

# L'historiographie des Peuls musulmans d'Afrique de l'ouest : Shaykh Muusa Kamara (1864-1945), saint et savant

Jean SCHMITZ  
CNRS-EHESS

Shaykh Muusa Kamara (1864-1945) fut le porte-parole de tous les marabouts de l'AOF lors de l'inauguration de la cathédrale du Souvenir africain à Dakar en 1935. Il défendit alors l'idée d'une unité des trois religions du Livre, thème qui allait connaître un grand succès, alors même que sa vie, toute entière investie dans une « œuvre littéraire tout à fait remarquable bien que largement méconnue », occupe une place singulière dans l'histoire de cette période.

Durant les années 1920 il rédigea en arabe une monumentale *Histoire des Noirs musulmans*, le *Zuhūr al-basātīn*, où sont rassemblées de nombreuses traditions transcrites en arabe ou de chroniques des différents États peuls fondés après une guerre sainte, de Sokoto à l'est jusqu'au Fuuta Tooro à l'ouest. Les trois quarts des 1700 pages de son manuscrit qui sont consacrés à ce dernier État, situé dans la Moyenne vallée du Sénégal, viennent d'être traduits et annotés en français par une équipe franco-sénégalaise associant des arabisants et des pulaarisants, des anthropologues et des historiens appartenant à divers organismes (IFAN-CAD, ENS, ORSTOM, CNRS) et sont en cours d'édition.

L'intérêt d'une telle entreprise ne réside pas seulement dans la qualité des sources ou dans l'esprit critique dont fait montre l'auteur — deux éléments qui ont séduits plus d'un historien —, mais dans la nature d'un projet à trois composantes. En effet, Kamara opère une traduction culturelle des institutions et de l'histoire d'une société qui se définit par le partage d'un même dialecte peul, le *pulaar*, en utilisant la langue arabe et donc les catégories de pensée arabomusulmanes, et cela à destination des administrateurs-ethnologues de son temps, Henri Gaden et Maurice Delafosse principalement. D'où l'importance de la traduction en français que l'auteur attendra vainement jusqu'à sa mort, il y a tout juste cinquante ans.

D'un point de vue historiographique il fait la synthèse des chroniques peules, qu'on rencontre également au Fuuta Jaloo, et des *tarikhs* arabes. Si Kamara se situe dans une conception de l'histoire cyclique inspirée d'Ibn Khaldun — croissance et déclin de chaque dynastie propre à une population — son originalité réside dans le fait de mettre au centre de son analyse de la conquête du pouvoir au Fuuta Tooro par les marabouts *Toorobbe* à la fin du XVIII<sup>e</sup>, les liens de solidarité qui procédaient de ce que la terminologie coloniale appelait improprement "l'école coranique", à savoir les rapports maîtres/disciples qui s'instaurent lors de la transmission du savoir et qui incluent les pérégrinations propédeutiques en vue d'apprendre tel ou tel livre de grammaire ou de théologie auprès de lettrés dispersés, le compagnonage spirituel durant la quête des savoirs secrets, enfin la fondation d'un nouveau foyer d'enseignement. À l'inverse c'est la guerre civile provoquée par le retournement de ces relations

d'amitié à partir du moment où le nouveau pouvoir est instauré qui explique le déclin très rapide, dès le début du XIX<sup>e</sup> siècle de l'almamiat des *Toorobbe*, car au Fuuta Tooro, à la différence de la situation qui prévalait aussi bien en Mauritanie qu'au Fuuta Jaloo, les lettrés musulmans pouvaient accéder à la tête de l'État.

Il y a une grande cohérence entre ce projet et la méthode de Kamara, puisque ce dernier utilisera toutes les virtualités de ces rapports de transmission de la culture arabo-musulmane comme une sorte d'institution de recherche. Enfin, dans sa propre biographie, il ira jusqu'au bout de la déconnexion de l'islam et du politique à quoi aboutit sa démarche intellectuelle, puisqu'il refusa de participer au *jihād*, de fonder une confrérie musulmane, mais également d'être intégré à cette sorte de clergé musulman que les Français s'efforcèrent de susciter depuis Faidherbe. Néanmoins, malgré son absence d'héritier, l'étonnante expansion pacifique de l'islam sous la colonisation montre qu'il était en phase avec son époque et qu'il est grand temps d'estimer à sa juste valeur l'œuvre de celui qui s'estimait être un "proche de Dieu", un saint qui voulut intégrer le monde soudanais dans l'ensemble de la culture islamique.

### Historiographie de l'œuvre de Kamara

L'intérêt du texte de Kamara est principalement historiographique dans la mesure où l'auteur a utilisé toute la panoplie des genres historiographiques des soudaniens islamisés, mêlés dans le texte lui-même :

— des *généalogies* : le texte est truffé de généalogies (*nasab* arabe ou *asko pulaar*) souvent interminables, mais dont certains segments nous apprennent beaucoup sur les querelles autour de la succession des *imām* des mosquées de villages importants, sur la dispersion d'un lignage dans toute la vallée et les différents titres de chefs de territoires que portent les membres de ce lignage, et sur les pratiques de dissidence (*fergo*). Surtout, il a une attitude très critique vis-à-vis des prétentions des familles *Toorobbe* à descendre d'ancêtres arabes, ou provenant du Moyen Orient, de Damas ou de Médine. Or ce modèle, qui semble avoir été véhiculé au Soudan par les Kunta (Withcomb 1975) a été imité aussi bien au Maasina (actuel Mali) qu'au Fuuta Tooro.

