



**HAL**  
open science

# La question de l'influence de la Qādiriyya sur les débuts du califat de Ḥamdallāhi, à l'épreuve de nouvelles sources

Bernard Salvaing

► **To cite this version:**

Bernard Salvaing. La question de l'influence de la Qādiriyya sur les débuts du califat de Ḥamdallāhi, à l'épreuve de nouvelles sources. *Afriques. Débats, méthodes et terrains d'histoire*, 2021, 12, 10.4000/afriques.3308 . hal-03839554

**HAL Id: hal-03839554**

**<https://hal.science/hal-03839554>**

Submitted on 4 Nov 2022

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



## Afriques

Débats, méthodes et terrains d'histoire

12 | 2021

Le califat de Ḥamdallāhi : une histoire de l'intérieur

---

# La question de l'influence de la Qādiriyya sur les débuts du califat de Ḥamdallāhi, à l'épreuve de nouvelles sources

*The problem of the influence of the Qādiriyya upon the rise of the Caliphate of Ḥamdallāhi, put to the test of new historical sources*

Bernard Salvaing

---



### Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/afriques/3308>

DOI : 10.4000/afriques.3308

ISSN : 2108-6796

### Éditeur

Institut des mondes africains (IMAF)

Ce document vous est offert par Nantes Université



### Référence électronique

Bernard Salvaing, « La question de l'influence de la Qādiriyya sur les débuts du califat de Ḥamdallāhi, à l'épreuve de nouvelles sources », *Afriques* [En ligne], 12 | 2021, mis en ligne le 25 décembre 2021, consulté le 04 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/afriques/3308> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/afriques.3308>

---

Ce document a été généré automatiquement le 12 février 2022.



Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International - CC BY-NC-ND 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

---

# La question de l'influence de la Qādiriyya sur les débuts du califat de Ḥamdallāhi, à l'épreuve de nouvelles sources

*The problem of the influence of the Qādiriyya upon the rise of the Caliphate of Ḥamdallāhi, put to the test of new historical sources*

**Bernard Salvaing**

---

« It is necessary to read what the actors in a given historical situation themselves wrote. »

R. Sean O'Fahey et Bernd Radtke, « Neo-Sufism Re-considered », p. 56.

## Introduction

- 1 Ce texte a pour ambition de contribuer à résoudre la contradiction suivante : d'un côté, aucun document ne présente une *silsila*<sup>1</sup> *qādirī* relative à Aḥmad Lobbo, également connu sous le nom de Sékou Amadou ; de l'autre, une partie de la littérature – en particulier celle de l'époque coloniale, et à sa suite d'autres ouvrages beaucoup plus récents – attribue à la Qādiriyya une influence importante sur la *Dīna* (l'état islamique) du Māsina et suggère qu'elle a joué un rôle déterminant dans le déclenchement de la révolution islamique qui a abouti à sa création.

## De la naissance d'un mythe historiographique

- 2 Pour répondre à ce questionnement, nous serons conduit à opérer une relecture des écrits de la littérature secondaire concernant les débuts la *Dīna* du Māsina, et tenterons, en les confrontant à l'étude critique de nouvelles sources primaires, de montrer

comment est né et s'est affirmé en la matière un véritable « mythe historiographique<sup>2</sup> ».

- 3 Nous expliquerons ce faisant la construction de ce mythe de la façon suivante : les auteurs de l'époque coloniale ont projeté sur la période ancienne une réalité de leur époque, qui les intéressait d'autant plus qu'ils regardaient le phénomène confrérique à travers le prisme de la gestion coloniale du pouvoir et de l'alliance entre le colonisateur et certains réseaux confrériques. Mais ils ont sans doute également été influencés par les traditionnistes africains à l'écoute desquels ils se sont mis : il est possible en effet que certains de ces derniers aient vu dans l'introduction du facteur confrérique dans l'historiographie locale un moyen de légitimer Aḥmad Lobbo en l'alignant sur de prestigieuses références extérieures.

### Le Māsina et la Qādiriyya : difficultés d'une approche

- 4 Rappelons d'abord que la fondation en 1818 sous l'impulsion d'Aḥmad Lobbo de la *Dīna* du Māsina s'inscrit dans un vaste mouvement de renouveau islamique et de création d'États musulmans militants en Afrique de l'Ouest. La *Dīna* est apparue peu après le califat de Sokoto (Nord-Nigeria, Niger et Cameroun), et ces deux mouvements ont été précédés au XVIII<sup>e</sup> siècle par la création d'États musulmans au Fouta-Djalou (Moyenne-Guinée) puis au Fouta-Toro (Nord-Sénégal). Les origines de ces mouvements, qui conduisirent à une expansion de la présence islamique dans des zones plus méridionales que précédemment, ont été expliquées diversement, attribuées à des facteurs économiques, ethniques ou religieux. Certains des auteurs qui insistent sur leurs origines religieuses relient ces mouvements à des processus beaucoup plus vastes de transformation de l'islam qui s'observent à cette époque dans l'ensemble du monde musulman<sup>3</sup>.
- 5 Mais ces mouvements doivent également être appréhendés selon leurs spécificités locales propres ; ainsi Amir Syed a mis récemment en garde contre une tendance consistant à conclure trop vite à l'existence de liens organiques entre ces révolutions et a insisté sur le fait que « chacun de ces mouvements fut unique, et était une réponse à des contextes sociaux, politiques et économiques différents<sup>4</sup> ». Pour cette raison, des références fréquentes seront faites dans ce papier à d'autres états islamiques que le Māsina, en particulier le Fouta-Djalou et Sokoto, afin d'en dégager à la fois les points communs et les spécificités.
- 6 Parmi les causes de ces mouvements, le facteur confrérique a été souvent mis en avant, et en particulier, pour le Māsina et Sokoto, l'influence de la Qādiriyya. Celle-ci, la plus ancienne des grandes confréries, porte le nom de 'Abd al-Qādir al-Ġilāni, qui vivait à Bagdad au XII<sup>e</sup> siècle. Après des débuts mal connus, elle s'est répandue au cours des temps à l'échelle du monde musulman tout entier. Mais il est à noter qu'avant le XIX<sup>e</sup> siècle, les groupes soufis qui se réclamaient de son patronage symbolique n'étaient pas structurés de façon formalisée. En Afrique de l'Ouest, la Qādiriyya fut diffusée en particulier par la grande famille des Kounta, qui essaimèrent dans tout le Sahara occidental à partir de la Mauritanie<sup>5</sup>.
- 7 Avant de poursuivre, précisons l'articulation entre les notions de « soufisme » et de « confrérie ».

- 8 Le terme de soufisme désigne l'ensemble des courants mystiques de l'islam caractérisés par la quête du croyant à la recherche d'une plus grande proximité avec la Personne divine. Soulignons dès à présent qu'on peut être soufi sans appartenir à une confrérie. On peut préciser et expliciter cette définition en reprenant celle avancée par Alexander Knysh :
- Nous considérons le soufisme comme un mouvement, un courant, ou une tendance ascétique et mystique, à l'intérieur de l'Islam (aussi bien sunnite que shi'ite). Ce choix d'une définition à *trait d'union* indique notre réticence à séparer strictement et de façon univoque les croyances et pratiques *ascétiques* de celles comprises communément comme *mystiques*<sup>6</sup>.
- 9 Le terme de « confrérie soufie » en français (tout comme de celui de « *sufi brotherhood* » en anglais) est plus difficile à caractériser en raison de sa polysémie. En effet, [...] il est une traduction du terme arabe *ṭarīqa*, qui recouvre un nombre de significations beaucoup plus grand que celles habituellement véhiculées par les termes anglais *order* ou *brotherhood*. Pour simplifier la question, il est possible de distinguer deux sens du mot. D'un côté, une *ṭarīqa* est une méthode, ou une Voie, que peut suivre un musulman pour attendre une expérience religieuse personnelle. De l'autre, le mot *ṭarīqa* est utilisé pour désigner un cadre organisationnel qui peut être établi pour transmettre et pratiquer cette méthode. [...] Ces cadres organisationnels, les ordres ou confréries, peuvent dans ces conditions acquérir des fonctions qui vont au-delà du fait de pratiquer la Voie soufie, et qui dans des circonstances particulières peuvent faire des *ṭarīqa*-confréries des acteurs politiques et économiques, leur donnant une visibilité aux yeux des spécialistes d'histoire politique et sociale<sup>7</sup>.
- 10 En ce qui concerne le Māsina, les réponses faites à ce jour par rapport à une influence confrérique qādiri, en particulier par l'intermédiaire des Kounta, nous paraissent particulièrement embrouillées, et ce pour deux types de raisons.
- 11 La première est que la *Dīna* a annexé la ville de Tombouctou dès 1821, pour des raisons essentiellement économiques et politiques, alors que de nombreux indices laissent penser que Tombouctou n'a pas joué de rôle dans le mouvement qui lui a donné naissance. Mais par la suite, plusieurs érudits musulmans importants, souvent élèves des Kounta et initiés par eux au *wird* qādiri, sont venus s'installer à Ḥamdallāhi et y ont joué un rôle de premier plan. Par ailleurs, les dirigeants de Ḥamdallāhi ont eu avec les Kounta des relations complexes, oscillant selon les périodes entre la coopération et la confrontation. Et à la fin de la *Dīna*, l'alliance de dernière minute entre son dernier dirigeant, Aḥmad b. Aḥmad (m. 1862, petit-fils du fondateur), et Aḥmad al-Bakkāy al-Kuntī (1803-1865), *ṣayḥ* des Kounta qādiri, contre al-Ḥāḡḡ 'Umar Tall (1797-1864), propagateur de la Tiḡāniyya, a poussé certains auteurs à voir – à notre avis à tort – dans l'opposition entre le Māsina et al-Ḥāḡḡ 'Umar une opposition de nature essentiellement confrérique. Il est devenu ainsi particulièrement malaisé de cerner, dans les analyses, le rôle spécifique des Kounta par rapport à celui de Ḥamdallāhi.
- 12 La deuxième difficulté provient de la rareté des sources mobilisables et de leur statut complexe. Pendant longtemps, l'historiographie a été essentiellement tributaire des sources coloniales et de *L'Empire peul du Masina*<sup>8</sup> d'Amadou Hampâté Bâ, dont nous montrerons toutes les ambiguïtés. Les recherches faites après les indépendances ont eu surtout recours aux sources orales, mis à part celles de William A. Brown<sup>9</sup>. Ce n'est que depuis une décennie que des sources arabes rédigées à Ḥamdallāhi sont utilisées, à côté de la littérature des Kounta portant sur les relations entre les Kounta et Ḥamdallāhi. Ces nouvelles sources<sup>10</sup> mises à la disposition des chercheurs permettent désormais de

clarifier plusieurs points en suspens. L'article qui suit s'appuiera en particulier sur le *Faṭḥ al-ṣamad* et sur d'autres textes récemment traduits dans des thèses ou mémoires inédits<sup>11</sup>, et confrontera les informations qu'ils apportent avec les données contenues dans *L'Empire peul du Masina*. Nous serons ainsi conduit à proposer de nouvelles hypothèses, en contradiction avec la *doxa* longtemps prévalente héritée des auteurs de l'époque coloniale.

## Les sources d'une image

- 13 L'affirmation de l'importance du qādirisme et de son influence sur la révolution islamique du Māsina est présente chez les auteurs français de l'époque coloniale – en particulier Paul Marty – et chez Amadou Hampâté Bâ.

### L'approche de Paul Marty, représentatif des auteurs français de l'époque coloniale

- 14 Les écrits comme ceux de Paul Marty<sup>12</sup> (1882-1938) ont directement influencé les interprétations longtemps reprises dans la littérature secondaire postérieure. Il est donc utile d'en connaître le contenu et d'en faire d'un examen critique, tenant compte des enjeux politiques et idéologiques qui ont pu les influencer. De plus, aussi problématiques qu'ils soient à certains égards et quels qu'en soient les biais, ces écrits apportent sur certains points les seules données sur lesquelles nous puissions nous appuyer et sont en grande partie construits à partir d'informations recueillies auprès d'acteurs locaux.
- 15 Paul Marty est un des officiers arabisants venus d'Afrique du Nord dont l'expérience en matière islamique contribua fortement à modeler la politique musulmane française en Afrique de l'Ouest. Né à Boufarik (Algérie) en 1882, il commença sa carrière militaire comme interprète en Tunisie et au Maroc, puis dirigea à Dakar le service des Affaires musulmanes du gouvernement général de l'AOF (de 1912 à 1922) et termina sa carrière au Maroc puis en Tunisie.
- 16 Pendant son séjour en Afrique de l'Ouest, il a pu accumuler, grâce à ses enquêtes personnelles et grâce à un réseau de surveillance s'étendant sur toute l'AOF, une masse considérable d'observations sur les milieux religieux musulmans, qu'il a formalisées dans plusieurs ouvrages.
- 17 Ses écrits montrent qu'il jugeait l'islam ouest-africain rétrograde et obscurantiste, complice de milieux dirigeants anciens oppressifs, et le niveau des lettrés en arabe lui paraissait très médiocre. Il n'en était pas moins partisan d'une politique d'entente avec les milieux musulmans modérés représentatifs de ce que ses contemporains appelaient l'« islam noir ». Il jugeait ce dernier, s'il était contrôlé, relativement inoffensif en comparaison des courants islamiques récents présents dans le reste du monde musulman, et quelque peu déviant par rapport à l'orthodoxie islamique, voyant par exemple l'évolution des mourides comme un « vagabondage islamique ».
- 18 Cette analyse était aussi celle des autorités coloniales de l'époque, à commencer par le gouverneur général William Ponty (en poste de 1908 à 1915). Elle les conduisit à exercer un contrôle et un filtrage rigoureux des influences en provenance d'Afrique du Nord ou

du Moyen-Orient (personnalités musulmanes, journaux, affiches, etc.), des déplacements des candidats africains au pèlerinage, de l'enseignement musulman, etc.

