effendi, propriétaire du journal *Al Islam* et représentant à Durban de la compagnie maritime *German East African Line*.

<sup>87</sup> Le titre d'*effendi* est employé en Afrique du Sud comme patronyme ce qui justifie le fait qu'il est orthographié avec une majuscule.

<sup>88</sup> Signalons la brève biographie d'Hisham Neamatollah Effendi publiée dans *The Moslem Outlook*, 10 octobre 1925, Le Cap, p. 4.

En Afrique du Sud, d'autres sujets ottomans sans relation avec la famille d'Abubakr Effendi portaient également le titre d'*effendi* comme par exemple un certain Syed Mahomed Ally Effendi, un Turc arrivé au Cap en 1906 (*Indian Opinion*, juin 1906, Durban). Il y avait également des musulmans sud-africains ayant adopté le patronyme d'Effendi tel que Abu Bakr Abdullah Effendi, l'imam de la mosquée de Claremont au Cap.

**ANNEXE n° 2 :**

— **Articles de presse (traduits de l'anglais) relatifs au soutien de la communauté musulmane du Cap à l'Empire ottoman lors de la guerre russo-turque (1877-78) —**

— Soirée de bienfaisance au profit des victimes turques de la guerre avec la Russie —

Le Théâtre Royal a offert vendredi soir dernier un spectacle étonnant. Ce fut à l'occasion d'une soirée donnée au profit des malades et blessés de l'armée turque.

L'orchestre était rempli d'une foule bigarrée de Malais des deux sexes dont les prêtres portant le turban constituaient l'élément le plus voyant.

Le balcon était également bondé de Malais visiblement impressionnés par la beauté de Mademoiselle de Lyons et ravis par l'humour de Terry O'Rouck qui jouait le rôle du tuteur irlandais. La ballade « Alors tu te souviendras de moi », chantée par Mademoiselle Wynne, a été bissée avec le plus grand enthousiasme.

*The Cape Times*, Le Cap, lundi 3 septembre 1877.

— La lettre de remerciement retranscrite ci-dessous a été adressée au capitaine Sidney Roebuck, directeur du Théâtre Royal —

Le Cap, le 3 septembre 1877.

— Au capitaine Sidney Roebuck, directeur du Théâtre-Royal —

Monsieur,

Nous vous remercions de tout cœur de l'aimable disponibilité dont vous nous avez gratifiés. Nous vous remercions, au nom de nos coreligionnaires, de la bienveillante aide que vous avez bien voulu apporter pour le secours de nos frères blessés de la guerre d'Orient.

Nous ne pourrions jamais assez vous exprimer notre reconnaissance pour avoir fait preuve d'une si bienveillante coopération ainsi que pour votre généreuse compassion à l'égard de la souffrance de nos frères victimes de la plus injuste des guerres.

Dans la lettre que nous vous avons adressée au sujet de cette œuvre de bienfaisance, nous faisons implicitement appel à la générosité d'un Anglais et vous nous avez prouvé le bien-fondé de notre confiance.



Nous ne pouvons faire davantage que de vous réitérer notre gratitude pour votre amabilité. Bien qu'il ne soit pas de notre pouvoir de vous récompenser, nous savons que Celui dont l'œil voit tout reconnaît tout acte charitable envers ceux qui souffrent et sont dans la misère ; Lui n'oubliera pas un tel acte.

Vous remerciant de nouveau et vous souhaitant le plus grand succès dans votre carrière théâtrale, nous demeurons, etc.

Hadjie Mohamet Dollie,

Jongie Siers.

*The Cape Times*, Le Cap, mardi 4 septembre 1877.

### ANNEXE n° 3 :

#### — Documents relatifs aux fétvas de Claremont —

##### Document n° 1 (original en français) :

SUBLIME PORTE

Ministère des Affaires Étrangères, le 20 janvier 1920.

H.G1.20062. H.S1.17.