— des *biographies* : à l'intérieur des généalogies sont enchassées des biographies (*tabaqāt*), qui sont souvent proches du panégyrique, de l'hagiographie (*manāqib*) lorsqu'il s'agit d'un saint homme (*wāli*). On apprend, à cette occasion, qu'il existe des tombes, visitées lors de pèlerinages, très proches de phénomènes analogues, mieux connus au Maghreb. Au Maroc (Hammoudi 1980) ou en Algérie (Touati 1989, 1992, 1994), en effet, les procédés narratifs, la rhétorique hagiographique sont au centre des préoccupations des historiens adeptes du *linguistic turn* ou au contraire adversaires du *semiotic challenge* (M. de Certeau, H. White, R. Chartier). D'autre part, l'analyse systématique des biographies, qui sont nombreuses dans le *Zuhūr*, devrait déboucher sur une prosopographie des *toorobbe*, le groupe des clercs qui a pris le pouvoir à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, qui nous rapproche des "récits biographiques entrecroisés" des historiens italiens et espagnols actuels adeptes de la *microstoria* (Chartier 1994 : 7). Sur le plan plus proprement historique, on peut reprendre la formule que Ricœur (1983 : 279) emprunte à L. O. Mink : « l'histoire n'est pas l'écriture mais la ré-écriture des histoires ». Les événements font l'objet d'un acte configurant

(*configurational act*) qui consiste à les saisir ensemble d'un point de vue synoptique, même si c'est dans le style narratif où une chose vient après l'autre qu'on les restitue (Ricœur 1983 : 129 et 278).

— des *poèmes* : nombreux sont les poèmes qui chantent la gloire de tel ou tel personnage et en particulier de l'auteur lui-même.

Depuis les années 1970, en France en particulier, on assiste à une tentative de dépasser l'opposition entre la vision orientaliste des islamologues (Valensi 1979) et celle des anthropologues sur des "objets" qui leur sont communs — *jihād* en Afrique de l'Ouest, confréries musulmanes, *madrassa* — comme en témoigne l'existence du *Programme de recherches interdisciplinaires sur le monde musulman périphérique* du CNRS auquel participent Jean-Louis Triaud et Cionstant Hamès.

De même la vogue actuelle de l'ethno-histoire — les méthodes des historiens et des anthropologues devenant très proches — aboutit à l'émergence de nouveaux "objets" à l'intersection des deux disciplines. Sur deux de ces problématiques communes — la transmission du savoir et le changement d'identité — les préoccupations de Kamara sont étonnamment actuelles.

Depuis le début des années 1980, les historiens ou les anthropologues de l'islam en Afrique de l'ouest, qui avaient notamment mis l'accent sur l'étude des commerçants musulmans ou des confréries (Triaud 1986) privilégient davantage celle des "lettrés" "marabouts" ou "agents religieux", et donc des modes de transmission du savoir de "l'école coranique" à la *madrassa* (Brown & Hiskett eds 1975 ; Eickelman 1978, Santerre & Mercier-Tremblay eds 1982 ; Brenner 1984, 1985, 1993). Grâce à l'abondance des matériaux qu'on trouve dans l'*Histoire des Noirs*, on devrait arriver à superposer les chaînes de transmission de tel ou tel livre, les *isnād*, non seulement aux réseaux de parenté agnatique, comme l'ont fait Ivor Wilks en 1966, pour décrire la dispersion d'une famille maraboutique dans les villes du contact forêt-savane, les Saghanugu, ou E.N. Saad, en utilisant les recueils biographiques des '*ulamā* de Tombouctou (Saad 1983), mais également aux réseaux d'alliance, aux ensembles affins ou matrimoniaux structurés par les liens religieux entre maîtres et disciples (Schmitz 1985a et 1985b).

En réalité l'auteur a utilisé toutes les virtualités de "l'école coranique" entendue au sens large<sup>1</sup>, pour étudier une société dont il pensait qu'elle était structurée par l'islam : en effet, outre l'usage de la langue arabe, et non pas de l'*ajami*, simple transcription arabe d'une langue autre, il semble, d'après M. E. Touré (1991), qui connaît le dernier fils de Shaykh Musa, qu'il ait utilisé le réseau de ses condisciples, et surtout de ses élèves coraniques, pour lui fournir à la fois des enquêteurs — qu'il envoyait "en mission" dans tel ou tel village du Sénégal ou du Mali où il avait un ami susceptible de loger le *taalibe* — et des copistes, car l'apprentissage de l'écriture arabe était précoce dans l'école de Ganguel, village où il résidait. D'où l'aspect très "moderne" de cette histoire : mise en perspective critique des dires des informateurs, des prétentions islamiques de tel ou tel lignage, citations de Ibn Khaldūn, des *Tarīkh* Soudanais..

1 Shaykh Musa Kamara parle très peu des techniques propédeutiques ou pédagogiques, mais beaucoup des effets de cette transmission du savoir dans des domaines variés. En bref, il faut que les islamologues sortent de l'école ou du "foyer" d'enseignement, un peu comme les sociologues du travail sont sortis du cadre de l'usine pour analyser la vie ouvrière.