- 19 Les enquêtes de Paul Marty donnent un tableau irremplaçable des réseaux religieux musulmans du début du XX<sup>e</sup> siècle et de leur arrière-plan historique. Quelle que soit parfois sa condescendance envers la « gent maraboutique », il fait preuve d'une certaine modération dans ses jugements. Il ne s'est pas privé, en particulier, de stigmatiser la paranoïa et la peur du « complotisme islamique » présentes chez certains acteurs de la politique musulmane française de l'époque.
- 20 Dans *Études sur l'Islam et les tribus du Soudan*, Paul Marty écrit en 1920 :  
 C'est auprès des marabouts kounta que les Bari trouvèrent leurs forces morales et religieuses et c'est sur Sidi-l Mokhtar al-Kabir d'abord (m. 1811) puis sur son fils Cheikh Sidi Mohammed (m. 1826) que Chékou Hamadou s'appuya pour mener à bien sa croisade spirituelle, politique et militaire<sup>13</sup>.
- 21 Si on lit à la lettre, cela implique que les Kounta eurent une influence déterminante sur le mouvement initié par Aḥmad Lobbo.
- 22 Cependant, si on lit d'autres textes du même auteur, on s'aperçoit que ses analyses restent d'ordre très général et sont même contradictoires. Ainsi, lorsqu'il évoque au début de *L'Islam en Guinée* l'immigration ancienne des Peuls du Māsina vers le Fouta-Djalon, il écrit que « Ces Foula se rattachaient à la bannière qadria des Kounta de Tombouctou dont le prosélytisme s'était fait sentir depuis deux siècles<sup>14</sup> dans la boucle du Niger<sup>15</sup> ». Il ajoute plus loin ceci :  
 À la fin du dix-huitième siècle, le Fouta-Diallon est islamisé dans son ensemble et inféodé à la voie qadria, qu'apportèrent avec eux les chefs et les marabouts de la conquête. En effet le Hodh et le Macina, d'où ils étaient sortis, étaient depuis deux siècles sous l'obédience des Kounta-Bekkaïa, du nord de la boucle, et ces Kounta se rattachaient par le Touat à l'islam qadri de l'Afrique du Nord<sup>16</sup>.
- 23 Cela voudrait donc dire que dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, le Fouta était largement influencé par la Qādiriyya et que le prosélytisme des Kounta aurait commencé dès le XVI<sup>e</sup> siècle. Or, dans son ouvrage *Études sur l'Islam et les tribus du Soudan*, Marty écrit, à propos de la ville de Djenné (au Māsina) des débuts du XX<sup>e</sup> siècle, que :  
 Les Qadria dérivent de la propagande kounta, qui depuis un siècle et demi, depuis le Cheikh Sidi-l-Mokhtar le Grand, se fait sentir efficacement de génération en génération, le long des rives du Niger [...]<sup>17</sup>».
- 24 Cette précision chronologique, dans un ouvrage écrit en 1920, implique que la Qādiriyya ait commencé à se répandre au Māsina vers 1770, soit après la fondation de l'état musulman du Fouta-Djalon (au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle) par des Peuls venus auparavant du Mali où ils sont ainsi censés avoir adhéré à la Qādiriyya avant qu'elle y existe ! On est perplexe devant ces incohérences et le flou artistique maintenus en matière de chronologie historique par ce spécialiste du renseignement.
- 25 Qu'en est-il cependant, dans l'état actuel des connaissances ? Charles C. Stewart a pu penser que « dans des circonstances qui n'apparaissent pas tout à fait clairement dans la littérature (disponible) », et « si le récit de l'arrivée de la Qādiriyya via Sidī 'Umar et Al-Maḡīlī est correct, les Kounta furent sans aucun doute introduits à la *ṭarīqa* au début du seizième siècle<sup>18</sup> ». Mais, depuis, 'Abd al-'Aziz Batran a montré que la rencontre entre les Kounta et Al-Maḡīlī est une invention de la tradition<sup>19</sup>, et il semble en être de même des prétendus liens d'al-Maḡīlī<sup>20</sup> avec la Qādiriyya. De toute façon, comme

l'écrit Charles C. Stewart, « nous n'avons pas de signe d'une active propagation de la Qādiriyya<sup>21</sup> » avant Sīdī al-Muḥtar al-Kuntī (1729-1811).

- 26 Par ailleurs, l'historiographie a sans doute trop réduit le rôle des Kounta à la seule diffusion de leur confrérie. Le rôle des Kounta en tant que *ṣayḥ* de la *ṭarīqa qādiriyya*, si souvent mentionné dans les histoires de l'islam en Afrique de l'Ouest, n'est clairement qu'une petite partie de leur contribution au « renouveau » de l'islam en Afrique de l'Ouest à la fin du XVIII<sup>e</sup> et au début du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>22</sup>.
- 27 Insistons ici cependant sur l'influence considérable d'al-Maḡīlī sur l'histoire de l'islam en Afrique de l'Ouest. Né à Tlemcen vers 844/1440, mort au Touat en 909/1503-1504 ou 910/1504-1505, ce « *faqīh* réformiste » est « surtout célèbre pour la persécution qu'il fit subir à la communauté juive du Touat au Sahara algérien, et les conseils qu'il donna aux rois du Soudan<sup>23</sup> ». Dans la période soudanaise de sa vie, il enseigna et prêcha notamment à Katsina, à Kano (dont il conseilla le souverain Runfā) et à Gao, où il conseilla également l'empereur songhay Askīyā Muḥammad. L'évocation de son nom est omniprésente dans les sources relatives aux mouvements islamiques du XIX<sup>e</sup> siècle au Māsina et à Sokoto.

### L'approche d'Amadou Hampâté Bâ

- 28 Une autre source de l'image valorisant l'influence de la Qādiriyya sur Aḥmad Lobbo, qu'on serait d'autant plus tenté de suivre qu'il s'agit ici d'une source locale, est *L'Empire peul du Macina*<sup>24</sup>, publié en 1955.
- 29 Sur Amadou Hampâté Bâ (1901-1991), retenons ici seulement les éléments utiles à une mise en perspective de son ouvrage. Formé à l'école française, il a d'abord mené une carrière au service de l'administration coloniale, dans laquelle ses qualités exceptionnelles ont peu à peu fait oublier son refus initial de rejoindre l'École normale William-Ponty dont il avait passé le concours avec succès. Parallèlement, il s'est intéressé aux traditions locales sous toutes leurs formes, avant d'entrer à l'IFAN (alors Institut français d'Afrique noire) où il entretenait d'étroites relations personnelles avec son directeur Théodore Monod.
- 30 Issu par sa mère des couches supérieures de la société du Māsina, il était par son père descendant des Toucouleurs du Sénégal venus avec al-Ḥāḡḡ 'Umar, et fortement attaché à la confrérie tiḡāni. Il était parallèlement, dans les années 1950 où il écrivit son ouvrage, attaché à la politique d'entente entre sa confrérie et le pouvoir colonial, et fortement hostile aux influences panislamiques et wahhabites qui commençaient à se faire sentir alors au Mali<sup>25</sup>. Il les combattit à la fin des années 1950 aux côtés d'un autre officier spécialiste des affaires musulmanes, Marcel Cardaire, arabisant et catholique pratiquant comme Paul Marty. C'est donc au prisme de cette double orientation qu'il regarda la société du Māsina du siècle précédent.
- 31 Relativement à l'influence de la Qādiriyya sur la révolution islamique lancée par Aḥmad Lobbo, Amadou Hampâté Bâ écrit que, lors de son séjour à Djenné, Aḥmad Lobbo, alors à la fois étudiant et enseignant, fit une rencontre déterminante :

Un jour qu'il se promenait dans le quartier de Kanafa (à Djenné), il aperçut dans un vestibule un humble marabout qui lisait silencieusement dans un livre. [...] Le marabout de Kanafa, qui s'appelait Kabara Farma, s'intéressa à Amadou dont la vivacité d'esprit et la modestie l'avaient frappé. Kabara Farma était un grand mystique. [...] Kabara Farma, ayant décelé l'âme d'Amadou, lui prêta un livre sur la



vie du grand mystique cheik Abd el Qader el Djilani. Amadou prit un vif intérêt aux leçons spirituelles qu'il sut trouver dans cet ouvrage et voulut lui aussi consacrer sa vie au redressement des mœurs<sup>26</sup>.

- 32 La phrase « consacrer sa vie au redressement des mœurs » laisse penser qu'il y eut un lien direct de cause à effet entre la rencontre de Aḥmad Lobbo avec le marabout qādirī et sa décision de déclencher une révolution islamique.
- 33 Cependant, ce texte d'Amadou Hampâté Bâ suscite maintes interrogations.
- 34 1) D'abord, qui est Kabara Farma, qu'Amadou Hampâté Bâ est seul à mentionner ? Ce nom suggère qu'il s'agit d'un descendant des Arma : Michel Abitbol définit les mots de Kabara Farma comme qualifiant « le chef du port de Kabara qui veillait à la sécurité de la navigation fluviale entre Tombouctou et Djenné<sup>27</sup> » ; à Tombouctou le titre de Farma était réservé à un personnage d'autorité, situé au-dessous des Pacha, mais appartenant aux familles dirigeantes arma.
- 35 Cependant, dans sa thèse récente, Hamadou Boly, qui reprend l'idée que Aḥmad Lobbo a été initié à la Qādiriyya par Kabara Farma, ajoute au sujet de ce dernier que son « histoire nous est très sommairement connue<sup>28</sup> ». Et quand, lors d'enquêtes au Māsina en 1984, nous avons inlassablement interrogé les personnalités bien informées au sujet de Kabara Farma, aucune n'a pu répondre. Almamy Maliki Yattara<sup>29</sup>, à qui nous fîmes part de notre perplexité, nous suggéra abruptement qu'il s'agissait d'un épisode inventé par la tradition et repris par Amadou Hampâté Bâ.
- 36 2) Il faut cependant remarquer qu'Amadou Hampâté Bâ n'évoque pas ici explicitement une adhésion formalisée d'Aḥmad Lobbo à la confrérie qādirī et qu'il n'y a pas dans son ouvrage d'autre allusion à une influence confrérique sur l'action d'Aḥmad Lobbo. Les passages de *L'Empire peul du Masina* relatifs aux relations entre les dirigeants de la *Dīna* et les Kounta n'abordent nulle part les questions confrériques. Ils traitent de problèmes d'allégeance, de relations politiques, de questions commerciales. Et lorsque Amadou Hampâté Bâ cite des disciples des Kounta présents dans l'entourage d'Aḥmad Lobbo, comme par exemple Alfa Nouhoun Tayrou (*i. e.* Nūh b. al-Ṭāhir al-Fulānī), il n'évoque jamais le thème confrérique.
- 37 Tout se passe donc comme si Amadou Hampâté Bâ avait introduit et mis en valeur de façon théâtrale un épisode véhiculé par une strate ultérieure de la mémoire historique et plaqué tardivement sur le corpus de traditions plus anciennes qu'il reproduit par ailleurs. On pourrait alors évoquer ici la caractéristique des sources orales soulignée par Jan Vansina<sup>30</sup>, sous le nom d'*homéostasie* : les sources orales se transforment au cours des temps en fonction des préoccupations changeantes de ceux qui les transmettent.
- 38 Il convient également de préciser que l'époque dont il est question ici est antérieure au moment où les *ṭarīqa* devinrent un instrument structuré d'encadrement religieux de masse. À l'époque d'Aḥmad Lobbo, l'affiliation soufie se transmettait dans le cadre de la transmission générale des savoirs, et prendre le *wird* n'était dans le parcours du lettré qu'une option parmi d'autres. On peut penser que cette mutation, survenue entre les événements relatés et l'époque de leur narration, explique la surdétermination faite ici de l'aspect confrérique de la rencontre entre les deux personnalités.
- 39 Ce récit aurait été accepté d'autant plus facilement par Amadou Hampâté Bâ et certains de ses contemporains qu'il allait dans le sens d'une lecture de l'histoire envisageant en termes essentiellement confrériques l'antagonisme datant des années 1860 entre al-

Ḥāḡḡ ‘Umar et Ḥamdallāhi et qu’il permettait de se conformer à la *doxa* prévalant à son époque et véhiculée par la littérature coloniale.

- 40 Ne nous étonnons pas que cet ouvrage, de par son statut hybride, réunissant dans le même texte les caractères d’une source primaire et ceux d’un travail d’historien, soit aussi la caisse de résonance des recompositions et remaniements de la mémoire locale des événements. Peut-être faudra-t-il s’atteler un jour à une édition critique de ce document fascinant ?
- 41 Le statut hybride de l’œuvre apparaît en effet dès la lecture de l’avant-propos rédigé par Amadou Hampâté Bâ et son coauteur Jacques Daget. Ils soulignent d’un côté que ce texte « n’est que la transposition en français des traditions orales du Macina », laissant ainsi entendre qu’ils ont recueilli et recousu à la façon du rhapsode antique les éléments dispersés d’une tradition qu’ils ont repris dans un ensemble unique. On est loin ici de la mise en perspective et de l’approche critique de l’historien d’aujourd’hui qui construit son propre discours à partir de ses sources.
- 42 Mais d’un autre côté, les auteurs montrent qu’ils n’ont pas mis purement et simplement des sources bout à bout. Ils évoquent « les très nombreux recoupements » auxquels ils ont procédé et précisent qu’ils ont « naturellement éliminé les informations tendancieuses et erronées, c’est-à-dire reconnues comme telles par les traditionalistes sérieux ». Puis ils ajoutent :
- Nous avons également refondu toutes les anecdotes et tous les renseignements qui nous ont été communiqués d’un côté ou de l’autre, et cherché à rétablir un ordre chronologique, ou tout au moins logique, exigé par le lecteur européen<sup>31</sup>.
- 43 Ce passage révèle une approche critique vis-à-vis des sources orales recueillies, mais présuppose l’existence d’une tradition véridique unique que les auteurs de l’ouvrage se sont simplement attachés à débarrasser de ses scories et à dégager de sa gangue. Sans doute est-il vrai que dans un état centralisé comme le Māsina, et sous l’effet probable d’une relative unification des sources orales au contact des sources écrites, les sources orales y sont plus uniformes que dans d’autres sociétés africaines. Mais la démarche suivie conduit inévitablement à gommer les traditions dissidentes qui peuvent exister à côté de la tradition officielle, à ignorer les divers positionnements sociaux et idéologiques des protagonistes et à présupposer que les sources orales sont invariantes au cours du temps. Par ailleurs, la reconstruction effectuée à partir des sources dissimule mal parfois les positions personnelles d’Amadou Hampâté Bâ, comme c’est particulièrement perceptible dans certains passages, par exemple dans la mise en scène théâtralisée qu’il compose de la visite simultanée de « El Hadj Oumar » et de « Cheik el Bekkay » à Sokoto<sup>32</sup>.
- 44 Dans sa préface, Théodore Monod caractérise ainsi la démarche d’Amadou Hampâté Bâ :
- Les auteurs attirent eux-mêmes l’attention sur les lacunes du récit : celui-ci dit beaucoup de choses, il ne dit pas tout. Toute une série de facteurs échappent à la tradition locale, peu soucieuse de géographie, d’économie et de démographie. Il n’a pas paru prudent de tenter de suppléer à ces silences. Aussi bien s’agit-il – et il faut le spécifier – avant tout d’une explication systématique, d’une « mise en forme » de la tradition : c’est en somme une transcription aussi fidèle que possible, et souvent dans ses termes mêmes, de la tradition locale, ce n’est pas un ouvrage nouveau à propos de cette dernière. Et c’est précisément ce qui fait le prix d’un travail comme celui-ci. L’histoire africaine s’enrichit, grâce à Amadou Hampâté Bâ et à Jacques

Daget, d'un texte inédit, exactement comme si un tarikh nouveau, couvrant la chronique du Macina, avait été découvert<sup>33</sup>.

- 45 On peut rapprocher une telle démarche de celle de Mūsa Kamara (1864-1945) dans son *Florilège au jardin de l'histoire des Noirs. Zuhūr al-basātīn*<sup>34</sup> ou, *mutatis mutandis*, de celle des premiers auteurs anglophones d'Afrique de l'Ouest à avoir composé au XIX<sup>e</sup> siècle des histoires locales à partir des traditions qu'ils ont recueillies, ainsi le Nigérian Samuel Johnson (1846-1901) dans son *History of the Yorubas*<sup>35</sup>. Tous ont écrit au moment où le contact avec l'Europe donnait un sens différent à la démarche de l'historien traditionniste africain. Ils avaient également conscience de la nécessité d'écrire une histoire africaine et de préserver des traditions menacées par les transformations rapides de leurs sociétés.
- 46 Samuel Johnson, pasteur yoruba formé par la Church Missionary Society, dont l'exemple en Afrique de l'Ouest anglophone est loin d'être unique, écrivait ainsi en 1897, dans l'avant-propos de son ouvrage, souhaiter « empêcher que l'histoire de la terre de nos pères ne tombe dans l'oubli, spécialement à mesure que nos Vieux disparaissent ». Il soulignait qu'il s'était appuyé sur « des traditions orales préservées et transmises de père en fils », tout en recourant pour les événements récents aux témoignages de témoins oculaires<sup>36</sup> ».
- 47 En milieu musulman, l'entreprise de Mūsa Kamara, comparée à celle d'Amadou Hampâté Bâ, a cependant l'originalité de s'appuyer également sur des sources écrites et de s'inscrire dans les traditions de l'historiographie islamique rédigée en arabe. En cela, on pourrait rapprocher son œuvre monumentale d'autres textes de l'époque écrits également en arabe et avec les encouragements des Européens<sup>37</sup>, mais de proportions moindres, comme le *Précis d'histoire du Fouta-Djalon* rédigé par Tierno Aliyou Bouba Ndian en Guinée, encore inédit.
- 48 3) Il faut faire justice de l'hypothèse d'une influence du qādirisme des Kounta sur la révolution islamique de Ḥamdallāhi, et ce d'autant que les Kounta ont eu une position complexe et variable sur les djihads en Afrique de l'Ouest, assez diversement évaluée par les auteurs. Ainsi Nehemia Levtzion écrit :
- Sīdī al-Muḥṭār ne se fit pas l'avocat d'un djihad militant, et son fils comme son petit-fils s'opposèrent au djihad de Ṣayḥ Aḥmad [Lobbo] du Māsīna et à celui d'Al-Ḥāḡḡ 'Umar. Mais Sīdī al-Muḥṭār, le Soufi non militant, soutint le djihad de 'Uṭmān b. Fūdi<sup>38</sup>.
- 49 Il nous paraît de fait très malaisé, dans l'état actuel de nos connaissances, de définir une position kounta face à Ḥamdallāhi, et cela d'autant plus que la littérature écrite par les Kounta est immense et encore largement inexplorée.
- 50 Ainsi, certains travaux récents laissent entendre que les Kounta auraient au contraire été de fermes soutiens de Ḥamdallāhi. Ismail Warscheid<sup>39</sup> donne l'exemple d'une lettre écrite par al-Muḥṭār al-Saḡīr al-Kuntī à Aḥmad Lobbo, à l'occasion de « la soumission à Aḥmad Lobbo de certains groupes non précisés de guerriers touaregs de la région de Tombouctou », dans laquelle Aḥmad Lobbo est qualifié « d'*imām* des musulmans et de commandeur des croyants » et où « la présentation qu'il fait des événements mobilise le discours juridique [habituel aux *zawāyā* sahariennes]<sup>40</sup> ». Selon Ismail Warscheid, cet exemple, tout comme une lettre écrite par Aḥmad Lobbo en 1845 à un juriste de Tichitt, est une illustration du fait que :
- [...] le discours réformateur des mouvements de djihad d'Afrique de l'Ouest était en résonance avec les débats juridiques des érudits *zawāyā* concernant les groupes

guerriers des Ḥassān, tout en s'inscrivant dans une tradition plus vaste de raisonnement jurisprudentiel portant sur la question de la légitimité en Afrique de l'Ouest<sup>41</sup>.