Monsieur le Vice-Amiral,

J'ai l'honneur de recourir à l'obligeance accoutumée de Votre Excellence pour la prier de bien vouloir faire parvenir les deux fétvas ci-joints à Ebou-Békir Abdoullah Effendi, Imam de la communauté musulmane de la ville de Claremont (Colonie du Cap), qui en avait fait la demande au Cheikul-islamât.

Veillez agréer, Monsieur le Vice-Amiral, l'assurance de ma très haute considération.

Pour le Ministre,  
le Sous-Secrétaire d'État  
Ismail Djénany.

Son Excellence le Vice-Amiral Sir Richard Webb,  
Haut Commissaire Adjoint de Sa Majesté Britannique  
etc., etc., etc.

##### **Traduction de la fétva « A »**

Si nous considérons la pièce d'or un MISKAL (poids d'un drachme et demi) qui est égal à 80 BOUGHDAY (fraction du Miskal). Le drachme du cheri étant 56 Boughday, la Livre Sterling étant deux Miskals moins 1/5 Boughday. Le Shilling étant 112 Boughday plus 1/4 Boughday. Par conséquent si l'on prend en considération l'or, vingt Miskals d'or équivaldrait-il à dix Livres sterling et 2/53 Livres sterling ? Quant à l'argent 200 drachmes d'argent est-il considéré 99 Shillings et 1/7 Shilling ?

Réponse : Oui.

**Traduction de la fétva « B »**

Si un musulman se trouvant dans un pays qui est en guerre remet à une banque cent pièces d'or pour cause de commerce et si le propriétaire de la banque consent à lui payer cinq pièces d'or chaque année — et dans le cas où le gain a lieu dans le pays en guerre — est-il permis d'après la Chéri de jouir de ce gain ?

Réponse : Oui, il est permis.

**Document n° 2 (traduit de l'anglais) :**

British High Commission,  
No.236/R.1128.

Constantinople, le 10 février 1920.

Monsieur,

J'ai l'honneur de vous transmettre ci-joint la copie d'une note de la Sublime Porte, avec les annexes originales et leur traduction en français, concernant les deux fetwas que j'ai été chargé de faire parvenir à l'imam de la mosquée de Claremont dans la Colonie du Cap.

2. La requête de la Porte est intéressante dans la mesure où elle pose le problème, évoqué dans une correspondance précédente, relatif aux possibles prétentions du Cheikh-ul-Islam à exercer son autorité dans des questions affectant des musulmans en dehors de la Turquie. La réponse que nous allons apporter aujourd'hui à cette requête devra faire l'objet de la plus grande attention.

3. J'ignore l'origine de la communauté musulmane de Claremont, ou si elle est composée de sujets britanniques ou turcs, ou encore s'il existe des précédents de communautés similaires ayant pour habitude de soumettre leurs questions juridiques à Constantinople par la voie du service postal ordinaire. Je suggérerais à ce titre qu'il serait souhaitable d'obtenir de plus amples informations sur les points précédemment évoqués avant de transmettre les fetwas.

4. Il serait également utile de déterminer si la pratique de faire appel à Constantinople pour obtenir des fetwas a cours, ou est en voie d'être créée, en Inde.

Je suis, etc., J.M. de Robeck, Haut Commissaire.

**Document n° 3 (traduit de l'anglais) :**

INDIA OFFICE  
(119/947/44). P.1987

Whitehall, London, S.W.1., le 12 avril 1920.

Monsieur,

Au nom de Monsieur le Secrétaire d'État pour l'Inde, je suis chargé de répondre à votre lettre datée du 12 mars 1920 No E 947 / 44 relative à la requête de la Sublime Porte de transmettre deux fetwas du Cheikh-ul-Islam à l'imam de Claremont, Colonie du Cap.