Dans la mesure où le recueil des généalogies de Kamara s'arrête au début du siècle, il faudrait qu'un certain nombre d'enquêtes de traditions orales suivent le destin de cette classe cléricale marqué, nous semble-t-il, par trois évolutions : la généralisation de l'école française — d'où le déracinement ou la migration en ville — "l'internationalisation" de l'enseignement supérieur islamique qui se déroule dans les pays du Moyen Orient, enfin, et inversement, le retour vers la langue peule — le *pulaar* — face à l'arabisation de l'enseignement en Mauritanie. Tous ces problèmes sont au cœur des événements tragiques qui ont secoué, il y a quelques années à peine, les deux pays riverains, le Sénégal et la Mauritanie.

En ce qui concerne les phénomènes de conversion religieuse ou de changement d'identité (cf. Izard 1976), là encore, Kamara est en avance sur son temps. Celui-ci, en effet, situe assez précisément, à l'intérieur des généalogies, le moment de la conversion à l'islam, qu'il envisage comme un processus qui se déroule en plusieurs générations, dans la mesure où il s'agit de la dérive ou de l'ascension de tout un segment de lignage qui change en réalité de groupe statutaire d'appartenance : aussi est-il amené à systématiser les différentes procédures, induisant les modifications — de langue, de savoir faisant l'objet d'apprentissage, de titre de chef de territoire, d'activité, d'aire matrimoniale — qui permettent de passer d'un groupe statutaire libre à un autre (Kamara 1975). Le *Zuhūr* permet donc de faire l'histoire des phénomènes de conversion (Horton 1971 et 1975 ; Schultz 1984), envisagée moins comme une mutation proprement religieuse que comme une forme d'acquisition d'un savoir — comparable à celle des savoir-faire artisanaux — qui entraîne le changement de statut social.

Comment situer formellement le *Zuhūr* parmi les écrits ouest-africains les plus proches quant au sujet, à savoir l'histoire d'un territoire et de ses habitants ?

On a cité les *Chroniques de la Mauritanie sénégalaise*, établies par Ismaël Hamet et publiées en 1911. Il s'agit en réalité d'un assemblage de petits opuscules différents dont seul celui qui est intitulé '*Amr al-walī Nāsr ad-dīn* (ou aussi *Manāqib al-imām Nāsr ad-dīn*) et qui rapporte un épisode largement hagiographique de l'histoire du sud-ouest mauritanien au XVII<sup>e</sup> siècle pourrait être rapproché, pour des raisons de géographie et d'histoire, de certaines parties du *zuhūr* relatives à la prise du pouvoir par les *Almaami*. En ce qui concerne la forme et le fond, on est loin du compte, entre la "douzaine de feuillets" de *Nāsr ad-dīn* et le millier de pages du *Zuhūr* mais surtout l'écart est sensible entre une relation hagiographique qui, comme il se doit, copie l'hagiographie du Prophète de l'islam, et une histoire à découvert, plus réaliste et empirique, plus attachée à des situations foncières, sociales et politiques dont les effets se font encore sentir, au moment de son écriture, en pleine époque de colonisation.

Un autre ancêtre collatéral du *Zuhūr* pourrait-il être le *Fath ash-shakūr*, de Muhammad al-Bartaylī (ou Burtulī), composé à l'orée du XIX<sup>e</sup> siècle et s'occupant des biographies de notables religieux du Takrūr (qui désigne le Soudan occidental) ? Œuvre d'un lettré de Wāyata, le *Fath* oscille, géographiquement, entre Tichit et Tombouctou, loin par conséquent des rives du Sénégal. Mais le modèle bio-hagiographique qu'il développe à travers ses 210 notices se retrouve à l'œuvre chez Musa Kamara lorsque celui-ci encadre la vie d'un saint personnage par ses deux dates de naissance et de décès, lorsqu'il le salue de façon hyperbolique, lorsqu'il signale ses maîtres, sa formation islamique et lorsqu'il cite quelques vers de lui ou à son sujet.

Modèle biographique que l'auteur du *fath* a repris à Ahmad Bāba de Tombouctou qui, lui-même, poursuivait le modèle d'Ibn Farhūn : modèle établi, à quelques variantes près, dans l'ensemble du monde musulman. Ajoutons que Musa Kamara rédigeait des biographies pour le sud-mauritanien peu après que Sidahmad Ould Lamīn en ait établi pour le nord arabophone, dans son *Al-wasīf fi tarājim udabā' Shinqūr*. Différences toujours : Sidahmad ne recense que les vies de grands poètes, dans le cadre d'une anthologie poétique.

Au-delà du modèle bio-hagiographique, Musa Kamara s'est installé dans un cadre historique plus large, traitant à la fois des princes et des paysans, de l'ensemble d'une sous-région, de tel village, décrivant la complexité de la situation foncière, racontant batailles et mariages, se perdant dans les litanies généalogiques et les citations littéraires.

Il conviendrait dès lors, si l'on cherche à positionner le *Zuhūr*, de regarder en direction des deux *tarikh* soudanais (XVI-XVII<sup>e</sup> siècles), le *Tarikh as-Sudān* d'Abderrahmān as-Sa'dī et le *Tarikh al-fenāsh* de Mahmūd Kati, qui englobent dans des histoires dynastiques et régionales, des biographies, des généalogies, des indications d'ordre économique, religieux, social ou géographique.

On trouvera finalement encore une façon analogue d'écrire l'histoire dans le *Kitāb al-ibar* d'Ibn Khaldūn qui centre ses informations et ses analyses sur une succession de dynasties locales, à l'intérieur desquelles il brode sur tel événement religieux, militaire, économique, voire zoologique ou astrologique et se trouve contraint, comme dans le *Zuhūr*, de faire des "rappels" et des liaisons entre dynasties voisines, soit dans le temps soit dans l'espace. Plus fondamentalement, il semble que Kamara emprunte à Ibn Khaldūn l'idée d'une évolution cyclique de croissance et de décadence de chaque dynastie, justement dans le premier tome, comme nous allons le voir en examinant les divers plans adoptés par l'auteur.