- 51 On peut voir dans ces analyses la confirmation de l'extraordinaire permanence de certains discours et des sédimentations successives du langage et des attitudes.
- 52 Par ailleurs, dans sa thèse récente, Boubacar Sissoko<sup>42</sup> affirme, en s'appuyant sur des exemples concrets rapportés par les sources arabes, que les Kounta ont pleinement appuyé Ḥamdallāhi, et insiste sur le rôle de médiateur mené par ces derniers dans les conflits avec les Touaregs, en plein accord avec les autorités de Hamdullahi<sup>43</sup>. L'image retenue par l'histoire d'une mésentente permanente entre les Kounta et Hamdallaye est selon lui une invention de la tradition orale qui a extrapolé à tout le XIX<sup>e</sup> siècle une mésentente qui ne commence que vers 1850, avec Aḥmad al-Bakkāy al-Kuntī, successeur d'al-Muḥṭār al-Ṣaḡīr.
- 53 Peut-être le moyen de concilier ces approches contradictoires est de souligner que les prises de position des Kounta sont en fait influencées par deux considérations de natures bien différentes. L'une est explicite et manifeste : il s'agit de leurs références théoriques procédant de la tradition jurisprudentielle islamique à laquelle ils se rattachent. L'autre est implicite : il s'agit de leur souci de défendre leurs intérêts économiques (en particulier dans le commerce du sel et du tabac) et géopolitiques (leur place prépondérante à Tombouctou dont ils auraient souhaité le maintien de l'autonomie, leur magistère spirituel qui fait d'eux des hommes d'influence à l'échelle islamique ouest-africaine entière<sup>44</sup>). Ainsi peut-on rappeler leur rôle dans la révolte de Tombouctou contre le Māsina en 1821 et le lourd contentieux né de l'opposition de Aḥmad Lobbo à la consommation du tabac qu'il jugeait illicite, dont le commerce était une des sources de la richesse des Kounta. À tel point que certains éléments du discours et des actes de soumission des Kounta peuvent être interprétés, nous semble-t-il, comme une attitude purement tactique destinée à préserver leurs intérêts menacés.
- 54 Le même recul dans l'analyse est nécessaire à la lecture de la longue lettre qu'envoie Aḥmad al-Bakkāy al-Kuntī à Aḥmad b. Aḥmad à propos de la venue d'Heinrich Barth. Il écrit que seuls les Kounta sont habilités à diriger des djihads dans la région, en leur qualité de Qurayṣ, disqualifiant par là même la légitimité des dirigeants du Māsina à jouer un tel rôle : on comprend beaucoup mieux cette position si l'on sait qu'en réclamant l'arrestation de Barth, Aḥmad b. Aḥmad allait à l'encontre du grand dessein d'Aḥmad al-Bakkāy al-Kuntī. Ce dernier voulait en effet mettre à profit la venue de Barth, mandaté par la Grande-Bretagne, pour se rapprocher de ce pays afin de contrecarrer l'avancée de la France dans le Sahara et au Sénégal, en cours pendant les années 1860<sup>45</sup>.
- 55 Ajoutons que l'hypothèse de réticences initiales des Kounta par rapport à la révolution islamique du Māsina semble confirmée par un texte, malheureusement sans date, repéré à l'Institut des hautes études et des recherches islamiques Ahmed-Baba (IHERIAB) de Tombouctou par Ismail Traoré. Ce document paraît s'inscrire dans une correspondance entre Aḥmad Lobbo et les lettrés de Tombouctou, dont les composantes sont perdues. Il s'agit d'une :

[...] lettre envoyée par des anonymes sous le nom mystérieux de *al-iḥwān* (les frères). Ces derniers ont aussi omis le nom du destinataire, mais des indices nous amènent à penser que cette missive a été adressée [...] en particulier à Ṣayḥu Amadou, le père fondateur de la *Dīna*, dans la période qui a précédé la fondation de son jeune empire<sup>46</sup>.

- 56 Dans ce texte, les érudits de Tombouctou, « écartent la solution de la guerre sainte, car ils estiment que les musulmans sont minoritaires et faibles » et soulignent que « la guerre sainte n'est pas une obligation imposée à tous les musulmans »<sup>47</sup>, en les mettant très clairement en garde contre le déclenchement d'un djihad. Cette position irénique est certes commune à une partie de l'intelligentsia musulmane ouest-africaine. Mais nous pensons que dans le contexte tombouctien du moment, il est difficile de ne pas y voir l'inspiration des Kounta.
- 57 Quelle que soit la réponse que l'on donnera dans l'avenir à ce débat historiographique, il apparaît en tout cas ici que les éléments en jeu n'ont rien à voir avec la question confrérique. On peut en déduire que l'attribution du mouvement de révolution islamique initié par Aḥmad Lobbo à une influence qādirī venant des Kounta ou de Sokoto est une forme de légitimation postérieure. William Allan Brown, dont les enquêtes – également en compagnie d'Almamy Maliki Yattara – ont précédé les nôtres de quinze précieuses années, indique ainsi que « les descendants de Šayḥ Aḥmad insistent tout à fait fortement sur le fait que le Šayḥ ne reçut ni sa formation ni le *wird* qādirī des Fūdī ni des al-Bakkā'īyya [les Kounta]<sup>48</sup> ».
- 58 Ainsi, sans que des preuves formelles définitives puissent encore être avancées, un faisceau de présomptions convergentes permet de penser que le mouvement de Aḥmad Lobbo n'obéit pas à des motivations confrériques telles que celles qui s'observent de façon irréfutable dans celui d'al-Ḥāḡḡ 'Umar<sup>49</sup>. Cette absence d'imprégnation confrérique s'observe également dans la révolution islamique du Fouta-Djalon<sup>50</sup> et dans celles du Nord du Burkina Faso au XIX<sup>e</sup> siècle, comme le confirme un spécialiste de la région, Hamidou Diallo<sup>51</sup>.
- 59 Nous rejoignons ici les conclusions de Rudolph T. Ware III selon qui « avant le dix-neuvième siècle, la *ṭarīqa* en tant qu'entité constituée et organisation populaire n'existait pas en Sénégambie. On peut donc dire que les *Šūfī* étaient représentés plus par le *taṣawwuf*<sup>52</sup> que par la *ṭarīqa*<sup>53</sup> ». Précisons du reste que le terme *ṭarīqa* a été au départ utilisé dans le sens de méthode pour enseigner et suivre le *taṣawwuf*, et non dans son acception de voie et pratique collective institutionnalisée.
- 60 4) En ce qui concerne l'évolution de la question confrérique dans la *Dīna* au cours de son histoire postérieure, nous faisons nôtres les conclusions suivantes, énoncées par Hiénin Ali Diakité :
- Le mouvement de Sékou Amadou n'était pas un mouvement politico-confrérique. C'était un mouvement réformiste dans lequel tout le monde était invité à prendre part et s'investir pour le renouveau de la religion musulmane, quelle que soit l'affinité confrérique et ethnique de la personne<sup>54</sup>.

## Un ancien soufisme sans confrérie ?

- 61 Est-ce à dire que le soufisme serait totalement absent lors des débuts de la *Dīna* ? Le recours aux sources locales permet de répondre à cette question.

## L'enseignement d'un ancien maître soufi, Alfa Amadou de Tambéni (Mali)

- 62 Nous donnerons d'abord la parole à Almamy Maliki Yattara, l'un des dépositaires les plus fiables de la tradition du Māsina. Originaire de la région reculée du Guimballa où il fit ses études arabes et islamiques, il ne fut que tardivement en contact avec le monde extérieur. Nous jugeons donc particulièrement utile de confronter sa position sur le soufisme à Ḥamdallāhi avec celle d'Amadou Hampâté Bâ. Ce dernier en effet était imprégné de la mystique tiġāni, qu'il célèbre dans son *Vie et enseignement de Thierno Bokar*<sup>55</sup>. En revanche, dans ses mémoires, qu'il m'a transmises au cours des années 1980-1990, et en parfaite connaissance des positions d'Amadou Hampâté Bâ, Almamy Maliki Yattara se fait l'écho du soufisme de son maître Alfa Amadou, mort à un âge avancé en 1955. Ce dernier, avant de s'installer au Guimballa, est allé à Sokoto dans sa jeunesse. Mais il semble l'héritier d'une forme de soufisme très anciennement présente dans la Boucle du Niger.
- 63 Alfa Amadou est présenté comme un faiseur de miracles, grâce à la *baraka* que son caractère de *wali*<sup>56</sup> fait rejaillir sur lui, mais aussi grâce à ses *nasi*<sup>57</sup> et à ses connaissances ésotériques. C'est un soufi maîtrisant son *nafs*<sup>58</sup>, tolérant envers tous, bon envers les animaux autant qu'avec les humains, dont l'enseignement ne présente pas de référence confrérique explicite.
- 64 Almamy Maliki Yattara, qui souligne sa filiation spirituelle par rapport à son maître, définit ainsi sa position personnelle : lui-même a reçu la Qādiriyya comme la Tiġāniyya mais, dit-il,
- en fin de compte, je me suis rendu compte que ces confréries étaient utiles pour les hommes qui ne sont pas instruits : ce sont des chemins que les gens sans instruction religieuse doivent prendre, et qui peuvent leur être utiles. Mais pour celui qui est déjà instruit, il ne doit pas essayer d'embrouiller ses affaires avec ces confréries, pour dire qu'il est comme ci, qu'il est comme ça<sup>59</sup>.
- 65 Ce modèle, proposé par un lettré malien à la fin du xx<sup>e</sup> siècle, paraît en totale adéquation avec le modèle caractérisé pour le xii<sup>e</sup> siècle par R. G. Jenkins : « Il est certain qu'à l'époque d'Abū Madyan (m. 1198), la *ṭarīqa qādirī* était plus une méthode de direction spirituelle des individus qu'un système constitué de rites<sup>60</sup>. »
- 66 Il est vrai que ces remarques d'Almamy Maliki Yattara doivent être elles aussi mises en perspective. Elles ont été formulées très tardivement, et dans une double réaction de distanciation envers la Tiġāniyya et envers les thèses d'Amadou Hampâté Bâ : Almamy Maliki Yattara pensait être le porte-parole de la tradition māsinanké authentique et ne cachait pas sa vive hostilité face à al-Ḥāġġ 'Umar. Bien qu'ayant collaboré un temps avec Amadou Hampâté Bâ, il entretint par la suite avec lui des rapports compliqués et fait, à l'évidence de façon consciente, un parallèle entre les conceptions en matière de soufisme de son maître Alfa Amadou et celles de Thierno Bokar, maître d'Amadou Hampâté Bâ.

### L'apport du *Fatḥ al-ṣamad*

- 67 Si l'on peut craindre dans des témoignages tardifs les altérations de la mémoire, il est plus difficile de suspecter les témoignages contemporains des événements analysés. Remontons donc maintenant dans le temps, en nous mettant à l'écoute du *Fatḥ al-ṣamad*

*fī dīkr šay' min aḥlāq šayḥinā Aḥmad*<sup>61</sup> (« L'inspiration de l'Éternel dans la mention de quelques aspects de la conduite exemplaire de notre cheikh Aḥmad »), texte rédigé en l'honneur de Aḥmad Lobbo, fondateur en 1818 de la *Dīna* du Māsina, peu après la mort de ce dernier en 1845. Son auteur, Muḥammad b. 'Alī Pereejo, originaire d'une famille native de Wouro Néma, était le fils d'un chef vivant dans la région du Kounari, au cœur du Māsina, qui s'était rallié en 1818 à Aḥmad Lobbo. Alī Pereejo était devenu un des proches de ce dernier<sup>62</sup>, mais il était également lié aux Kounta. Il paraît donc illusoire de chercher à séparer dans ce texte des éléments spécifiques de la vision des Kounta et d'autres plus spécifiques de celle du Māsina, et on peut le considérer comme représentatif de la tradition religieuse de l'ensemble de la Boucle du Niger.

- 68 Le texte comporte une biographie d'une vingtaine de pages et une dizaine de brefs poèmes composés par plusieurs lettrés en l'honneur du défunt. Il présente Aḥmad Lobbo comme un *walī* et l'aligne sur un modèle de sainteté saharien dont il partage de nombreux traits, en dehors de toute référence confrérique qādirī. Cette hagiographie commence par un faisceau de citations d'auteurs soufis illustrant la recommandation formulée à son début : « Ne vous privez pas de vous pénétrer des vies exemplaires de vos prédécesseurs vertueux...<sup>63</sup> » Elle insiste sur les vertus d'Aḥmad Lobbo, son *zuhd*<sup>64</sup>, sa *baraka*, ses miracles, et gomme de nombreux éléments relatifs à ses combats et à son exercice du pouvoir. Elle s'appuie cependant sur un fonds d'anecdotes relatives à la vie du défunt.
- 69 L'auteur évoque au début du texte des autorités spirituelles liées à un soufisme non confrérique ou d'influence šādīlī. Il cite ainsi :
- 70 - De grands soufis de l'Islam classique comme Bišr al-Khāfī<sup>65</sup>, al-Ġunayd<sup>66</sup>, al-Ġazzālī<sup>67</sup>.
- 71 - Des *walī* d'al-Andalūs vivant avant la prise de Grenade de 1492, comme Abū Madyan<sup>68</sup> (m. 1126), et des Maghrébīns comme al-Sanūsī<sup>69</sup> (m. vers 1485).
- 72 - Des *walī* se rattachant à la confrérie šādīlī, comme Abū-l-'Abbās al-Mursī<sup>70</sup> et Aḥmad b. 'Abd Allāh al-Ġazā'irī al-Zawāwī<sup>71</sup>.
- 73 Par ailleurs on perçoit l'ombre portée d'Ibn al-'Arabī : il n'est pas directement cité mais le texte évoque Ibn al-'Arīf Musā (1088-1141) dont le *Maḥāsīn al-maḡālis* était fort prisé par d'Ibn al-'Arabī, et al-Ša'rānī, continuateur de ce dernier.
- 74 On peut faire un rapprochement significatif entre ces auteurs et ceux dont les œuvres sont présentes dans la bibliothèque de Šayḥ Sidiyya al-Kabīr, élève d'al-Muḥtār al-Kuntī, décrite par Charles C. Stewart<sup>72</sup>, ainsi que dans ses écrits : Charles C. Stewart mentionne en particulier le *Iḥyā'* et le *Bidāyat al-hidāya* de al-Ġazzālī, le *al-'aqīdat al-kubra* de al-Sanūsī<sup>73</sup> (m. 1490) et des ouvrages relevant du soufisme de al-Suyūṭī (1445-1505). Il signale que parmi les ouvrages achetés par Šayḥ Sidiyya al-Kabīr lors de son voyage au Maroc figure en bonne place *al-Futūhat al-Makkiya* d'Ibn al-'Arabī (1165-1240).