2. Il a été décidé que, pour ce qui est des mandats relatifs aux anciens territoires de l'Empire ottoman, une clause sera incluse garantissant aux personnes concernées un libre accès à leurs chefs religieux ; une clause sera également

inclue dans le traité de paix avec la Turquie retirant au gouvernement ottoman la capacité d'exercer quelque type de juridiction ou de souveraineté sur les musulmans à l'extérieur de l'Empire turc.

Les conséquences qui devraient en découler seront (1) que la position officielle continuera à être d'une nature complètement neutre, n'encourageant ni n'interdisant la consultation à titre privé par des individus du Cheikh-ul-Islam agissant en tant qu'autorité vivante suprême dans les matières juridiques de la Charia; (2) qu'il n'est pas souhaitable que le Cheikh-ul-Islam soit reconnu officiellement comme possédant l'autorité légale de trancher tous les conflits, religieux ou autres, dans les territoires extérieurs à la Turquie.

3. Monsieur le Secrétaire d'État Montagu ne possède aucune information relative aux circonstances particulières qui ont conduit à la communication des deux fetwas dont il est ici question. Mais sur un plan général, il considère que, alors qu'il n'y a pas de difficultés à ce que des musulmans requièrent à titre individuel l'avis du Cheikh-ul-Islam pour des sujets affectant leur conscience, il serait en revanche dangereux de s'engager dans toute action qui pourrait conduire à une reconnaissance (officielle) de l'autorité juridique du Cheikh-ul-Islam à l'extérieur du territoire turc.

Il suggère plutôt que, dans la mesure où il n'existe pas de précédent en matière de transmission de tels documents par la voie diplomatique, l'Amiral de Robeck reçoive pour instruction de retourner les deux fetwas à la Sublime Porte en signifiant que tout courrier devra dorénavant être adressé par voie postale ordinaire.

Faisant référence au dernier paragraphe de la dépêche de l'Amiral de Robeck, je dirai que, en l'état actuel de nos connaissances, de telles pratiques n'ont cours ni ne sont en voie d'être créées en Inde où toutes les fetwas sont prononcées par des moulvis locaux.

Une copie de la présente lettre sera envoyée au Colonial Office.

Je suis, etc., J.E. SHUCKBURGH.

**Document n° 3 bis (traduit de l'anglais) :**

UNION SUD-AFRICAINE  
Downing Street,  
CONFIDENTIEL

le 29 avril, 1920.

Monsieur,

J'ai l'honneur de transmettre à Votre Excellence, pour l'information de vos ministres, une copie de la dépêche du Haut Commissaire de sa Majesté à Constantinople portant sur une requête émanant de la Sublime Porte afin que deux fetwas du Cheikh-ul-Islam soient transmises à l'imam de Claremont dans la Colonie du Cap.

2. Cette requête pourrait revêtir une certaine importance dans la mesure où, selon des rapports qui nous sont parvenus, le Cheikh-ul-Islam désire étendre son influence sur les communautés musulmanes en dehors de la Turquie. Le Secrétaire d'État pour les Affaires Étrangères souhaite donc recevoir des informations demandées par l'Amiral de Robeck concernant la communauté

musulmane de Claremont. Il désire également savoir s'il est habituel pour les musulmans d'Afrique du Sud de consulter le Cheikh-ul-Islam de Constantinople.

3. Par principe, je considère pour ma part qu'il n'est pas souhaitable que les communications entre le Cheikh-ul-Islam et les communautés musulmanes des territoires britanniques soient transmises par voies diplomatiques et officielles. L'Amiral de Robeck devrait recevoir pour instruction de retourner les deux fetwas à la Sublime Porte stipulant que toute communication avec des individus portant sur des questions religieuses devra être envoyée par courrier postal ordinaire.

Faisant référence au dernier paragraphe de la dépêche de l'Amiral de Robeck, je dirai que, en l'état actuel de nos connaissances, de telles pratiques n'ont cours ni ne sont en voie d'être créées en Inde où toutes les fetwas sont prononcées par des mouvis locaux.

Une copie de la présente lettre sera envoyée au Colonial Office.