### **Complexité de cette anthropologie historique du Fuuta Tooro : l'ordre du *Zuhūr***

Au-delà des problèmes de traduction, la lecture même du texte (traduit) n'est pas aisée à cause du mode d'exposition des matériaux choisis par Kamara ; celui-ci combine en effet trois types d'ordre :

— Le plus évident est celui de l'*ordre géographique* : province, territoire ou village. La partie du tome 1 non traduite ici correspond à une vaste fresque où Kamara passe en revue les différents États musulmans d'est en ouest, en partant de Sokoto, pour aboutir au Fuuta Tooro. Dans la vallée du Sénégal il change d'échelle et prend comme unité de référence tout d'abord la province (*diival*), puis les différents villages de chaque province. Il parcourt d'abord les régions amont, d'où il est originaire et qu'il connaît mieux (Robinson 1988), avant d'aborder les provinces aval, ce qui correspond également à la direction est/ouest. Dans le découpage du texte en chapitres, nous avons donc essayé de faire coïncider ces divisions géographiques avec un module de traduction de 20 à 30 feuillets.

— Une autre raison militait pour l'adoption de ce plan : c'est qu'il coïncide avec la démarche de ce que Marc Bloch appelait "l'histoire régressive" et qu'emprunte Kamara. En effet, c'est dans la région amont de la vallée que s'étaient repliés les descendants de la dynastie peul qualifiée de "païenne" qui

avait conservé le pouvoir du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle. Or les descendants des *Deeniyarḱooḱe* sont encore repérables dans la titulature des chefs de territoires de cette région qui correspond à la province du Damga. Dans les provinces voisines du Ngenaar et du Booseya, ce sont les musulmans *toorobḱe*, qui ont pris le pouvoir à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, sont dominants. Ainsi la translation du récit d'amont en aval coïncide avec l'ordre de succession des États, et le vecteur de la conversion à l'islam : on passe ainsi, d'amont en aval, de l'histoire de l'ancien État peul "païen" à celle de la théocratie musulmane du XIX<sup>e</sup> siècle.

— Un troisième ordre est lié aux caractéristiques de l'organisation sociale propre au Fuuta Tooro, à savoir l'existence de groupes statutaires ou de quasi-castes composés de certains lignages : l'auteur privilégie d'ailleurs les deux groupes dominants, à savoir les Peul et les *Toorobḱe* (musulmans). Tributaire des historiens arabes dont il partage le souci de remonter les généalogies — *nasab* — ou de narrer les biographies, il opère un grand nombre de digressions généalogiques : partant d'un ancêtre présumé, il décrit la grappe de dispersion du lignage dans de multiples lieux de résidence, quittant ainsi le village qui lui a servi de point de départ (Sebti 1986). En outre, ces digressions peuvent avoir d'autres prétextes : unions matrimoniales de la "personnalité" dont il fait la biographie, relations propédeutiques-pédagogiques liées à l'acquisition du savoir islamique, pérégrinations spirituelles. On retrouve là les "enjambements" de la parenté — consanguinité et parenté spirituelle — dont parle Jacques Berque dans le cas du Maghreb, et qui sont à l'origine de cette "mosaïque onomastique" — le même nom ou le même titre se retrouvant à des distances souvent considérables sans qu'il soit possible d'en déduire une orientation de peuplement avérée — auquel participe également cette région de l'Afrique de l'ouest.

Néanmoins le plan géographique / historique que nous venons de décrire, n'est justement pas celui qu'il emploie dans ce volume qui correspond aux trois provinces amont du Fuuta Tooro, le Damga, le Ngenaar et le Booseya. Sans jamais l'expliciter, sinon à travers l'ordre d'exposition, il semble que Kamara décrive le cycle d'évolution khaldunien à travers l'effondrement de la dynastie peule des *Deeniyarḱooḱe* (chapitres 1 et 2) et l'émergence du groupe des *Toorobḱe* à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle (chapitres 6, 7, 8, 9), le groupe des *Seḱḱe* très hétérogène formant charnière dans la mesure où il se compose pour une part d'anciens esclaves des *Fulbe*, qui vont se rallier aux nouveaux maîtres (chapitres 3 et 4), mais également des ancêtres très anciennement islamisés des *Toorobḱe* que constituent les *Soninke* (chapitre 5).

Sans trop approfondir, car nous comptons réserver à un ouvrage collectif des réflexions plus synthétiques, indiquons quels sont les deux notions d'*hijra* et de *fitna* qui font partie du référentiel de l'histoire conçue par un musulman pour comprendre la décadence (*fasad*) des uns et l'émergence des autres. C'est l'idée de guerre civile, de discorde ou de factionnalisme (*fitna*) qui est au cœur de la problématisation de la décadence des *Fulbe*. L'exemple sur lequel il s'étend longuement dans le premier chapitre, c'est la lutte entre Koḱko Buubu Muusa et Samba Gelaajo Jeegi, deux prétendants au titre de *Saltigi* qui entraîneront le Fuuta Tooro dans la spirale d'un factionnalisme généralisé à toute la Sénégambie : le résultat sera le tribut versé aux guerriers Maures qui soutiendront successivement chacun des adversaires.