## Un soufisme très ancien et d'imprégnation šādīlī ?

- 75 Les deux documents cités ci-dessus aident à faire la différence entre le vécu des contemporains de la *Dīna* et les reconstructions postérieures. On y retrouve la trace d'un soufisme sans confrérie, ou se rattachant à une mouvance šādīlī peu structurée, très anciennement présente dans la Boucle du Niger, comme l'a en particulier montré Constant Hamès, qui souligne à quel point « toutes les structures confrériques qui se

sont développées ultérieurement au Sahara et en Afrique occidentales ont poussé sur le terreau idéologique et rituel du courant *šādīlī* qui était devenu synonyme de courant *šūfī*<sup>74</sup> ».

- 76 Ainsi, Aḥmad Bābā de Tombouctou<sup>75</sup>, contemporain de la conquête marocaine et connu essentiellement à travers ses ouvrages de *fiqh*, évoque également des références soufies. Dans le *Nayl al-ibtihāḡ bi-taṭrīz al-dībāḡ*<sup>76</sup>, qui a manifestement influencé l'auteur du *Faṭḥ-al-šamād*, il présente de nombreux auteurs soufis andalous et maghrébins. Cette filiation entre la culture tombouctienne et l'héritage de l'islam andalou-maghrébin a été en particulier soulignée par Ismaël Diadié Haïdara<sup>77</sup>. Et il est frappant de voir à quel point ces auteurs sont souvent précisément ceux que mentionnent les sources ouest-africaines postérieures, en particulier celles produites dans les nouveaux territoires administrés par des dirigeants musulmans au XIX<sup>e</sup> siècle, comme le Māsina.
- 77 Par ailleurs, Rahal Boubrik souligne que l'influence *šādīlī* a longtemps été sous estimée parce que cette confrérie passait pour « la *ṭarīqa* des savants<sup>78</sup> », s'adressant à un petit nombre d'initiés, et qu'elle a été au XIX<sup>e</sup> siècle supplantée par d'autres confréries, plus structurées et à plus large audience.
- 78 Parallèlement à l'importance ancienne de la mouvance *šādīlī* ainsi décrite, on perçoit une influence diffuse d'Ibn al-'Arabī, attestée dans le *Faṭḥ-al-šamād*. On sait aujourd'hui, comme l'ont montré les travaux de Hiénin Ali Diakitè, qu'elle est également très présente chez les Kounta<sup>79</sup>. Elle ne se limite donc pas à la Tiḡāniyya, où elle a été soulignée de plus longue date.
- 79 L'existence d'une imprégnation soufie antérieure à l'influence confrérique est également attestée dans d'autres États islamiques d'Afrique de l'Ouest. Au Fouta-Djalou, aucun des auteurs classiques du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle n'aborde les questions confrériques ni ne se définit par une quelconque appartenance confrérique. Ils indiquent en général au début de leurs ouvrages leur origine géographique, le nom de leur « clan » et se réfèrent à leur rattachement au mālikisme et à l'aš'arisme.
- 80 En revanche, l'existence de pratiques soufies y est attestée dans des textes arabes anciens comme dans les sources orales. Ainsi, dans un document écrit vers 1800 et faisant l'éloge d'un cheikh mort vingt-six ans auparavant en combattant l'envahisseur Condé Bourama, il est écrit que « noble šayḥ généreux ne dormait pas pendant les nuits, il les consacrait successivement à des invocations [*dīkr*]<sup>80</sup> ». Et à la fin du poème, il est rappelé que « sa langue ne cessait d'invoquer le nom de Dieu<sup>81</sup> ».
- 81 Tout se passe donc comme si le phénomène confrérique ne s'était vraiment généralisé que dans la deuxième moitié et surtout à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. On comprend mieux dans ces conditions que les auteurs de l'époque coloniale aient projeté sur les périodes anciennes le modèle qu'ils observaient chacun dans leur aire d'influence : les Français en Afrique Occidentale avec la Tiḡāniyya et les Britanniques dans le Nord-Nigeria avec la Qādiriyya. Ce modèle a pu leur être suggéré par leurs informateurs musulmans qui deviennent beaucoup plus sensibles aux questions confrériques dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. La preuve en est que les auteurs locaux de textes en arabe mentionnent désormais également leur appartenance confrérique.
- 82 En réalité, le mouvement conduisant à la création de la *Dīna* du Māsina paraît avoir été influencé par un modèle impliquant une volonté d'islamisation en profondeur de la société, activé dans une bonne partie de l'Afrique de l'Ouest autour de 1500, où il ne se contentait plus de l'islam de cour des grands empires ni du quiétisme de l'islam des



commerçants *jula*. Il correspond à la résurgence de modèles très anciens, en particulier celui présent dans les conseils apportés par al-Maḡīlī à Askīyā Muḥammad<sup>82</sup>. Il est du reste remarquable qu'al-Maḡīlī ait inspiré d'autres tentatives de rénovation de l'islam à l'œuvre autour de 1500 au Bornou et à Kano où il a conseillé le roi Rumfa<sup>83</sup>. Ces précédents peuvent expliquer certaines convergences de vue entre Ḥamdallāhi et Sokoto au XIX<sup>e</sup> siècle, aussi compliquées qu'aient été leurs relations politiques<sup>84</sup>.

83 Cette idée d'une inspiration juridique du mouvement et de l'ancienneté de ses références, remontant en particulier aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles, est peu à peu intégrée dans les ouvrages des auteurs récents. Ainsi, Ghislaine Lydon écrit à propos de Aḥmad Lobbo que « Son État était fondé sur une vision austère de l'islam inspirée par le règne d'Askīyā Muḥammad sur les Songhay au XV<sup>e</sup> siècle. Il eut une relation tangentielle avec la famille prestigieuse des Kounta de Ṣayḥ Sīdī al-Muḥṭār, représentant de l'ordre soufi qādirī<sup>85</sup> ». On a vu plus haut, avec Ismail Warscheid, comment la légitimation du djihad s'appuie sur un raisonnement d'ordre juridique. Et on ne peut manquer d'être impressionné par la rémanence dans les mouvements des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles de modèles anciens, réadaptés au cours des temps avec des variantes locales, depuis le djihad des Almoravides. Il faut seulement souligner les spécificités propres à chaque djihad, et en particulier les différences entre ceux de l'est et ceux de l'ouest, où la référence à al-Maḡīlī paraît absente.

84 C'est ici le lieu d'insister sur l'importance de l'hypothèse de Levtzion considérant la révolution islamique du Fouta-Djalon comme une réactivation tardive de la « guerre des marabouts mauritanienne<sup>86</sup> » : il a ainsi montré que certains transfuges vaincus lors de cette guerre au Sénégal et en Mauritanie (il s'agit du djihad malheureux mené par Nāṣir al-Dīn en 1673-1677, mené à la fois contre les Africains participant à la traite négrière et dans un esprit de rénovation de l'islam) se sont réfugiés au Fouta-Djalon, apportant avec eux leur esprit militant. Selon lui :

la subjugation (*sic*) de ce *ḡihād* était peut-être la raison de la migration des musulmans militants parmi les ТороББés vers le Boundou, ce qui eut pour résultat l'établissement du premier État de tendance islamique des Peuls par Mālik Si. L'apparition de l'islam militant du Fouta-Djalon s'explique mieux dans le contexte des relations entre les trois Fouta (Toro, Boundou et Djalon) qu'en tant que phénomène isolé ayant eu son départ dans le lointain Māsina qui n'était alors que très peu islamisé.<sup>87</sup>

## Une double attirance pour le *fiqh* et pour le *taṣawwuf*

85 L'hypothèse d'une inspiration essentiellement juridique d'Aḥmad Lobbo est confirmée par la lecture de son ouvrage, le *Kitāb al-iḏṭirār ilā-llāḥ fi iḥmād ba'da mā tawaqqada min al-bida' wa iḥyā' ba'da mā indarasa min al-sunan*, « Sur la Nécessité de recourir à Dieu pour abroger quelques innovations et revivifier certaines Traditions »<sup>88</sup>. Ce document, une des rares œuvres connues de son auteur, émir du Māsina, révèle des préoccupations essentiellement juridiques et rituelles : modalités de l'appel à la prière, type de vêtement que doit porter le musulman, interdiction faite aux femmes d'entrer dans la mosquée, nécessaire modestie de l'architecture des mosquées, idée qu'il ne peut y avoir qu'une mosquée du vendredi dans chaque cité.

86 Aḥmad Lobbo fait une seule allusion à al-Muḥṭār al-Kuntī, dans une référence située en conclusion de son ouvrage, qui semble dictée par un double souci de courtoisie diplomatique et de reconnaissance du grand savoir de ce dernier.

- 87 Les auteurs évoqués par Aḥmad Lobbo comme autorités sont des juristes mālikites et des auteurs de hadiths cités en liaison avec leurs implications juridiques. Il fait en particulier de nombreux emprunts au *Madḥal al-šar'* d'Ibn al-Ḥāǧǧ<sup>89</sup>. La référence est d'autant plus intéressante que cet auteur du XIV<sup>e</sup> siècle est un juriste mālikite dont l'approche du droit est influencée par le soufisme d'al-Ġazzalī.
- 88 Cette double attirance pour le *fiqh* et pour le *taṣawwuf* correspond au modèle défini par Charles C. Stewart, dans lequel il voit une caractéristique de base de l'Islam en Afrique de l'Ouest : il écrit que, « avant le XX<sup>e</sup> siècle, la distinction entre juriste et mystique n'est pas importante en Afrique de l'Ouest<sup>90</sup> » et propose comme grille de lecture pour l'étude des djihads en Afrique de l'Ouest après Shurr Bubba « la prémisse que, en Afrique de l'Ouest, la compétence juridique allait de pair avec l'approche mystique<sup>91</sup> ».
- 89 L'historienne malienne Bintou Sanankoua – dont le père, le D<sup>r</sup> Sanankoua, était un ami proche d'Amadou Hampâté Bâ – confirme l'influence du modèle inauguré par al-Maǧīlī. Elle écrit certes que Sékou Amadou « était d'obédience qādiriyya parce que né de parents de cette obédience, comme la grande majorité des musulmans de la région<sup>92</sup> », reprenant d'abord ainsi le modèle historiographique d'un alignement de Ḥamdallāhi sur la Qādiriyya des Kounta<sup>93</sup>, mais pour ensuite le nuancer fortement. En effet, elle précise un peu plus loin que, « en fait, c'est à Askia Muhammad et à Al-Maǧīlī que les hommes de la Dīna se réfèrent comme autorités politiques et religieuses<sup>94</sup> ». Et elle confirme le caractère crucial de cette référence en évoquant l'interpolation des premières lignes du *Tārīḥ al-fattāš* et la prophétie attribuée à al-Suyūṭī concernant la venue de Aḥmad, douzième calife du Takrūr après Askīyā Muḥammad, le onzième<sup>95</sup>. Elle ajoute que :
- La volonté des hommes de la Dīna de se rattacher à Askia Muhammad se révèle également dans les réponses que Amadu Séku a données à Al-Bekkey pour justifier le maintien des populations serviles, la participation des esclaves aux guerres et la part de butin qui leur est faite<sup>96</sup>.  
Mais c'est Al-Maǧīlī qui apparaît comme la plus grande autorité religieuse, celle qui a le plus influencé les promoteurs de la Dīna. C'est en s'inspirant de lui que les hommes de la Dīna ont poussé aussi loin l'étatisation de leur économie et leur censure de la vie quotidienne<sup>97</sup>.
- 90 William Allan Brown suggère la même idée, en ajoutant que les prédictions relatives aux événements devant survenir durant le XIII<sup>e</sup> siècle de l'islam (1785/1881) ont pu également jouer leur rôle : « Les lettrés officiels étaient tributaires d'un modèle hérité du califat de Gao et de son histoire, avec l'image de l'Askīyā al-ḥāǧǧ Muḥammad le Grand et de ses conseillers lettrés en islam<sup>98</sup>. » Ainsi le recours au passé et aux précédents est aussi bien une source d'inspiration qu'un instrument de légitimation de Aḥmad Lobbo et de son entourage.
- 91 Cette idée prend un sens nouveau au regard des travaux récents de Mauro Nobili<sup>99</sup> montrant comment Nūḥ b. al-Ṭāhir (m. 1857-1858), qui fut un des principaux conseillers d'Aḥmad Lobbo, a mis au service de cette entreprise de légitimation la rédaction qu'il a effectuée au XIX<sup>e</sup> siècle du *Tārīḥ al-fattāš*, qu'il a officiellement attribué à l'érudit Maḥmūd Ka'ti (m. 1593). Cette manipulation lui permettait en particulier de rapporter les prétendues prédictions faites par le grand savant égyptien Ġalāl al-Dīn al-Suyūṭī – mais aussi par 'Abd al-Karīm al-Maǧīlī (m. 1503-1504), par un certain šarīf de La Mecque nommé al-'Abbās et par Šamharūš, le chef des *ǧinn*-s. Le *Tārīḥ al-fattāš* rapporte en effet que lors de son passage au Caire effectué à l'occasion de son pèlerinage, l'empereur songhay, l'Askīyā al-ḥāǧǧ Muḥammad (m. 1538), se vit prédire

par al-Suyūṭī l'avènement de la *Dīna* du Māsina, qui serait dirigée par un certain Aḥmad, aisément identifiable comme étant précisément Aḥmad Lobbo.

- 92 Et sans doute n'a-t-on là que l'exemple le plus spectaculaire de toute une série de reconstructions historiques dont le point commun est de légitimer des mouvements de révolution islamique du XIX<sup>e</sup> siècle en s'appuyant sur des personnalités et des situations emblématiques vieilles de plusieurs siècles. On rejoint ainsi le point de vue énoncé par John Ralph Willis dans son article « *Jihād fī Sabīl Allāh* » :

Les attitudes face aux problèmes de l'islam au XIX<sup>e</sup> siècle furent décidément revivalistes. Alors que les réformistes du Moyen-Orient, à la même période, tentaient de répondre au défi posé par l'Occident en reformulant les principes de base de l'islam à la lumière de la situation contemporaine, les revivalistes d'Afrique de l'Ouest tentaient un retour aux mêmes principes de base – mais il ne s'agissait pas pour eux d'accommoder ou d'ajuster, mais plutôt de redécouvrir et de faire revivre, non tant pour faire face au défi posé par l'Occident que pour se confronter aux avancées du syncrétisme et du polythéisme<sup>100</sup>.

- 93 On peut faire également un rapprochement avec les circonstances de la création du Fouta-Djalon et l'évolution de cet État. Certes, aucun des auteurs classiques du XIX<sup>e</sup> siècle n'y fait de référence à al-Maḡīlī ni à l'empereur songhay Askīyā Muḥammad. Cela confirmerait l'hypothèse d'une relative indépendance des mouvements de révolution islamique les uns par rapport aux autres. Mais, dans leurs écrits, les grands auteurs du début du XIX<sup>e</sup> siècle apparaissent préoccupés avant tout de considérations d'ordre juridique : Cerno Sa'du Dalen réfléchit sur les liens entre pouvoir et religion et tente de définir le pouvoir juste (dans son ouvrage *Conseils au Pasteurs, Naṣīḥat al-ru'āt*<sup>101</sup>) ; Cerno Samba Mombeiaa s'emploie à vulgariser en peul les grands principes du *fiqh* (dans son ouvrage *Le Filon du bonheur éternel, Oggirde Malal*<sup>102</sup>) ; tous les auteurs de cette période s'appuient sur les grands docteurs de l'islam dont ils cherchent à utiliser les enseignements en fonction des besoins locaux.