Je suis, etc., J.E. SHUCKBURG

**Document n° 4 (traduit de l'anglais) :**

— *Union Sud-Africaine* —

1/A/1656

CONFIDENTIEL

MEMORANDUM

le 15 juin 1920.

*De la part du :* Secrétaire de  
l'Intérieur, Pretoria

*À l'attention du :* Commissaire de Police,  
Pretoria.

Je vous serais obligé de bien vouloir effectuer une enquête confidentielle sur la communauté musulmane de Claremont (Cap), dans le but de déterminer si elle se compose de sujets britanniques ou turcs et s'il est de l'habitude de cette communauté, ou plus généralement de toute autre communauté musulmane en Afrique du Sud, de faire appel au Cheikh-ul-Islam de Constantinople pour résoudre des problèmes juridiques ou sociaux qui les touchent localement.

Pour vous aider dans votre enquête confidentielle, je vous envoie ci-joint les copies des dépêches qui ont conduit à cette requête ; je vous prierais de me les retourner.

Le Sous-Secrétaire de l'Intérieur.

Département de l'Intérieur,

2/A/1656

Pretoria.

À l'attention du Commissaire de Police,  
Pretoria.

23 juillet 1920.

Faisant référence à votre Message n° C6/797/20 du 14 de ce mois, je désirerais savoir s'il n'existe aucune information concernant des communications

entre le Cheikh-ul-Islam et d'autres communautés musulmanes de l'Union, outre celle de Claremont. Par exemple, nous savons qu'il y a des communautés musulmanes à Durban et Johannesburg.

La dépêche du Secrétaire d'État demande une information concernant « la mesure dans laquelle les musulmans d'Afrique du Sud ont l'habitude de consulter le Cheikh-ul-Islam de Constantinople ».

H.N.V.

Le Sous-Secrétaire de l'Intérieur.

**Document n° 5 (traduit de l'anglais) :**

POLICE SUD-AFRICAINE

Bureau du Commissaire.

Réf. No. C. 6/797/20.

CONFIDENTIEL

Pretoria, le 19 août 1920.

À l'attention de M. le Secrétaire de l'Intérieur, Union Buildings, Pretoria.

Concernant les musulmans en Afrique du Sud :

Suite à votre communication n° 2/A/1656 du 23 juillet dernier, faisant référence au sujet ci-dessus, j'ai l'honneur de vous informer que des enquêtes confidentielles de grande ampleur ont été réalisées montrant que la communauté musulmane de Durban était composée exclusivement de sujets britanniques. Il n'y a aucun Turc à Durban.

La communauté musulmane est composée principalement de marchands indiens qui n'ont aucun lien social, politique ou juridique avec la Turquie. Seul un sentiment religieux les unit avec leur chef spirituel : le Cheikh-ul-Islam. Ils sont en majorité originaires de la présidence de Bombay où ils retournent habituellement ou bien y envoient leur argent. La situation dans le Natal est similaire à celle décrite pour Durban.

Pour ce qui est du Witwatersrand, la communauté musulmane y est composée presque exclusivement de sujets britanniques ; il y a cependant quelques sujets turcs dont le nombre n'excède pas une douzaine, aucun d'eux ne jouissant d'une position établie ou d'influence.

Il n'a pas été établi que les musulmans indiens de la région ont pour habitude de consulter le Cheikh-ul-Islam de Constantinople pour des questions juridiques ou sociales les affectant localement.

Il ne fait aucun doute cependant que parmi les Mahométans indiens il existe un certain capital de sympathie en faveur de l'Empire turc en relation avec le traité de paix. Le sujet a été débattu par une certaine section des musulmans résidant ici sur la manière dont ils pourraient manifester leur solidarité ; cependant, du fait de leurs divisions, aucune action n'a été entreprise jusqu'à présent.

Le Commissaire,  
Police Sud-Africaine.