Cette analyse du factionnalisme se poursuit dans le chapitre 2 qui est centré sur l'aristocratie des *Yaalalbe*, mais à un niveau microscopique puisqu'il s'agit

de la lutte, durant la période coloniale, de deux prétendants au titre de chef de l'escale, puis du canton de Maatam.

Qu'est ce qui va permettre l'ascension des Toorobbe ? C'est leur esprit de corps (Hamès 1987). Or la matrice de cette solidarité se trouve probablement comme le dit Kamara (1976) dans sa controverse sur le *jihād*, au cœur des rapports qui lient un maître coranique et son disciple. L'essence de ces rapports réside dans le compagnonage spirituel (*ṣuḥba*) (Touati 1994 : 23-253) ou l'amitié durable (*tarqiya*) (Brenner 1984 : 100), le "bouche à bouche" entre directeur spirituel et disciple (Pedersen 1984 ; Valensi 1993)<sup>2</sup>. Ces relations qui prennent comme modèle celles qui régnaient entre Muḥammad et ses compagnons (*Shahāba*), sont homologues avec la *walāya*, l'amitié avec Dieu qui est une caractéristique du saint, en particulier dans sa double valence affection / protection, clientèle, service (Touati 1994 : 260). Si les confréries musulmanes ont accentué la valence hiérarchique du rapport maître-disciple, Kamara verra dans les rapports d'amitié une sorte de modèle de solidarité qui se réalisera en particulier lors de la dissidence, l'*hijra*.

Cette figure de l'exode, qui est aussi conversion, on la retrouve à deux niveaux d'échelles spatiale et sociale distincts, que ce soit le repli des communautés Haalpulaar installées sur la rive droite, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, pour échapper aux razzias des Maures ou au tribut que ces derniers imposaient, ou bien le destin individuel de l'ancêtre fondateur d'un lignage maraboutique dont les descendants joueront un rôle politique important.

En effet, parallèlement à la révolution *toorobbe* qui l'a probablement occulté, l'événement considérable de la fin du XVIII<sup>e</sup> c'est bien le repli sur la rive gauche des communautés Halpulaar qui résidaient sur la rive droite (actuellement-mauritanienne), qui sera à l'origine des réaménagements sociaux et territoriaux — en particulier le *fecere Fuuta* ou partage du Fuuta — que la tradition attribue au premier Almaami, Abdul Kader Kan. On a là une première extension des rapports maîtres/disciples, dont procède la solidarité entre condisciples symbolisée par l'école de Pir (chapitre 6), puisque le repli sur la rive gauche a permis le mélange des groupes ethno-statutaires et en particulier la dissémination des *Toorobbe* et donc des mosquées et des écoles coraniques. Les anciens esclaves guerriers des Peuls, les *Sebbe*, vont alors être émancipés à condition qu'ils gardent les gués, pour empêcher la capture des musulmans par les Maures (cf chapitres 3 et 4). Enfin ces relations d'alliance vont s'étendre aux relations entre les groupes. L'émancipation des esclaves guerriers ne seraient pas totale s'ils ne passaient des alliances avec les *Toorobbe* et les *Fulbe*, comme cela est démontré aux chapitres 4 ou 9. Il s'agit donc là d'un premier *hijra* qu'on peut qualifier de fondateur.

C'est également l'*hijra* qui résume le destin individuel d'un fondateur de dynastie maraboutique, de celui qui deviendra au cours de la biographie qui lui est consacrée, un saint, comme Kamara le montre dans le chapitre 6, justement à propos d'un ancêtre d'Abdul Kader. Le *Zuhūr* est parsemé de récits racontant la vie de personnages charismatiques, destin qui obéit à un profil récurrent : exil pour fuir l'insécurité ou le pillage, recherche du savoir, fixation et mariage auprès d'un maître, retour au village d'origine, enfin fondation d'un troisième

2 En pulaar cette relation est appelée *ceernagal* car elle s'instaure entre un lettré, un *Ceerno* et son élève, un *almuudo*.

lieu d'habitation où les descendants de l'ancêtre archétype seront chefs de territoire (*jom leydi*).

Néanmoins cette période faste inaugurée par cette première *hijra* sera de courte durée comme le montre le destin de l'Almaami Abdul qui résume celui des clercs musulmans : les complots de la fin du règne manifestent à la fois l'apparition d'une seconde période de guerre civile (*fūna*) marquée par la capture des musulmans (chapitre 8) et l'échec de fondation d'une dynastie Kan. En effet, de même que le titre d'*Almaami* n'est pas héréditaire, de même les amitiés fondatrices — avec Ceerno Cukayel, l'homonyme d'origine inconnue, ou avec le chef des guerriers de Ngijiloñ — se retournent en haine à la seconde génération. Ainsi se referme le cycle khaldunien qui peut être résumé ce premier tome du *Zuhūr*.