- 94 Mais, on l'a vu, ces références juridiques sont associées à de nombreuses références soufies présentes dans les textes, qui attestent que les premiers combattants, au début de l'état islamique, étaient en même temps des soufis. La tradition orale comme la littérature en arabe ou en peul multiplient les allusions aux *Ḥalwa* (retraites spirituelles) pratiquées par les fondateurs de la confédération, comme par leurs successeurs lors de leurs expéditions guerrières<sup>103</sup>.

- 95 Le soufisme paraît donc avoir joué un rôle très ancien au Fouta-Djalon, comme pratique religieuse personnelle mais aussi, on le voit ici, dans sa dimension « utilitaire », en liaison avec les pratiques ésotériques destinées à infléchir le cours des choses, mais sans s'accompagner de références confrériques. Il y a cependant deux exceptions :

- 96 - La Qādiriyya est présente et affirmée dans les milieux jakanke de Touba – fondée, il est vrai, au début du XIX<sup>e</sup> siècle par un prédicateur venu du Māsina Karamokoba, initié à la Qādiriyya lors de son séjour dans la Boucle du Niger par Nūh b. al-Ṭāhir al-Fulānī, qui l'avait reçue lui-même du ṣayḥ Muḥṭār al-Kuntī<sup>104</sup>. Cet exemple est doublement intéressant : d'un côté, les Jakanke sont connus pour leur attachement à la Qādiriyya et leur refus du djihad guerrier ; de l'autre, on y observe l'existence dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle d'un prosélytisme qādiri chez une grande personnalité qui joua par la suite un rôle important dans la *Dīna* du Māsina.

- 97 - Par ailleurs, la Ṣāḍiliyya, peut-être présente auparavant de façon informelle au Fouta-Djalon<sup>105</sup>, y prend de l'importance dans certains foyers de culture sous l'influence de

Cerno Ṣūfī Kansa Gawol (connu également sous le nom de 'Alī al-Ṣūfī), qui l'avait ramenée de Fez au tournant des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles.

## Des évolutions autocentrées ou influencées de l'extérieur ?

- 98 La mise en évidence du rattachement à des précédents très anciens des mouvements de rénovation islamique ouest-africains des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles conduit à envisager avec circonspection l'hypothèse d'une influence sur ces derniers du néo-soufisme – défini comme une nouvelle forme plus collective et militante du soufisme confrérique –, qui aurait joué un rôle déterminant dans les processus de transformation de l'islam qui s'observent aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles à l'échelle mondiale. Mais au-delà de la problématique liée au débat sur la validité du concept, on peut poser un questionnement d'ordre plus général sur les répercussions en Afrique de l'Ouest des évolutions alors en œuvre dans le reste du monde musulman, aujourd'hui bien documentées, et dont les lignes de force peuvent être ainsi résumées, en reprenant des termes formulés par Catherine Mayeur-Jaouen :

Quelle vienne de l'hypothèse, d'origine coloniale du néo soufisme, ou de celle, inscrite dans la *world history*, de l'*Aufklärung* islamique, l'idée d'un renouveau islamique aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles s'est définitivement installée dans l'historiographie. Elle est associée à un autre débat sur l'existence d'un humanisme musulman<sup>106</sup>.

- 99 Le rapide inventaire qui suit a pour seule ambition d'apporter quelques éléments d'information issus des sources africaines locales, sans chercher à prendre part à un débat complexe et aujourd'hui alimenté par une vaste littérature issue de recherches concernant l'ensemble du monde musulman.

### La nouvelle structuration des confréries

- 100 On peut s'attacher en premier lieu à un des marqueurs les moins contestés du renouvellement souligné pour le XIX<sup>e</sup> siècle par les chercheurs – en particulier les tenants de l'hypothèse néo-soufiste –, à savoir la « création d'organisations de masse hiérarchiquement structurées sous l'autorité du fondateur et de sa famille<sup>107</sup> », dans le cadre de confréries.
- 101 Or, au Māsina, on l'a vu, le mouvement de rénovation islamique ne procède pas de l'influence de réseaux confrériques et se traduit essentiellement par la construction d'un État musulman. Quant au soufisme véhiculé dans la région par les Kounta, il semble bien éloigné du néo-soufisme : les Kounta étaient affiliés à la Qādiriyya, confrérie multiséculaire dont ils n'ont pas changé le mode d'organisation. Ils ont certes développé un réseau d'influence dans une grande partie de l'Afrique de l'Ouest, mais sans volonté d'atteindre les masses ni d'exercer un quelconque militantisme. On pourrait les rapprocher des Jakanke, eux aussi souvent d'obédience qādiri et initiateurs de la tradition suwarienne définie par Ivor Wilks<sup>108</sup>. Les deux traditions correspondent à la « stratégie ésotérique » présente selon Sean Hanretta chez certains « professionnels de l'islam » (*Professional Muslims*), par opposition à la stratégie « exhortative » (*hortatory*) choisie par leurs homologues<sup>109</sup>.

- 102 Il en est sans doute tout autrement en ce qui concerne la Tiḡāniyya. Mais elle ne devient influente à Ḥamdallāhi qu'à partir des années 1850. Une stricte périodisation est donc ici nécessaire, comme le suggère Knut S. Vikör : « S'il fallait établir une coupure dans l'histoire du soufisme en Afrique de l'Ouest, ce serait entre la période qui a précédé Al-Ḥāḡḡ 'Umar et celle qui l'a suivi<sup>110</sup>. »
- 103 La situation apparaît plus complexe pour Sokoto.
- 104 Louis Brenner souligne d'un côté que « le soufisme de ṢayḤ 'Uṭmān était avant tout personnel et dévotionnel, et seulement à la marge social et organisationnel<sup>111</sup> ». Knut S. Vikör va dans le même sens et précise que « la Qādiriyya, quoi qu'étant [...] en connexion avec le (phénomène) du djihad [...] n'existait pas en tant que groupe constitué à Sokoto dans ses premières années. C'est seulement après l'émergence d'une tradition rivale et organisée – celle de l'ordre de la Tiḡāniyya – que la Qādiriyya commença à se développer dans cette région en un ordre structuré<sup>112</sup> ».
- 105 Mais par ailleurs, Louis Brenner distingue chez ṢayḤ 'Uṭmān deux types de filiation :
- 106 - Celles liées à un soufisme en continuité avec les formes qu'il revêtait de longue date dans la région. Il présente ainsi « les *salasil* du ṢayḤ Sufi<sup>113</sup> », qui a « dévotement assemblé les *salasil* de plusieurs *turuq*<sup>114</sup> », dont la Qādiriyya.
- 107 - Les filiations perceptibles dans son « cursus d'études générales (*asanid*) » qui permettent « de rattacher ṢayḤ 'Uṭmān, à travers deux de ses enseignants (Ġibrīl et al-Ḥāḡḡ Muḥammad b. Raḡ) au réseau de spécialistes moyen-orientaux du *ḥadīṭ* identifié par John Voll comme ayant joué un rôle déterminant dans le renouveau islamique de l'époque<sup>115</sup> ». En effet, le *ṣayḤ* étudia la science du *ḥadīṭ* auprès de son oncle, al-Ḥāḡḡ Muḥammad b. Raḡ, qui avait lui-même étudié auprès de Abūl-Ḥassan al-Sindī au Moyen-Orient. Louis Brenner ajoute que « dans un article récent, Umar al-Nagar a démontré que Ġibrīl b. 'Umar avait reçu un certain nombre d'*iḡāza*-s de Muḥammad Murtaḏā al-Zabīdī, autre figure clé du réseau exploré par Voll<sup>116</sup> ».
- 108 Il insiste sur la présence chez 'Uṭmān b. Fūdī d'une alliance étroite entre études des *ḥadīṭ*s et soufisme, qui selon lui « suggère puissamment que, au moins en Afrique, le fer de lance du changement en matière islamique résidait dans une alliance entre les études du *ḥadīṭ* et le soufisme<sup>117</sup> ».

## Permanence ou renouvellements ?

- 109 On a vu également combien sont fortement présents de longue date en Afrique de l'Ouest des thèmes fréquemment invoqués aujourd'hui dans la recherche sur les renouvellements de l'islam dans l'ensemble du monde musulman. Mais en l'état actuel de la recherche africaniste en la matière, il est difficile de faire la part de ce qui s'inscrit dans la longue durée et de ce qui pourrait être la trace d'évolutions récentes. La documentation aujourd'hui disponible permet seulement de confirmer le rôle éminent accordé de longue date à la médiation du Prophète dans le parcours mystique du croyant<sup>118</sup> et la place éminente Ibn al-'Arabī – au moins à travers ses continuateurs tardifs comme al-Ṣa'rānī (m. en 1565), ou « à travers la médiation d'auteurs *šādīlī* comme l'égyptien Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī (m. 1309) ou le Marocain Aḥmad Zarrūq (m. 1493)<sup>119</sup> » – dans l'horizon intellectuel des penseurs soufis de la Boucle du Niger.
- 110 Deux faits méritent sans doute d'être une fois de plus soulignés :

- 111 - La coexistence décelable dans les mouvements qui ont conduit à l'instauration des nouveaux états islamiques ouest-africains aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles d'une inspiration soufie et d'une inspiration liée au *fiqh*. La documentation encore parcellaire disponible laisse supposer, au-delà de ce schéma général, la présence d'inflexions et de différences significatives selon les lieux et les temps.
- 112 - Les renouvellements possibles liés à la diffusion de la Tiḡaniyya (par exemple en ce qui concerne la place d'Ibn al-'Arabī) ne concernent en tout état de cause qu'une période postérieure à la mise en place des grands états islamiques, et ne peuvent être perceptibles qu'à partir du djihad tardif d'al-Ḥāḡḡ 'Umar Tall, qui concerne essentiellement la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle.
- 113 Par ailleurs, on assiste un peu partout au développement d'une dévotion plus effusive au cours du XIX<sup>e</sup> siècle. Elle pourrait certes être considérée comme un marqueur d'une approche renouvelée du soufisme, mais on peut tout aussi légitimement l'attribuer à un plus grand besoin de religiosité, lié à l'approfondissement de l'islamisation qui atteint des couches plus larges de la population. Elle apparaît par exemple dans les poèmes mystiques en peul, comme ceux de Mouhammadou Abdoullâye Sou'âdou<sup>120</sup> (1820-1857). Une telle évolution se fait sentir également à Sokoto<sup>121</sup> et au Fouta-Djalou, où les séances de *jarore* (chants en l'honneur du Prophète, entonnés à la mosquée pendant toute la nuit du jeudi au vendredi), introduites par la Šāḍiliyya au début du XIX<sup>e</sup> siècle, furent reprises à la fin du même siècle par la Tiḡaniyya.

### Les implications du développement de la littérature 'aḡamī

- 114 Enfin, plusieurs auteurs insistent sur « l'usage croissant des langues locales dans la littérature religieuse, au dix-huitième et surtout au dix-neuvième siècle, dans de nombreuses aires géographiques du monde musulman<sup>122</sup> ». Cet aspect a été fortement souligné pour l'Afrique de l'Ouest par Nehemiah Levtzion, qui s'est fait ainsi l'écho d'un phénomène relevé à une échelle plus mondialisée par des auteurs comme John Voll. Cette diffusion, facilitée par la production d'une abondante poésie mystique<sup>123</sup>, aurait élargi la portée des innovations décrites dans les paragraphes précédents, aboutissant à la radicalisation de certaines approches<sup>124</sup>, la littérature 'aḡamī accompagnant « l'expansion de l'islam dans les campagnes<sup>125</sup> ». Elle aurait également contribué à la diffusion d'une piété populaire valorisant la personne du Prophète<sup>126</sup>.
- 115 Il semble qu'ici aussi, une approche régionale et chronologique soit nécessaire. Au Māsina, la tradition écrite 'aḡami reste très limitée. On observe par contre à Sokoto le développement d'une très abondante poésie religieuse en haoussa ou en peul, au service d'une politique d'islamisation de la société. Elle est le fait de nombreuses personnalités religieuses, notamment 'Uṭmān b. Fūdī et son frère 'Abd Allāh, ainsi que Nana Asma'u<sup>127</sup> (1793-1865), fille du fondateur du califat.
- 116 Au Fouta-Djalou, Tierno Samba Mombéyâ promeut également l'utilisation du peul dans la diffusion des écrits des grands auteurs de l'islam ancien. Selon lui, « à chacun, en effet, seule sa langue permet /de saisir ce que disent les Authentiques<sup>128</sup>. On a vu cependant que son œuvre majeure, *Oggirde malal, Le Filon du bonheur éternel*, avait pour but de mettre à la portée des non-arabisants (ou des arabisants partiels), sous forme versifiée, des éléments du droit musulman, empruntés essentiellement au Muḥtaṣar de

Khalīl ibn Ishāq. Mais une énorme masse de poésie religieuse a été produite par ses successeurs.

## Conclusion

- 117 Une partie des arguments développés ont déjà été avancés, en particulier par Nehemia Levtzion<sup>129</sup>. Nous pensons cependant qu'on peut aujourd'hui, grâce à une meilleure connaissance de la littérature arabe locale, souligner avec plus de force un certain nombre de points.

### Premier point

- 118 Les auteurs de l'époque coloniale – y compris des auteurs africains comme Amadou Hampâté Bâ – ont surévalué le facteur confrérique dans la naissance de plusieurs États musulmans, tels que le Māsina et le Fouta-Djalon, en les alignant sur d'autres modèles.
- 119 Ils ont projeté sur la période ancienne une évolution qu'ils observaient à leur époque et qu'ils privilégiaient d'autant plus que les colonisateurs voyaient dans leurs relations avec les confréries musulmanes un instrument privilégié d'ancrage local du pouvoir colonial. Ils l'ont fait d'autant plus volontiers que cette interprétation convenait également aux détenteurs africains des traditions historiques, à qui elle permettait de donner aux mouvements islamiques du siècle passé une identité forte et un prestige supplémentaire.
- 120 Par la suite, et malgré les observations des historiens postérieurs, qui soulignent le caractère récent de l'influence de confréries structurées dans cette zone de l'Afrique, quelque chose de cette vision a longtemps subsisté dans la littérature scientifique, où elle coexiste avec d'autres observations plus réalistes.

### Deuxième point

- 121 On peut donc caractériser la situation au Māsina selon trois aspects :
- 122 - L'importance d'une vision juridique et rigoriste, qui y semble particulièrement tributaire de l'héritage de réformateurs anciens comme al-Maḡīlī. Peut-être ce point aide-t-il à comprendre – outre des facteurs socio-économiques bien réels – l'origine des divergences fréquentes entre les Kounta et Ḥamdallāhi.
- 123 - L'existence de courants soufis anciens présents de façon multiséculaire dans la Boucle du Niger, dont la Qādiriyya des Kounta n'est qu'un des aspects parmi d'autres. Ils ont été progressivement relayés à Ḥamdallāhi par de nouveaux courants, principalement avec l'arrivée de lettrés qādirī d'horizons divers attirés par l'aura du nouvel État, mais postérieurement à sa création qui ne semble pas – en tout cas on n'en perçoit pas de preuve évidente – avoir été influencée par cette confrérie. Ce phénomène d'identification confrérique a été renforcé après les conflits liés à la conquête 'umarienne.
- 124 - Il est possible que l'héritage d'un modèle ancien de soufisme ainsi que le besoin croissant d'une religiosité plus émotionnelle lié à la plus large diffusion de l'islam au-delà du cercle des élites aient préparé la voie au *tout-confrérique* observable au

xx<sup>e</sup> siècle, le *ṣayḥ* prenant d'autant plus de place qu'il bénéficiait de l'effacement des pouvoirs anciens brisés par le colonisateur.