**Document n° 6 (traduit de l'anglais) :**

CONFIDENTIEL

Département des Enquêtes Criminelles.  
Le Cap, le 3 juillet 1920.

Concernant les MUSULMANS, CLAREMONT, PROVINCE DU CAP.

Monsieur,

Selon vos instructions j'ai mené une enquête minutieuse sur le sujet considéré ; voici le résultat :

Après quelque dix-huit années durant lesquelles j'ai été en relation personnelle avec la communauté malaise et étant devenu familier de leurs coutumes religieuses, je pense être en mesure d'affirmer que l'influence du Cheikh-ul-Islam dans les domaines non-religieux est très faible.

J'ai fréquenté durant près de trois ans la communauté malaise de Claremont ; au cours de cette période, à une exception près, je n'ai pas eu connaissance d'une consultation du Cheikh-ul-Islam que cela soit dans le domaine religieux ou laïque.

L'exception venait d'un imam arabe qui a eu un contact à titre privé avec lui ; je sais que les sympathies de cette personne vont vers Constantinople et Le Caire pour ce qui est des questions religieuses. C'est un professeur venu de La Mecque pour s'établir en Afrique du Sud [il s'agit probablement du Sheikh Abdurahim al-Hawazy, NDT].

Notre communauté malaise bien que de religion musulmane, a peu de choses en commun avec les Turcs ou les Égyptiens probablement du fait que ses ancêtres sont venus comme esclaves des colonies hollandaises orientales et que, par mariage et mélange avec les premiers Hollandais et autres colons, ils ont perdu nombre des caractères de leur race.

Il y a si peu de sujets turcs au Cap qu'il n'a pas été jugé utile de les interner durant la dernière guerre. Ceux qui résident ici se sont tellement mélangés avec la communauté malaise qu'ils ont été pratiquement assimilés à cette dernière. Pour cette raison, je pense que (probablement) mis à part quelques exceptions ils ne communiquent jamais avec leur pays d'origine.

J'ai enquêté discrètement auprès de quelques personnes parmi la classe la plus éduquée des musulmans d'ici sur la question de savoir s'ils reconnaissent au Cheikh-ul-Islam le pouvoir d'agir comme un « arbitre » dans des questions en dehors du domaine religieux, un peu à l'image de la papauté romaine.

Ils ont unanimement répondu qu'ils n'envisageraient pas de consulter le Cheikh-ul-Islam dans des domaines autres que religieux. Ils m'ont affirmé que dans ces domaines son influence ne s'étendait pas au-delà de Constantinople et du Caire.

Sans aucun doute, la situation de la province du Cap doit être analysée au regard du conflit qui a récemment partagé la communauté musulmane du Cap.

Ce conflit concernait les droits d'accès à une tombe sacrée, connue sous le nom de « Kramat », où repose un des premiers cheikhs, un prince, banni des possessions asiatiques de la Compagnie Hollandaise des Indes Orientales et qui est mort ici.

Ce conflit a été porté devant les tribunaux civils où se sont affrontées les deux factions de la communauté musulmane. D'un côté il y avait un riche commerçant indien qui déclarait être le gardien légal de la Tombe, de l'autre une partie des Malais du Cap parmi les musulmans les plus éduqués de la communauté, dont plusieurs médecins.

Au vu de l'amertume générée par ce procès, je suppose que s'il avait été habituel de consulter le Cheikh-ul-Islam, cela aurait été fait à l'occasion de cette affaire au lieu de recourir à l'arbitrage de ce qu'un musulman doit considérer comme un tribunal « étranger ».

Le fait que cette affaire soit de caractère religieux pour l'essentiel donne une bonne indication de la nature des sentiments éprouvés par la communauté locale à l'égard du Cheikh-ul-Islam.

De plus, il convient de signaler que les multiples conflits concernant la nomination des imams des différentes mosquées malaises donnent lieu à des recours devant les tribunaux civils dont les jugements sont apparemment reconnus et acceptés.