### Bibliographie

- AHMAD BĀBA AT-TINBUKTĪ 1351 h. (1932-33) *Nayl al-ibtihāj bi-tarriḥ ad-dibāj* et Ibn Farḥūn *Ad-dibāj al-mudhahhab fī ma 'rifat a 'yān 'ulamā' al-madhhab*, al-Qāhira, Maṭba'a al-ma'āhid.
- AHMAD BĀBA AT-TINBUKTĪ 1987 *Kifāyat al-muhtāj li ma 'rifat man laysa fī ad-dibāj*, taḥqīq M. Muṭū', juz 'ān, Jamī'a Muḥammad V, ar-Ribāt.
- BA Oumar. 1971 « Les Peul Bouméyâbé et Rangâbé (Sénégal et Mauritanie) », *Bulletin de l'Institut fondamental d'Afrique noire*; B. XXXIII, 4 : 747-763. (repris in *Le Fouta Tôro au carrefour des cultures*, Paris, L'Harmattan : 88-107).
- al-BARITAYLĪ al-WALĀTĪ, Abū 'Abdallāh at-Tālib Muḥammad, 1981 *Fath ash-shukūr fī ma 'rifat a 'yān 'ulamā' at-Takrūr*, taḥqīq M. I. al-Kattānī wa M. Hajjī, Dār al-gharḥ al-islāmī, Beyrūt : 299 p.
- BECKER Charles., MARTIN Victor, DIALLO Yveline 1984 *Cartes historiques de la vallée du Sénégal*, Kaolack (Sénégal), CNRS : 24 p. + XVII cartes
- BONTE Pierre, CONTE E., HAMÈS C., OULD CHEIKH A.W. 1991 *Al-ansab, la quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- BERQUE Jacques 1953 « Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine », in *Éventail de l'histoire vivante. Hommage à Lucien Febvre* : 261-271.
- BOULÈGUE Jean 1988 « À la naissance de l'histoire écrite sénégalaise : Yoro Dyao et ses modèles (Deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, début XX<sup>e</sup>) », *History in Africa*, 15 : 395-405.
- BOUSBINA Said 1992 « Mūsā Kamara, le savant "autodidacte" », *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, 6 : 75-81.
- BRENNER Louis 1984 *West African Sufi. The Religious Heritage and Spritual Search of Cerno Bokar Saalif Taal*, Londres, C. Hurst.
- 1985 *Réflexions sur le savoir islamique en Afrique de l'Ouest*, Bordeaux, Université de Bordeaux I, Centre d'études d'Afrique noire : 103 p.
- 1993 « Two Paradigms of Islamic Schooling in West Africa », in H. Elboudrari (e), *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale : 159-181.
- BROWN G.N. HISKETT M. (eds) 1975 *Conflict and Harmony in Education in Tropical Africa*, Londres, George Allen & Unwin.

- CHARTIER R. 1994 « L'Histoire aujourd'hui : doutes, défis, propositions », Valencia, Centro de Semiotica y teoria del espectáculo [Eutopias, 2<sup>a</sup> Época, Document de travail 42].
- DIALLO Thierno *et al.* 1966 *Catalogue des manuscrits de l'IFAN. Fonds Vieillard, Gaden, Brevié, Figaret, Shaykh Mousa Kamara et Cremer, en langue arabe, peule et voltaïque*. Dakar, IFAN [Catalogue et documents 20].
- EICKELMAN D. 1978 « The Art of Memory : Islamic Education and its Social Reproduction », *Comparative Studies in Society and History*, 20, 4 : 485-516.
- FERCHIOU S. (ed) 1992 *Hasab wa nasab. Parenté, alliance et patrilinéarité en Tunisie*, Paris, CNRS. [Sociétés arabes et musulmanes 7].
- HAMÈS Constant 1983 « Cheikh Hamallah ou qu'est-ce qu'une confrérie islamique (*tarîqa*) ? », *Archives de sciences sociales des religions*, 55, 1 : 67-83.  
— 1987 « La filiation généalogique (*nasab*) dans la société d'Ibn Khaldūn », *L'Homme*, 102 : 99-118.
- HAMET Ismaël 1911 *Chroniques de la Mauritanie sénégalaise. Nacer eddine*, Texte arabe, traduction et notice, Paris, Ernest Leroux : 104 p. (arabe), 273 p. (français).
- HAMMOUDI A. 1980 « Sainteté, pouvoir et société. Tamgrout aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles », *Annales ESC*, 35, 4 : 615-641.
- HILLIARD C. 1977 *The Formation of the Islamic Clerisy of the Middle Valley on the Senegal River, ca. 1670-1770*, Cambridge, MA, Harvard University [Ph.D. thesis]. (Appendix A, B, C : Translation of «*Al-Majmu al Nafis*... » : 121-401).
- HORTON R. 1971 « Conversion in Africa », *Africa*, XVII, 2 : 85-108.  
— 1975 « On the Rationality of Conversion in Africa », *Africa*, 45, 3 : 219-235 ; 45, 4 : 375-399.
- IBN KHALDŪN 'Abderrahmān 1971 *Kitāb al-Ibar*, éd. al-'alāmī, Beyrūt, 7 vol.  
— 1986 *Peuples et nations du monde* (extraits des *Ibar*, trad. et prés. par A. Cheddadi, Paris, Sinbad [La bibliothèque arabe]).
- IZARD Michel 1976 « Changements d'identité dans le Yatenga », *Journal des Africanistes*, 41, 1-2 : 69-81.
- JEWSIEWICKI Bogumił, NEWBURY David (eds) 1986 *African Historiographies, What History for which Africa ?* London, Sage Publications.
- JOHNSON J. P. 1974 *The Alnamate of Futa Toro, 1770-1836 : a Political History*, Madison, University of Wisconsin : 513 p. multigr. [Ph.D. Thesis].
- el-HAMEL Chouki 1992 *Fath ash-Shakur. Hommes de lettres, disciples et enseignement dans le Takrūr du début du XVI<sup>e</sup> au début du XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Université de Paris I : 482 p. multigr. [Thèse de doctorat].
- KA Thierno 1982 *L'enseignement arabe au Sénégal. L'école de Pire Saniokhor : son histoire et son rôle dans la culture arabo-islamique au Sénégal du XVII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Université de Paris IV : 409 p. multigr. [Thèse de 3<sup>e</sup> cycle].
- KATI Mahmūd 1964 *Tarikh al-fattāsh fī akhbār al-buldān wa l-juyūsh wa akābīr an-nās*, texte arabe et traduction, O. Houdas et M. Delafosse, Paris, Adrien-Maisonneuve : 186 p. (arabe), 361 p. (français).
- KAMARA C. M. 1970 « La vie d'El-Hadji Omar », éd. et trad. par A. Samb, *Bulletin de l'IFAN*, B, XXXV, 1 : 44-135 ; XXXV, 2 : 370-411 ; XXXV, 3 : 770-818.  
— 1975 « Histoire du Boundou », éd. et trad. par M. Ndiaye, *Bulletin de l'IFAN*, B, XXXVII, 4 : 784-816.  
— 1976 « Condamnation de la guerre sainte », éd. et trad. par A. Samb, *Bulletin de l'IFAN*, B, XXXVIII, 1 : 158-199.  
— 1978 « Histoire de Ségou », éd. et trad. par M. Ndiaye, *Bulletin de l'IFAN*, B, XL, 3 : 458-488.