- 125 Cependant, les continuités observées sur de nombreux points avec le passé dans la culture islamique des États nés de ces révolutions montrent aussi à quel point la portée des innovations observables dans les approches islamiques doit être relativisée, et surtout périodisée.

### Troisième point

- 126 L'islam de cette époque, surtout dans les territoires les plus éloignés des foyers orientaux de l'islam, suit largement des trajectoires qui lui sont propres, avec des spécificités régionales fortes.
- 127 Il est possible que les évolutions du Māsina tiennent une partie de leur originalité de sa situation géographique : entre d'un côté les mouvements islamiques sénégalais anciens, ancrés principalement dans une tradition cristallisée par la guerre des marabouts mauritano-sénégalaise, et d'un autre côté les développements observés autour de l'instauration du califat de Sokoto au début du XIX<sup>e</sup> siècle, à la fois ancrés dans la tradition islamique ouest-africaine de l'époque des grands empires et plus ouverts sur les renouvellements à l'œuvre dans le monde musulman.

## BIBLIOGRAPHIE

EI2 : *Encyclopédie de l'Islam*, 2<sup>e</sup> éd., 12 tomes parus entre 1954 et 2009, Leyde-Paris, Brill-Maisonneuve & Larose.

ABITBOL, M., 1979, *Tombouctou et les Arma. De la conquête marocaine du Soudan nigérien en 1591 à l'hégémonie de l'Empire Peul du Macina en 1833*, Paris, Maisonneuve & Larose.

AL-NAGAR, 'U., 1984-1985, « The *Asānīd* of Shehu dan Fodio: How Far are They a Contribution to his Biography? », *Bulletin of Information, Fontes Historiæ Africanæ*, 9-10, p. 25-34.

BÂ, A. H., 1980, *Vie et enseignement de Tierno Bokar. Le Sage de Bandiagara*, Paris, Seuil, « Point ».

BÂ, A. H., DAGET, J., 1984 [1955], *L'Empire peul du Macina (1818-1953)*, Abidjan-Paris, Les Nouvelles Éditions africaines-Éditions de l'EHESS [Dakar, Institut français d'Afrique noire, « Études soudanaises », n° 3].

BABA AL-TINBUKTĪ, A., 1989, *Nayl al-ibtihāj bi-taṭrīz al-dībāğ*, Tripoli, Kulliyat al-Da'wat al-Islāmiyyat.

BATRAN, A. A.-A., 1971, *Sidi al-Muḥtār al-Kuntī and the Recrudescence of Islam in the Western Sahara and the Middle Niger c. 1750-1811*, thèse de doctorat, Université de Birmingham.

BOHAS, G., LÉLOUMA, A. M., SAGUER, A., SALVAING, B., SINNO, A., 2018, *Islam et bonne gouvernance au XIX<sup>e</sup> siècle dans les sources arabes du Fouta-Djalou*, textes de Tierno Sadou Dalen, Modi Tahirou Lelouma, Almami Ibrahim Sori Dara et Alfa Gassimou Labe, Paris, Geuthner.



- BOHAS, G., SAGUER, A., SALVAING, B. (dir.), 2011, *L'Inspiration de l'Éternel. Éloge de Shékou Amadou, fondateur de l'empire peul du Masina, par Muḥammad b. 'Alī Pereejo*, lexique technique élaboré par Djamel Eddine Kouloughli, Brinon-sur-Sauldre, Grandvaux.
- BOLY, H., 2013, *Le Soufisme au Mali du XIX<sup>e</sup> siècle à nos jours : religion, politique et société*, thèse de doctorat, Université de Strasbourg.
- BOUBRIK, R., 1999, *Saints et société en Islam. La confrérie ouest-saharienne Fādiliyya*, Paris, CNRS Éditions.
- BOYD, J., 1989, *The Caliph's Sister: Nana Asma'u, 1793-1865, Teacher, Poet and Islamic Leader*, Londres, Frank Cass.
- BRENNER, L., 1984, *West African Sufi: The Religious Heritage and Spiritual Search of Cerno Bokar Saalif Taal*, Londres, Hurst & Company.
- BRENNER, L., 1987, « Muslim Thought in Eighteenth Century West Africa: The Case of Shaykh Uthman b. Fudī », in N. LEVTZION et J. O. VOLL (dir.), *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, Syracuse, Syracuse University Press, p. 39-67.
- BROWN, W. A., 1969, *The Caliphate of Hamdullahi ca 1818-1864: A study in African history and tradition*, thèse de doctorat, Université du Wisconsin.
- COLLET, H., 2017, *Le Sultanat du Mali (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle). Historiographies d'un État soudanien, de l'Islam médiéval à aujourd'hui*, thèse de doctorat, Université Paris 1.
- DIAGAYÉTÉ, M., 2019, *Barth à Tombouctou. Lettre d'Aḥmad al-Bakkāy al-Kuntī à Aḥmad b. Aḥmad, émir du Māsina (1854)*, Paris, Geuthner-Académie des sciences d'outre-mer.
- DIAKITÉ, H. A., 2011, *Kitāb al-iḏtirār ilā-llāh fi iḥmād ba'ḍa mā tawaqqada min al-bida' wa iḥyā' ba'ḍa mā indarasa min al-sunan*, « Sur la Nécessité de recourir à Dieu pour abroger quelques innovations et revivifier certaines Traditions » de Sékou Amadou, mémoire de master 2, ENS de Lyon.
- DIAKITÉ, H. A., 2015, *Al-Mukhtār b. Yerkoy Talfi et le califat de Hamdallahi au XIX<sup>e</sup> siècle : édition critique et traduction de Tabkīt al-Bakkay. À propos d'une controverse inter-confrérique entre Al-Mukhtār b. Yerkoy Talfi (1800-1864) et Aḥmad al-Bakkay (1800-1866)*, thèse de doctorat, ENS de Lyon.
- DIALLO, H., 2009, *Histoire du Sahel au Burkina Faso : agriculteurs, pasteurs et islam (1740-1960)*, thèse de doctorat, Université Aix-Marseille 1.
- GHALI, N., MAHIBOU, S. M., BRENNER, L., 1985, *Inventaire de la bibliothèque 'umarienne de Ségou*, Paris, Éditions du CNRS.
- GOODY, J., WATT, I., 1968, « The Consequences of Literacy », in J. GOODY (dir.), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 27-68.
- HAAFKENS, J., 1983, *Chants musulmans en peul. Textes de l'héritage religieux de la communauté musulmane de Maroua, Cameroun*, Leyde, Brill.
- HAÏDARA, I. D., 1996, *L'Espagne musulmane et l'Afrique subsaharienne*, Bamako, Éditions Donniya.
- HALL, B. S., 2011, *A History of Race in Muslim West Africa, 1600-1960*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HALL, B. S., STEWART, C. C., 2011, « The Historic "Core Curriculum" and the Book Market in Islamic West Africa », in G. KRÄTLI, G. LYDON (dir.), *The Trans-Saharan Book Trade: Manuscript Culture, Arabic Literacy and Intellectual History in Muslim Africa*, Leyde, Brill, p. 109-174.

- HAMÈS, C., 2005, « La Shadhiliyya dans l'Ouest saharien et africain : nouvelles perspectives », in E. GEOFFROY (dir.), *Une voie soufie dans le monde, la Shādhiliyya*, Paris, Maisonneuve & Larose, p. 355-375.
- HANRETTA, S., 2009, *Islam and Social Change in French West Africa: History of an Emancipatory Community*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HOUDAS, O., DELAFOSSE, M., 1981 [1913], *Tarikh el-Fettach...*, Paris, Maisonneuve.
- HUNWICK, J. O. (dir.), 1985, *Sharī'ya in Songhay: The Replies of Al-Maghīlī to the Questions of Askia al-Ḥājj Muḥammad*, Oxford, Oxford University Press.
- JENKINS, R. G., 1979, « The Evolution of Religious Brotherhoods in North and Northwest Africa, 1523-1900 », in J. R. WILLIS (dir.), *Studies in West African Islamic History*, vol. 1, *The Cultivators of Islam*, Londres, Frank Cass.
- JOHNSON, S., 1921, *The History of the Yorubas: From the Earliest Times to the Beginning of the British Protectorate*, ed. by Dr Obadiah JOHNSON, London, CMS.
- KNYSH, A., 2017, *Sufism: A New History of Islamic Mysticism*, Princeton, Princeton, University Press.
- LEVTZION, N., 1971a, « Notes sur les origines de l'islam militant au Fouta-Djalon », *Notes africaines*, 132, p. 94-96.
- LEVTZION, N., 1971b, « The Eighteenth Century: Background to the Islamic Revolutions in West Africa », in N. LEVTZION, J. O. VOLL (dir.), *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, Syracuse, Syracuse University Press, p. 21-37.
- LEVTZION, N., 2000, « Islam in the Bilad al-Sudan to 1800 », in N. LEVTZION, R. L. POWWELS, (dir.), *The History of Islam in Africa*, Athens, Ohio University Press, p. 63-92.
- LYDON, G., 2009, *On Trans-Saharan Trails: Islamic Law, Trade Networks, and Cross-Cultural Exchange in Nineteenth-Century Western Africa*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MARTY, P., 1920, *Études sur l'islam et les tribus du Soudan*, tome II, *La Région de Tombouctou (islam songaï)*, Dienné, le Macina et dépendances (islam peul), Paris, Éditions Ernest Leroux.
- MARTY, P., 1921, *L'Islam en Guinée. Fouta-Diallon*, Paris, Éditions Ernest Leroux.
- MAYEUR-JAOUEN, C., 2018, « « À la poursuite de la réforme » : renouveaux et débats historiographiques de l'histoire religieuse et intellectuelle de l'islam, xv<sup>e</sup>-xx<sup>e</sup> siècle », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 73 (2), p. 317-358.
- NOBILI, M., 2020, *Sultan, Caliph, and the Renewer of the Faith: Ahmad Lobbo, the Tārīkh al-fattāsh and the Making of an Islamic State in West Africa*, Cambridge, Cambridge University Press.
- NOBILI, M., MATHEE, M. S., 2015, « Towards a New Study of the So-Called Tārīkh al-fattāsh », *History in Africa*, 42, p. 37-73.
- O'FAHEY, R. S., RADTKE, B., 1993, « Neo-Sufism Re-considered », *Der Islam. Journal of the History and Culture of the Middle East*, 70 (1), p. 52-87.
- OGUNNAIKE, O., 2016, « Annihilation in the Messenger Revisited: Clarifications on a Contemporary Sufi Practice and its Precedents », *Journal of Islamic and Muslim Studies*, 1 (2), p. 13-34.
- OUANE, I. M., 1952, *L'Énigme du Macina*, Monte-Carlo, Regain.
- REBSTOCK, U., 1985, *Die Lampe der Brüder : Reform und Ḡihād im Sūdān*, Walldorf, Verlag für Orientkunde.

- ROBINSON, D., 1988, « Un historien et anthropologue sénégalais : Shaikh Musa Kamara », *Cahiers d'études africaines*, 28 (109), p. 89-116.
- SALVAING, B., 2004, « Une ténébreuse affaire : la question confrérique au Fuuta Jaloo et au Macina », in *Confréries soufies d'Afrique, nouveaux rôles, nouveaux enjeux*, Actes du colloque international organisé par l'Institut des études africaines, Rabat, 2-4 octobre 2001, p. 65-86.
- SANANKOUA, B., 1990, *Un empire peul au XIX<sup>e</sup> siècle. La Diina du Maasina*, Paris, Karthala-ACCT.
- SANNEH, L. O., 1979, *The Jakhanke: The History of an Islamic Clerical People of the Senegambia*, Londres, International African Institute.
- SCHMITZ, J. (dir.), 1998, *Shaykh Muusa Kamara, Florilège au jardin de l'histoire des Noirs. Zuhūr al-basātīn. L'aristocratie peule et la révolution des clercs musulmans (vallée du Sénégal)*, Paris, CNRS Éditions.
- SCHMITZ, J., 2012, « Paul Marty », in F. POUILLON (dir.), *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, Paris, Karthala, p. 694-695.
- SEYDOU, C., 2008, *La Poésie mystique peule du Mali*, Paris, Karthala.
- SHINAR, P., 2006, « A Major Link between France's Berber Policy in Morocco and its "Policy of Races" in French West Africa: Commandant Paul Marty (1882-1938) », *Islamic Law and Society*, 13 (1), p. 33-62.
- SISSOKO, B., 2019, *Le Cheikh al-Muḥtār al-Ṣaḡīr al-Kuntī (1790-1847). Médiation entre l'État peul du Macina et les Touaregs de Tombouctou de 1826 à 1847 : édition, traduction et commentaire de manuscrits*, thèse de doctorat, Université Lumière Lyon 2.
- SOW, A. I. (dir.), 1971, *Le Filon du bonheur éternel, par Tierno Mouhammadou-Samba Mombéyà*, Paris, Armand Colin, « Classiques africains ».
- STEWART, C. C., 1973, *Islam and Social Order in Mauritania: A Case Study from the Nineteenth Century*, Oxford, Clarendon Press.
- STEWART, C. C., 1976, « Frontier Disputes and Problems of Legitimation: Sokoto-Masina Relations 1817-1837 », *The Journal of African History*, 17 (4), p. 497-514.
- SYED, A., 2020, « Between Jihād and History: Reconceptualizing the Islamic Revolutions of West Africa », in F. NGOM, M. H. KURFI, T. FALOLA (dir.), *The Palgrave Handbook of Islam in Africa*, Londres, Palgrave Macmillan, p. 93-116.
- TRAORÉ, I., 2012, *Les Relations épistolaires entre la famille Kunta de Tombouctou et la Dīna du Macina (1818-1864)*, thèse de doctorat, ENS de Lyon.
- TRIAUD, J.-L., 1988, « Khalwa and the Career of Sainthood: An Interpretative Essay », in D. B. CRUISE O'BRIEN, C. COULON, *Charisma and Brotherhood in African Islam*, Oxford, Clarendon Press, p. 53-66.
- TRIAUD, J.-L., 1997, « Le crépuscule des affaires musulmanes en AOF », in D. ROBINSON, J.-L. TRIAUD (dir.), *Le Temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*, Paris, Karthala, p. 493-519.
- TRIMMINGHAM, J. S., 1962, *A History of Islam in West Africa*, Londres, Oxford University Press.
- VANSINA, J., 1985, *Oral tradition as History*, Madison, University of Wisconsin Press.
- VECMAS (Valorisation et édition critique des manuscrits arabes subsahariens), <http://vecmas-tombouctou.ens-lyon.fr>.

VIKÖR, K. S., 2000, « Sufi Brotherhoods in Africa », in N. LEVTZION, R. L. POWWELS (dir.), *The History of Islam in Africa*, Athens, Ohio University Press, p. 441-476.

VOLL, J., 2008, « Neo-Sufism: Reconsidered Again », *Canadian Journal of African Studies* 42 (2), p. 314-330.

WARE III, R. T., 2014, *The Walking Qur'an: Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.

WARSCHEID, I., 2017, *Droit musulman et société au Sahara prémoderne. La justice islamique dans les oasis du Grand Touat (Algérie) aux XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles*, Leyde, Brill.

WARSCHEID, I., 2020, « The West African Jihād Movements and the Islamic Legal Literature of the Southwestern Sahara (1650-1850) », *Journal of West African History*, 6 (2), p. 33-60.

WILKS, I., 1968, « The Transmission of Islamic Learning in the Western Sudan », in J. GOODY (dir.), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 161-197.

WILLIS, J. R., 1967, « Jihād fī Sabīl Allāh: Its Doctrinal Basis in Islam and some Aspects of its Evolution in Nineteenth-Century West Africa », *The Journal of African History*, 8 (3), p. 395-415.