Le cas signalé par votre correspondance d'un recours au Cheikh-ul-Islam doit être à mon avis compris comme une innovation résultant d'une personne ayant des liens avec la Turquie et souhaitant éveiller la conscience religieuse de la communauté locale.

Pendant la guerre, nous avons eu des renseignements concernant la circulation clandestine dans les cafés de journaux turcs, importés principalement par des Indiens. Mais dans l'ensemble, la communauté malaise doit être considérée comme loyale, comme l'illustrent les services religieux qu'ils ont organisés en plusieurs occasions et notamment pour célébrer l'armistice.

Je n'ai pas connaissance qu'un Malais ait jamais visité Constantinople, mais il est en revanche courant de faire le pèlerinage à La Mecque. Là, bien sûr, ils pourraient être en contact avec leurs coreligionnaires turcs. Il est tout à fait possible que la personne qui a recouru à l'arbitrage dont il est ici question ait été influencée de cette manière et soit revenue en Afrique du Sud avec l'idée que le Cheikh-ul-Islam joue un rôle similaire à celui du pape de Rome.

En conclusion, je dirai que les Malais du Cap sont reconnaissants de la liberté religieuse dont ils jouissent ici et qu'ils sont plutôt satisfaits du fonctionnement des tribunaux civils ordinaires pour résoudre des différends de nature non-religieuse et ne souhaitent donc pas avoir recours au Cheikh-ul-Islam ou à une quelconque autorité à l'extérieur de l'Afrique du Sud.

Les deux « Fetvas » en question apparaissent comme n'ayant que peu, si ce n'est aucune, signification religieuse et il est surprenant qu'elles aient motivé un recours à l'avis du Cheikh-ul-Islam.

La majeure partie de nos imams locaux ne sont pas des personnes d'un haut niveau d'éducation ce qui pourrait expliquer le désir de cette personne de se faire passer pour plus important qu'il ne l'est aux yeux de la communauté.

Nous vous renvoyons par ce même courrier la correspondance reçue sur ce sujet.

L'agent de police. 56.f.

Éric GERMAIN, *L'Afrique du Sud dans la politique « panislamique » de l'Empire ottoman.*

Les relations entre l'Empire ottoman et la communauté musulmane sud-africaine débutèrent en 1862 par l'envoi d'un *'âlim*, salarié par la Sublime Porte, ayant pour mission d'enseigner les sciences religieuses et de guider la communauté du Cap. Il s'agissait de l'une des toutes premières expressions d'une politique califale qui fut poursuivie et amplifiée par le sultan Abdul Hamid II et dont nous trouvons de nombreux témoignages en Afrique du Sud. À la fin du siècle dernier, la diplomatie ottomane délaissa la communauté des Malais du Cap pour s'intéresser aux groupes de marchands indiens musulmans récemment établis dans les principales villes d'Afrique australe. La région semble ainsi avoir été intégrée dans le cadre plus général d'une propagande destinée aux populations musulmanes du sous-continent indien. L'idéologie panislamique trouva en Afrique du Sud une expression répondant aux préoccupations d'une minorité musulmane vivant dans une société politiquement et culturellement dominée par des chrétiens.

Éric GERMAIN, *South Africa in the « panislamic » politics of the Ottoman Empire*

The connection between the Ottoman Empire and the South African Muslim population opened in 1862 with the sending of an *'âlim* to teach and guide the Cape community. It was one of the very first utterances of a caliphate policy which was pursued and developed to wider areas under the reign of Sultan Abdul Hamid II. From the last decade of the nineteenth century, the Ottoman diplomacy took no further interest in the Malay community to rather focus on the Indian trader, group which had recently settled in all Southern African urban areas. It seems to illustrate the pragmatic integration of this community into a broader propaganda scheme targeting South Asian Muslim populations. The South African context challenged the panislamic ideology with the specific questions faced by a Muslim minority living in a society politically and culturally dominated by Christians.