- KAMARA M., BOUSBINA Said (trad.), SCHMITZ Jean (prés.) 1993 « L'histoire de l'Almaami Abdul (1727/8-1806) par Shaykh Muusa Kamara », *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, 7 : 59-95.
- KANE Oumar 1973 « Les unités territoriales du Futa Toro », *Bulletin de l'IFAN*, B, XXXV, 3 : 614-631.
- 1986 *Le Fuuta-Tooro des Satigi aux Almaami (1512-1807)*, Dakar, Faculté des lettres et sciences humaines, 3 vol. : 1124 p., multigr. [Thèse d'État].
- LERICOLLAIS André, DIALLO Yveline, SANTOIR Christian 1980 *Peuplement et culture de saison sèche dans la vallée du Sénégal*. Paris, ORSTOM : 20p. + 7 cartes au 1/100 000<sup>e</sup> (8 fasc.) [Notice explicative 81].
- MAHIBOU S.M., TRIAUD Jean-Louis 1983 *Voilà ce qui est arrivé. Bayân mâ waqa'a d'al-Hagg 'Umar al-Fûfi. Plaidoyer pour une guerre sainte en Afrique de l'Ouest au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éditions du CNRS. [Fontes historicae africanæ. Series Arabica 8].
- MBAYE E.H. Rawane 1976 *L'Islam au Sénégal*, Dakar, Université de Dakar, Faculté des lettres et sciences humaines : 634 p., multigr. [Thèse de 3<sup>e</sup> cycle].
- MONTEIL Vincent 1964 *L'Islam noir*, Paris, Le Seuil. [Esprit. Frontières ouvertes].
- OULD AL-AMIN, Sidahmad 1958 *Al-wasit fi tarajim udabā' Shinqir*, al-Qāhira, Maktabat al-Khanji
- PEDERSEN J. 1984 *The Arabic Book*, Princeton, Princeton University Press, (first ed., 1946, trad. du danois par G. French).
- PONDOPOULO Anna 1993 « Une traduction "mal partie" (1923-1945) : le *Zuhūr al-basārīn* de Cheikh Moussa Kamara », *Islam et Sociétés au sud du Sahara*, 7 : 95-111.
- RICÉUR Paul 1983 *Temps et récit*. 1. *L'intrigue et le récit historique*, Paris, Le Seuil. [Points / Essais].
- ROBINSON David 1975 a *Chiefs and Clerics : Abdul Bokar Kan and Futa Toro, 1853-1891*, Oxford, Clarendon Press : XIV-239 p. [Oxford Studies in African Affairs].
- 1975b « The Islamic Revolution of Futa Toro », *International Journal of African Historical Studies*, VIII, 2 : 185-221.
- 1987 « Notice biographique sur Shaikh Mûsa Kamara », *Islam et Sociétés au sud du Sahara*, 1 : 12-17.
- 1988a *La guerre sainte d'al-Hâjj Umar. Le Soudan occidental au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Karthala : 413 p. [Hommes et sociétés]. [Trad. par H. Tourneux et J.C. Vuillemin de *The Holy War of Umar Tal*, Oxford, Clarendon Press, 1985].
- 1988b « Un historien et anthropologue sénégalais : Shaikh Musa Kamara », *Cahiers d'études africaines*, 109, XXVIII, 1 : 89-116 [Annexe 1 : Les écrits de Shaikh Musa Kamara ; Annexe 2 : Table des matières du *Zuhūr al-Basārīn*].
- SAAD E.N. 1983 *Social History of Timbuktu : The Role of Muslim Scholars and Notables, 1400-1900*, Cambridge, Cambridge University Press. [Cambridge Studies in Islamic Civilization].
- es-SA'DĪ 'Abderrahmān 1981 *Tā'rikh as-Sudān*, éd. et trad. par O. Houdas, Paris, Adrien-Maisonneuve : 540 p. [1<sup>ère</sup> ed. 1900].
- SAMB Amar 1972 *Essai sur la contribution du Sénégal à la littérature d'expression arabe*, Dakar, IFAN. [Mémoire de l'IFAN 87].
- SANTERRE R., MERCIER-TREMBLAY C. (eds) 1982 *La quête du savoir. Essais pour une anthropologie de l'éducation camerounaise*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- SCHMITZ Jean 1985a « Le féminin devient masculin : politique matrimoniale des Haalpulaar », *Journal des Africanistes*, 55, 1-2 : 105-125.
- 1985b « Autour d'al-Hâjj Umar Taal. Guerre sainte et Tijaniyya en Afrique de l'Ouest », *Cahiers d'Études africaines*, XXV, 4, 100 : 555-565.