YATTARA, A. M., SALVAING, B., 2000, *Une jeunesse sur les rives du fleuve Niger*, Brinon-sur-Sauldre, Grandvaux.

ZEHNLE, S., 2020, *A Geography of Jihad: Sokoto Jihadism and the Islamic Frontier in West Africa*, Berlin-Boston, De Gruyter.

ZOUBER, M. A., 1977, *Ahmad Bâbâ de Tombouctou (1556-1627). Sa vie et son œuvre*, Paris, Maisonneuve & Larose.

### Archives publiques et privées

BNF, Paris, Bibliothèque Umarienne de Ségou.

Archives de Thierno Mahmôûdou Lâriya (1850-1925), ancien imam de Labé.

Archives personnelles de Bernard Salvaing.

## NOTES

1. *Silsila* : chaîne de transmission de l'affiliation à une confrérie, permettant de remonter à son fondateur et d'avoir par là même les garants d'une transmission authentique.

2. Sur cette notion, qu'il applique de son côté à l'historiographie du Mali médiéval, cf. H. COLLET, 2017, p. 15-19. Par ailleurs, signalons qu'une première approche des questions qui seront traitées ici a été esquissée dans notre article : B. SALVAING, 2004, p. 65-86.

3. Cf. C. MAYEUR-JAOUEN, 2018.

4. A. SYED, 2020, p. 95.

5. Cf. en particulier A. BATRAN, 1971.

6. A. KNYSH, 2017, p. 10.

7. K. S. VIKÖR, 2000, p. 441.

8. A. H. BÂ, J. DAGET, 1984 [1955].

9. W. A. BROWN, 1969.

10. La mise au jour de ces nouvelles sources participe du renouveau de l'étude des sources arabes lié à l'intérêt croissant pour les bibliothèques sahariennes, à partir de la fin du XX<sup>e</sup> siècle, dont John O. Hunwick fut le pionnier aux États-Unis. Cela s'est accompagné de la mise à la disposition

des chercheurs de nouveaux manuscrits conservés dans les bibliothèques sahariennes, en particulier à Tombouctou à l'IHERIAB et à la bibliothèque commémorative Mamma-Haïdara. Parmi les publications récentes en lien direct avec l'histoire de la Boucle du Niger, au Mali, citons notamment B. S. HALL, 2011. Il faut ajouter à cela plusieurs éditions de sources ; celles réalisées dans le cadre du projet Vecmas (Valorisation et édition critique des manuscrits arabes subsahariens, <http://vecmas-tombouctou.ens-lyon.fr>), comme l'édition du texte *Faṭḥ al-ṣamad* réalisée par G. BOHAS, A. SAGUER, B. SALVAING, 2011. Plus récemment, signalons M. DIAGAYÉTÉ, 2019. Des comparaisons sont possibles avec des études récentes concernant d'autres territoires ouest-africains : par exemple S. ZEHLE, 2020, pour Sokoto ; G. BOHAS, A. M. LÉLOUMA, A. SAGUER, B. SALVAING, A. SINNO, 2018, pour le Fouta-Djalon. Des rapprochements peuvent également être faits avec des situations décrites pour des régions plus septentrionales, par exemple par I. WARSCHIED, 2017.

11. H. A. DIAKITÉ, 2011 ; I. TRAORÉ, 2012 ; B. SISSOKO, 2019. Citons également, bien que concernant une période tardive par rapport à celle évoquée ici, H. A. DIAKITÉ, 2015.

12. Il existe deux mises au point récentes sur Paul Marty. J. SCHMITZ, 2012, p. 694-695, souligne « la teinture pro-confrérique de l'*islam noir* qui imprègne les écrits de Marty ». P. SHINAR, 2006, p. 33-62, souligne l'importance de Paul Marty, dont l'expertise a eu une influence déterminante sur le très controversé « dahir berbère » de 1930 au Maroc et sur la « politique des races » préconisée en AOF, notamment par le gouverneur général William Ponty. Son article n'aborde pas l'approche qu'avait Paul Marty du fait confrérique. Nous prenons ici Paul Marty comme figure emblématique d'une époque, mais il existe toute une littérature contemporaine sur le rôle des confréries en Afrique de l'Ouest, relevant de la même tradition, parmi des auteurs également passés auparavant par l'Afrique du Nord, comme Louis Rinn, Octave Depont, Xavier Coppolani, Robert Arnaud, etc.

13. P. MARTY, 1920, p. 178.

14. C'est nous qui soulignons ces termes, ici et dans les phrases suivantes.

15. P. MARTY, 1921, p. 3.

16. P. MARTY, 1921, p. 56. Cette approche est reprise par J. S. TRIMINGHAM, 1962, p. 159 : selon lui, « l'islamisation du Fouta-Djalon et son rattachement à la Qādiriyya allèrent de pair à la fin du dix-huitième siècle, dans la mesure où les religieux peuls et les leaders de la conquête appartenaient à la Kunta Bakkā'iyya ».

17. P. MARTY, 1920, p. 139.

18. C. C. STEWART, 1973, p. 38.

19. A. A.-A. BATRAN, 1971, p. 59-71.

20. Cf. « Al-Mağīlī », *EI2*, t. V, p. 1155-1156.

21. C. C. STEWART, 1973, p. 38.

22. C. C. STEWART, 1973, p. 53.

23. « Al-Mağīlī », *EI2*, t. V, p. 1155-1156.

24. A. H. BÂ et J. DAGET, 1984 [1955].

25. Sur la peur de l'islam dans les milieux officiels français à la veille des indépendances, cf. J.-L. TRIAUD, 1997, p. 493-519.

26. A. H. BÂ, J. DAGET, 1984 [1955], p. 23.

27. M. ABITBOL, 1979, p. 101. On peut également renvoyer au passage suivant du *Tarikh el-Fettach...* : « Le *Kabara-farma* était, selon la coutume du Songaï, un serviteur de l'*askia* préposé à l'administration de Kabara... Le *Kabara farma* avait la charge du port et des embarcations des voyageurs sur chacune desquelles il avait un droit d'entrée et de sortie » (O. HOUDAS, M. DELAFOSSE, 1981 [1913], p. 231).

28. H. BOLY, 2013, p. 62.

29. Né en 1921 dans le Guimballa, province reculée du Māsina, Almamy Maliki Yattara, issu d'une famille aux lointaines origines touaregs, mais intégrée à la société peule au XIX<sup>e</sup> siècle, était un immense traditionniste et possédait une solide culture arabe et musulmane. Il n'a pas suivi l'école française. Il a travaillé en 1963 et 1964 avec Amadou Hampâté Bâ à Abidjan, puis est entré à l'Institut des sciences humaines de Bamako où il est devenu le collaborateur irremplaçable d'un grand nombre de chercheurs qui ont travaillé sur le Māsina.
30. J. VANSINA, 1985, p. 120-123. Vansina y reprend en le nuancant opportunément une idée avancée par J. GOODY, I. WATT, 1968, p. 27-68.
31. A. H. BÂ, J. DAGET, 1984 [1955], p. 13.
32. A. H. BÂ, J. DAGET, 1984 [1955], p. 11-12.
33. A. H. BÂ, J. DAGET, 1984 [1955], p. 11-12.
34. J. SCHMITZ (dir.), 1998.
35. S. JOHNSON, 1921.
36. S. JOHNSON, 1921.
37. Mūsa Kamara a été encouragé dans son entreprise par Maurice Delafosse et Henri Gaden, comme le souligne David Robinson : D. ROBINSON, 1988, p. 99.
38. N. LEVTZION, 2000, p. 86.
39. I. WARSCHIED, 2020, p. 33-60.
40. I. WARSCHIED, 2020, p. 51.
41. I. WARSCHIED, 2020, p. 52.
42. B. SISSOKO, 2019.
43. Nous serions tenté ici de faire un rapprochement avec la reprise par les érudits favorables à une entente avec le colonisateur d'une argumentation assez semblable : les colonisateurs, selon eux, soutenaient un ordre politique de paix finalement moins défavorable à l'épanouissement de l'islam que l'ancien état de guerre maintenu par les tribus belliqueuses qui les ont précédés... Preuve supplémentaire de la permanence de certaines idées qui, moyennant des adaptations successives, servent de grille de lecture à des situations très diverses.
44. L'étude par Charles C. Stewart des échanges de correspondance entre les dirigeants du Māsina et de Sokoto souligne les interférences constantes entre affaires intérieures et extérieures, et l'intrication entre les questions d'idéologie islamique et les problèmes de légitimité. Elle confirme le rôle important joué par les Kounta dans ces relations, et leur souci initial d'empêcher la mainmise de la *Dīna* sur Tombouctou. Cf. C. C. STEWART, 1976, p. 497-514.
45. Voici les termes employés par Aḥmad al-Bakkāy al-Kuntī : « Ceux qui sont aptes à mener le *ḡihād*, ce sont les Arabes et non les étrangers, puis les étrangers autres que les Noirs ; mais rien n'empêche qu'il soit mené par tout le monde et devienne l'affaire des Blancs et des Noirs, mais à condition que l'imām soit un Arabe, pas n'importe quel Arabe, mais un Arabe de Qurayš » (M. DIAGAYÉTÉ, 2019, p. 40). Sur le discours de légitimation des Kounta se considérant comme seuls habilités à diriger des djihads dans la région en leur qualité de Qurayš, cf. en particulier B. S. HALL, 2011, p. 55-68.
46. I. TRAORÉ, 2012, p. 285.
47. I. TRAORÉ, 2012, p. 285.
48. W. A. BROWN, 1969, p. 119.
49. Ce dernier, en effet, après avoir été initié une première fois à la Tiḡāniyya au Fouta-Djalon par le *ṣayḥ* 'Abd al-Karīm b. Aḥmad al-Nāqil al-Futa Jallonī, originaire du Fouta-Toro, fut à nouveau affilié lors de son séjour à La Mecque par Muḥammad al-Ghālī Abū Ṭālib, qui le nomma *ḥalīfa* pour l'Afrique subsaharienne, et ses écrits postérieurs, en particulier *Rimāḥ*, sont directement inspirés de la mystique tiḡānī, tandis que son djihad traduit de façon militante sa volonté de propagation de sa confrérie.
50. Cf. G. BOHAS, A. M. LÉLOUMA, A. SAGUER, B. SALVAING, A. SINNO, 2018.

51. Entretien avec Hamidou Diallo, auteur de H. DIALLO, 2009.
52. *Taṣawwuf* : mot arabe traduit en français par « soufisme », qualifiant l'ensemble des courants mystiques de l'islam, caractérisés par la recherche par le croyant d'une plus grande proximité avec la Personne divine.
53. R. WARE, 2014, p. 179.
54. H. A. DIAKITÉ, 2015, p. 34-35.
55. A. H. BÂ, 1980.
56. *Walī*, pl. *awliyā'* : saint en islam.
57. *Nasi* : mot peut dérivé de l'arabe *nass* (texte) qui désigne les talismans sur lesquels sont inscrits par le marabout des phrases ou mots arabes tirés du Coran et permettant à leur porteur d'infléchir le cours naturel des choses.
58. *Nafs* : âme charnelle, principe vital, égoïsme, passions humaines.
59. A. M. YATTARA, B. SALVAING, 2000, p. 383.
60. R. G. JENKINS, 1979, p. 47.
61. G. BOHAS, A. SAGUER, B. SALVAING (dir.), 2011.
62. G. BOHAS, A. SAGUER, B. SALVAING (dir.), 2011.
63. G. BOHAS, A. SAGUER, B. SALVAING (dir.), 2011, p. 13-15.
64. *Zuhd* : ascétisme, en arabe.
65. Biṣr al-Ḥāfi : Ṣūfi né en 150/767 ou 152/769, et mort à Baḡdād en 227/841-842. Après être devenu un connaisseur reconnu dans le domaine des *ḥadīṭ*, « il abandonna ses études des traditions, enfouit ses notes de *ḥadīṭ*, et se consacra uniquement à ses dévotions ṣūfies » (EI2, t. I, p. 1282-1284).
66. Abū l-Qāsim ibn Muḥammad b. al-Ḡunayd, « originaire de Baḡdād. (mort en 298/910) [...] Avec al-Muḥāsibī, il doit être considéré comme le plus grand interprète du type "modéré" du Ṣūfisme » (EI2, t. II, p. 615).
67. Al-Ġazālī (450-505/1058-1111), né à Tūs au Ḥūrāsān, mort à Baḡdād, est un des auteurs les plus considérables de l'islam classique. Son ouvrage le plus connu est *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*, *Revivification des sciences de la religion*, cf. EI2, t. II, p. 1062-1066.
68. Abū Madyan Ṣū'ayb b. al-Ḥusayn al-Andalusī : « Célèbre mystique andalou, qui naquit vers l'an 520/1126 à Cantillana, petite ville située à une trentaine de kilomètres N.N.E. de Séville [...] Il mourut en vue de Tlemcen (584/1197) alors qu'il se rendait à Marrakech. » (EI2, t. I, p. 141-142.)
69. Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Yūsuf b. 'Umar b. Ṣū'ayb al-Sanūsī : théologien de Tlemcen mort vers 892/1486. L'article « Al-Sanūsī » de l'*Encyclopédie de l'islam* souligne sa réputation en matière de soufisme et la diffusion de son influence en Afrique de l'Ouest. Al-Sanūsī écrivit trois ouvrages de niveaux différents en matière de *tawḥīd* : *al-'aqīdat al-kubrā*, *al-'aqīdat al-wuṣṭā* et *al-'aqīdat al-ṣuḡrā*, dont le dernier eut une large diffusion en Afrique de l'Ouest. L'un des élèves de Al-Sanūsī, Ibn Sa'd al-Tilimsānī, (m. 884/1479-80) est l'auteur de l'ouvrage « *Al-Naḡm al-tāqīb* qui est une des sources de Aḥmad Bābā ». [...] Les élèves de Al-Sanūsī ont ainsi « contribué à la diffusion de l'œuvre de leur maître dans l'Ouest africain, profitant des relations commerciales bien établies avec ces régions, notamment à travers les milieux lettrés, comme la famille d'Aḥmad Bābā de Tombouctou... » (p. 21). Bref, « par sa vie publique et privée, Al-Sanūsī s'inscrit dans un Ṣūfisme populaire illustré par le saint patron de Tlemcen, Abū Madyan, un Ṣūfisme modéré, au dogme simple, à la portée des croyants. », cf. EI2, t. IX, p. 20-24.
70. Dans le *Nayl al-ibtihāj*, Aḥmad Bābā de Tombouctou rappelle que « Abū al-'Abbās al-Mursī est le calife (remplaçant) du Ṣayḥ al-Ḥasan al-Ṣādīlī, l'imām, le connaisseur, le pôle. Il occupait un haut rang dans les connaissances, les vérités et les sciences qui élèvent l'homme vers Dieu » (A. BĀBĀ AL-TINBUKTĪ, 1989, notice 48). On peut ajouter que « La ferveur de ses disciples [d'Abū al-Ḥasan al-Ṣādīlī] qui le considéraient comme le Pôle (*Qutb*) de l'univers pour son époque et percevaient donc dans ses paroles comme une inspiration divine directe, se reporta sur son

successeur, Abū al-'Abbās al-Mursī (m. 686/1286). L'autorité et l'envergure spirituelle de ce dernier surent à la fois maintenir la cohésion du groupe šāḍilite, et lui insuffler une dynamique d'expansion durable. L'œuvre d'Al-Mursī fut poursuivie par l'action enthousiaste d'un lettré égyptien, Tāḡ al-dīn Ibn 'Aṭā' Allāḡ al-Iskandarī (m. 709/1309 au Caire) » (EI2, t. IX, p. 178-180).