- 1986 « L'État géomètre : les *leydi* des Peul du Fuuta-Tooro (Sénégal) et du Maasina (Mali) », *Cahiers d'Études africaines*, XXVI, 3, 103 : 349-394.
  - 1992 « "Florilège au jardin des opprimés..." : Une traduction de la monumentale Histoire des Noirs de Shaykh Muusa Kamara », *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, 6 : 81-95.
  - 1994 « Cités noires : les républiques villageoises du Fuuta Tooro (Vallée du Sénégal) », *Cahiers d'Études africaines*, XXXIV, 4, 133 : 419-460.
- SCHMITZ Jean, en collaboration avec Abdoul SOW 1989 *Anciens territoires (leydi) haalpulaar de la vallée du fleuve Sénégal*, 5 cartes au 1/100 000<sup>e</sup>, Paris, ORSTOM.
- SCHULTZE A. 1984 « From Pagan to Pullo : Ethnic Identity Change in Northern Cameroon », *Africa*, 54, 1 : 46-64.
- SEBTI A. 1986 « Au Maroc : Sharifisme citadin, charisme et historiographie », *Annales ESC*, 41, mars-avril, 2 : 433-457.
- SOH S.A. 1913 *Chroniques du Foûta sénégalais*, trad. M. Delafosse, avec la coll. de H. Gaden, Paris, E. Leroux : 328 p. [Collection de la Revue du monde musulman].
- TOUATI H. 1989 « Approche sémiologique et historique d'un document hagiographique algérien », *Annales ESC*, 44, 5 : 1205-1228.
- 1992 « Prestige ancestral et système symbolique sharifien dans le Maghreb central du XVII<sup>e</sup> siècle », *Arabica*, XXXIX : 1-24.
  - 1994 *Entre Dieu et les hommes : lettrés, saints et sorciers au Maghreb (XVII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Éditions de l'EHESS. [Recherches d'histoire et de sciences sociales 59].
- TRIAUD Jean-Louis 1986 « Le thème confrérique en Afrique de l'Ouest. Essai historique et bibliographique », in A. POPOVIC & G. VEINSTEIN, *Les ordres mystiques dans l'Islam. Cheminements et situation actuelle*, Paris, Éditions de l'EHESS : 271-282.
- VALENSI L. 1979 « Histoire et anthropologie des pays d'Islam : fission et fusion », in *L'Anthropologie en France. Situation actuelle et avenir*, Colloque international du CNRS, 18-22 avril 1977, Paris, CNRS : 130-138.
- 1993 « Le jardin de l'Académie ou comment se forme une école de pensée », in H. Elboudraji (ed), *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, Le Caire, Institut français d'Archéologie Orientale : 41-64.
- WILKS Ivor 1968 « The Transmission of Islamic Learning in the Western Sudan », in J. Goody (ed), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, Cambridge University Press : 162-197.
- WITHCOMB Th. 1975 « New Evidence on the Origin of the Kunta », *Bulletin of SOAS*, XXXVIII, 1 : 103-123 ; 2 : 403-417.
- al-YADĀLĪ Ash-Shaykh Muhammad 1990 *Nusūs min at-tarikh al-mūrītānī, taqdim wa tahqiq Muhammadan Ould Bābbāh, Qarrāj, Bayr al-ḥikma*, 1990 (Textes sur l'histoire mauritanienne, dont le 'Amr walī Nāsir ad-dīn, p 117-179, en édition critique).

# **AOF : réalités et héritages**

**Sociétés ouest-africaines  
et ordre colonial, 1895-1960**

*Tome 1*

sous la direction de

**Charles Becker   Saliou Mbaye   Ibrahima Thioub**

**Direction des Archives du Sénégal**

*Dakar — 1997*

# **AOF : réalités et héritages**

**Sociétés ouest-africaines  
et ordre colonial, 1895-1960**

*Tome 2*

sous la direction de

**Charles Becker   Saliou Mbaye   Ibrahima Thioub**

**Direction des Archives du Sénégal**

*Dakar — 1997*

***Cet ouvrage a été publié avec le concours du  
Ministère Délégué de la Coopération auprès du  
Ministère Français des Affaires Etrangères***

Direction des Archives du Sénégal

AOF : réalités et héritages : sociétés ouest-africaines et ordre colonial,  
1895-1960 / République du Sénégal, Primature, Secrétariat général  
du Gouvernement, Direction des Archives du Sénégal ; sous la dir. de  
Charles Becker, Saliou Mbaye, Ibrahima Thioub.

Dakar : Direction des Archives du Sénégal, 1997, 2 t., 1273 p. ; 26 cm.

1. AOF - Histoire. 2. AOF - Institutions. 3. AOF - Politique  
4. AOF - Balkanisation. 5. AOF - Intégration. 6. AOF - Économie  
7. AOF - Sociétés. 8. AOF - Culture. 9. AOF - Santé

- I. BECKER, Charles. *Dir.*  
II. MBAYE, Saliou. *Dir.*  
III. THIOUB, Ibrahima. *Dir.*

© Direction des Archives Nationales du Sénégal — 1997

Immeuble Administratif, Avenue Léopold S. SENGHOR - Dakar