71. Aḡmad b. 'Abd Allāḡ al-Ġazā'irī al-Zawāwī : Aḡmad Bābā, dans le *Nayl al-ibtihāġ*, donne à son propos les précisions suivantes : « Faḡih et walī, de Tlemcen, mort en 884/1479-80. Jurisconsulte, saint, maître en matière de doctrine, poète [...] Šayḡ Zarruq l'a célébré ainsi : notre Šayḡ Abū al-'Abbās Aḡmad al-Ġazā'irī était au nombre des plus grands des oulémas pour ce qui concerne la poursuite de la *sunna*, et le plus grand d'entre eux pour ce qui concerne le *ḡāl* dans la piété » (A. BĀBĀ AL-TINBUKTĪ, 1989, notice 122).

72. C. C. STEWART, 1973, p. 48-50.

73. On objectera que *al-'aqīdat al-kubra* de al-Sanūsī est un traité de théologie spéculative plus qu'un texte soufi. Mais le rapprochement fait par Charles C. Stewart permet de souligner la constance des composantes du *bagage intellectuel* de nombreux lettrés ouest-africains. Ces trois auteurs sont en effet bien connus dans l'ensemble de l'Afrique subsaharienne, comme le confirme leur présence en bonne place dans le corpus cité par B. S. HALL, C. C. STEWART, 2011, p. 109-174. Par ailleurs, il faut souligner à quel point al-Sanūsī, en Afrique de l'Ouest encore plus qu'ailleurs, était « considéré comme un grand saint soufi » (L. BRENNER, 1984, p. 80). Louis Brenner insiste sur le rôle dans cette renommée de l'importance accordée en Afrique de l'Ouest au *al-'aqīdat al-suġrā*, version plus élémentaire du *al-'aqīdat al-kubra* : « Cet ouvrage fut par la suite abrégé par le grand savant tombouctien Aḡmad Bābā, qui, pendant son séjour à Marrakesh, écrivit également un commentaire aujourd'hui perdu du *'aqīdat al-suġrā* ». La petite biographie adjointe, que nous en avons conservée, contient le récit de plusieurs visions attribuées à al-Sanūsī, « qui exercèrent ensuite une grande influence sur les Musulmans enclins au mysticisme ».

Brenner ajoute qu'il a existé en milieu peul plusieurs commentaires de l'ouvrage, et qu'au XVII<sup>e</sup> siècle « l'un d'entre eux fut traduit en arabe par le savant peul, Muḡammad al Walī b Sulayman, sous le titre de *La méthode sans pareille pour la connaissance de la science du tawḡīd* », et eut ensuite « une large diffusion en Afrique de l'Ouest ». Ce commentaire reprend les éléments relatifs au *tawḡīd* de l'ouvrage initial, mais en y ajoutant une dimension mystique et ésotérique frappante », avec des spéculations sur la relation entre le monde extérieur (*zāḡīr*) et le monde intérieur ésotérique (*bāṭīn*) également des éléments portant sur la science des lettres. Dès lors, la dimension mystique était plus que jamais associée au nom de Al-Sanūsī. Ce traité serait à l'origine de spéculations connues ensuite en milieu peul sous le nom de *kaBBe*, et aurait selon Brenner inspiré certains enseignements de Cerno Bokar, comme le *Mā al-dīn* (cf. L. BRENNER, 1984, p. 79-101, particulièrement p. 81).

74. C. HAMÈS. 2005, p. 372.

75. M. A. ZOUBER, 1977.

76. A. BABA AL-TINBUKTĪ, 1989.

77. I. D. HAĪDARA, 1996.

78. R. BOUBRIK, 1999, p. 51.

79. « Pour conclure, nous constatons que les trois Kounta les plus importants en matière de production intellectuelle ont tous mentionné Ibn al-'Arabī d'une manière ou d'une autre. Muḡammad al-Kuntī va même plus loin, il fait remonter la *silsila* (chaîne) de ses ancêtres à Ibn al-'Arabī et la pousse jusqu'au Prophète. Bien que cette *silsila* ne soit qu'une pure invention pour justifier sa prestigieuse origine, elle est d'autant plus révélatrice de la place qu'occupe Ibn al-'Arabī chez lui. » (H. A. DIAKITÉ, 2015, p. 177.)

80. « Poème *urġūza* avec préface en prose, Élégie d'un šayḡ et chronique de son ġīḡād contre Condé Burāma » (*Fawāqat al-kutūb*, BNF 5562, 1a-6b) (N. GHALI, S. M. MAHIBOU, L. BRENNER, 1985 p. 123, v.2).



81. *Ibid.*, v. 96.
82. J. O. HUNWICK, 1985.
83. Dans d'autres états plus orientaux, ses contemporains Ali Gaği au Bornu et Rumfa à Kano, conseillés également par al-Mağīlī, mènent la même politique, cf. N. LEVTZION, 2000, p. 83.
84. Cf. par exemple C. C. STEWART, 1976, p. 497-514.
85. G. LYDON, 2009, p. 114.
86. N. LEVTZION, 1971a, p. 94-96. L'argumentation de Levtzion paraît certes se heurter aux nombreuses sources du Fouta-Djalon soulignant les origines *masinanké* de nombreux Peuls du Fouta-Djalon. Mais, comme il le souligne lui-même, ces Peuls ont émigré à une époque où l'islam était encore peu répandu dans la Boucle du Niger, en dehors des grands foyers de culture. Du reste, dans son *Précis d'histoire du Fouta-Djalon*, Tierno Aliyou Bouba Ndian, lorsqu'il évoque les origines *māsinanké* des Peuls émigrés, cite leur roi comme étant un Diallo, ce qui était bien le cas à l'époque précédant la diffusion de l'islam au Māsina.
87. N. LEVTZION, 1971a, p. 94-96.
88. Cf. H. A. DIAKITÉ, 2011.
89. Ibn al-Ḥāğğ, « né au Caire en 1371/336, est surtout connu pour son ouvrage *Madḥal al-šar' al-šarif*. Il s'y montre un savant soucieux de vulgarisation. Ce juriste est un peu un directeur de conscience, étant de ceux qui pensent que "science" et "action" sont inséparables. Il part également du principe selon lequel "un acte cultuel sans intention précise ne saurait être conforme à la loi" et il professe que "dans un acte cultuel il est deux parts ; l'une est l'attitude du corps, la seconde est l'intention du cœur, mais c'est la seconde qui est la plus importante". On reconnaîtra sans peine l'application des principes de l'*ḥyā'* (citation d'Al-Ġazzālī, I, 12) au formalisme mālikite, tout prêt à identifier, au nom de l'intention (*niyya*), la science du droit à l'analyse intérieure » (*EI2*, t. III, p. 803).
90. C. C. STEWART, 1973, p. 2
91. C. C. STEWART, 1973, p. 152.
92. B. SANANKOUA, 1990.
93. « Les responsables de la Dina se sont appuyés sur les autorités religieuses les plus en vue dans le delta du Niger pour asseoir et légitimer leur pouvoir : les Kounta et les sultans de Sokoto. Mais ils s'éloignèrent d'eux dès que leur appareil d'état commença à bien fonctionner. » (B. SANANKOUA, 1990, p. 57.) Il est vrai qu'Amadou Hampâté Bâ lui aussi avait indiqué que, sept ans après son avènement, Shékou Amadou, après avoir reçu des livres de la famille d'Ousmane dan Fodio, écrivit : « Les enfants de Fodio m'ont envoyé un livret [...] il était venu pour faire connaître des jugements aux chefs et à leurs subordonnés. Dans ce livre, il y a la copie des réponses de Moughily à El Hadj Askia (Lettre de Cheikou Amadou à Chaik el Bekkay in I. M. OUANE, p. 134) ». Cf. A. H. BÂ et J. DAGET, 1984 [1955], note 2, p. 62.
94. B. SANANKOUA, 1990, p. 61.
95. B. SANANKOUA, 1990, p. 62.
96. B. SANANKOUA, 1990, p. 63.
97. B. SANANKOUA, 1990, p. 64. Pour une comparaison avec Sokoto, cf. U. REBSTOCK, 1985.
98. W. A. BROWN, 1969, p. 109.
99. M. NOBILI, and M. M. SHAHID, 2015, p. 37-73 ; M. NOBILI, 2020, p. 80-82, dont nous traduisons librement les propos dans le paragraphe ci-dessus.
100. J. R. WILLIS, 1967, p. 395-415.
101. Texte publié in G. BOHAS, A. M. LÉLOUMA, A. SAGUER, B. SALVAING, A. SINNO, 2018, p. 49-85.
102. A. I. SOW (dir.), 1971.
103. C'est le cas de Karamoko Alfa mo Timbo. « Sa vie publique fut précédée d'une retraite de sept ans, sept semaines et sept jours, passée tout entière dans la solitude, la continence et le jeûne » (P. MARTY, 1921, p. 3-4). Cela reste le cas à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, par exemple lors de

l'expédition menée en 1876 contre Korobali (au Ngabou) par Alfa Āqibu, l'émir de Labé (m. 1885), où il est indiqué combien la victoire a été favorisée par « la Ḥalwa Très Haute [...] commencée le dimanche, et terminée le samedi » accompli par un ṣayḥ (poème sur l'expédition de Korobali, vers 44, archives de Thierno Mahmōdou Lāriya, 1850-1925, ancien imam de Labé). Sur l'importance de la Ḥalwa, cf. J.-L. TRIAUD, 1988, p. 53-66.

104. L. O. SANNEH, 1979, p. 100.

105. C'est ce que suggère Paul Marty, à propos des « Foula immigrants » venus avant la création de l'état musulman du Fouta-Djalon, au sujet desquels il signale ceci : « Mais il y avait aussi, dit la tradition, quelques Chadelia parmi eux : on cite même un nom qui est d'importance : Modi Cellou, alfâ du Labé. Ce n'est qu'un plus tard, par l'effet de prédications extérieures, que le Chadélisme devait briller d'un vif éclat au Fouta » (P. MARTY, 1921, p. 3). Mais une certaine prudence est de mise devant ce type d'informations, tant que des confirmations n'en ont pas été trouvées dans les textes arabes de l'époque.

106. C. MAYEUR-JAOUEN, 2018, p. 343.

107. R. S O'FAHEY, B. RADTKE, 1993, p. 57.

108. I. WILKS, 1968, p. 161-197.

109. S. HANRETTA, 2009, p. 32-33.

110. K. S. VIKÖR, 2000, p. 447.

111. L. BRENNER, 1987, p. 55.

112. K. S. VIKÖR, 2000, p. 445.

113. L. BRENNER, 1987, p. 61.

114. L. BRENNER, 1987, p. 59.

115. L. BRENNER, 1987, p. 61.

116. L. BRENNER, 1987. Louis Brenner renvoie ici en note à 'U. AL-NAGAR, 1984-1985, p. 25-34.

117. L. BRENNER, 1987, p. 61-62.

118. Oludamini Ogunnaike cite ainsi « l'influent auteur ṣādīlī Darqawī Muḥammad ibn 'Aḡiba (m. en 1808 ap. JC) [...], selon lequel le Ṣayḥ Abū al-'Abbās al-Mursī (m. en 1287 ap. JC) a dit que "si le Messager de Dieu devait me quitter pendant le temps d'un battement de paupière, je ne me compterais pas comme étant au nombre des Musulmans" » (O. OGUNNAIKE, 2016, p. 13). De fait, dans le texte *Fatḥ al-ṣamad*, héritier d'une tradition soufie anciennement présente dans la Boucle du Niger, l'auteur cite Abū al-'Abbās al-Mursī, qui accordait déjà un rôle éminent à la médiation du Prophète dans le parcours mystique du croyant.

119. B. S. HALL, C. C. STEWART, 2011, p. 140.

120. Cf. C. SEYDOU, 2008, p. 55.

121. Cf. J. BOYD, 1989. On trouvera d'autres exemples de cette poésie religieuse in J. HAAFKENS, 1983.

122. N. LEVTZION, 1971b, p. 23.

123. N. LEVTZION, 1971b, p. 28.

124. J. VOLL, 2008, p. 329.

125. N. LEVTZION, 1971b, p. 26.

126. On pourrait penser, *mutatis mutandis*, à la diffusion de la dévotion mariale dans le catholicisme européen de la même période.

127. Cf. J. BOYD, 1989.

128. A. I. SOW (dir.), 1971, p. 43.

129. Notamment dans N. LEVTZION, 2000, p. 63-92. Cependant, Nehemia Levtzion semble faire une assez nette distinction entre les djihads du XVIII<sup>e</sup> et ceux du XIX<sup>e</sup> siècle : « Jusqu'à quel point, cependant, l'émergence d'un islam militant fut-elle associée, en Afrique de l'Ouest, avec l'introduction des confréries ? Autant que nous sachions, les confréries soufies n'ont joué aucun

rôle dans les djihads du Fouta-Djalon ni du Fouta-Toro. Les confréries n'étaient donc pas une condition nécessaire du développement d'un militantisme islamique. Mais les confréries ajoutèrent aux djihads de 'Utmān b. Fūdī et d'al-ḥāğğ 'Umar des dimensions intellectuelles et universalistes qui avaient manqué aux premiers djihads. Une meilleure compréhension des derniers djihads est sans doute possible en les replaçant dans le contexte du mouvement de réforme et de renouveau de l'islam qui avait lieu à l'échelle mondiale » (N. LEVTZION, 1971b, p. 35-36).

---

## RÉSUMÉS

Les auteurs de l'époque coloniale (Marty ou Hampâté Bâ) ont analysé le mouvement mené par Aḥmad Lobbo en 1818 en projetant de façon anachronique sur une réalité passée le paysage confrérique de leur époque. D'où leur attribution du mouvement à l'influence de la Qādiriyya et des Kounta. L'étude des sources locales anciennes conduit à écarter cette vision. La naissance de l'état islamique du Māsina paraît plutôt procéder d'un revivalisme, prenant comme référence la politique islamique de l'empereur songhay Askīyā Muḥammad (m. 1538) conseillé par le prédicateur al-Mağīlī, cherchant à intégrer en profondeur l'islam dans la vie sociale et culturelle de l'Empire. Il faut aussi prendre en compte la présence de longue date, dans toute l'Afrique de l'Ouest musulmane, d'une culture islamique privilégiant le *fiqh* et le *taṣawwuf*, mais sans enracinement confrérique institutionnalisé. Par ailleurs, avant la Tiğāniyya d'al-Ḥāğğ 'Umar, le renouveau islamique observé aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles dans le reste du monde musulman n'a guère eu d'impact sur l'Ouest africain, sauf peut-être à Sokoto.

In their analysis of the movement launched by Aḥmad Lobbo in 1818, authors writing during the colonial period (such as Marty or Hampâté Bâ) projected to the past, in an anachronistic manner, the prominent role of Sufi brotherhoods as it had developed during their time. Hence, they attributed Aḥmad Lobbo's movement to the influence of the Qādiriyya brotherhood and to the Kunta family. The study of local sources leads to dismiss this vision. In fact, the rise of the Islamic State in Māsina seems to take its roots in a revivalism that took as a reference the Islamic Policy of the Songhay Emperor Askīyā Muḥammad (d. 1538) who was advised by the preacher al-Mağīlī and tried to deeply integrate Islam into the religious and cultural life of the Empire. One must also take into account the long-standing presence, in the whole of Muslim West Africa, of an Islamic culture that focused on the study of *fiqh* and *taṣawwuf*, but without being rooted in institutionalized brotherhoods. Further, the Islamic renewal that took place in the rest of the Islamic World in the seventeenth and eighteenth centuries had little impact on West Africa, except perhaps in Sokoto. The real change in the matter occurred only with the coming of the Tiğāniyya through al-Ḥāğğ 'Umar.

## INDEX

**Index géographique :** Afrique de l'Ouest, Mali

**Keywords :** Aḥmad Lobbo, Paul Marty, Hampâté Bâ, Qādiriyya, Māsina

**Mots-clés :** Aḥmad Lobbo, Paul Marty, Amadou Hampâté Bâ, Qādiriyya, Māsina

## AUTEUR

**BERNARD SALVAING**

Professeur émérite, Université de Nantes, Centre de recherches en histoire internationale et atlantique (CRHIA)