

Djenné, « la ville aux 313 saints »

Convocation des savoirs,
« lutte des classements »
et production d'une ville sainte au Mali

Dans une réponse différée à l'édition des *Lieux de mémoire* dirigée par Pierre Nora (1984-1993), Jean-Louis Triaud (1999 : 11) souligne qu'en Afrique, « plus qu'à des mémoires-vestiges, en deuil d'un passé en déshérence, nous avons affaire à des mémoires instituées. L'institution d'une mémoire est un acte de pouvoir de la part d'un groupe, l'affirmation d'un point de départ, d'un cheminement et d'un futur. Cette opération prend place dans une stratégie de conquête symbolique, d'occupation de l'espace et de revendication de légitimité. Loin d'être une survivance, cette mémoire instituée est un outil de préhension et de compréhension du monde ». La mémoire n'est ni un simple souvenir ni des « concrétions d'une histoire "nativiste", des "bulles du passé" qui ressurgiraient brusquement à l'air libre après de longs temps de discrétion obligée » (*ibid.* : 10). La mémoire se constitue, se « noue » en convoquant des savoirs d'horizons multiples et en agissant de façon sélective sur un monde qu'elle arrange et met en cohérence, avant de s'instituer parfois elle-même et d'agir alors en retour sur l'histoire.

Pour illustrer les dynamiques et les enjeux de cette « institution de la mémoire » autour des savoirs en Afrique, je voudrais aborder le cas exemplaire de la ville de Djenné, en République du Mali, connue sous l'épithète de « la ville aux 313 saints ». S'il n'est nullement question de remettre en cause la nature religieuse profonde et ancienne de cette ville — la bibliographie est intarissable sur ce sujet —, il est néanmoins intéressant de montrer comment Djenné se donne désormais à voir à travers une identité de « ville sainte », où s'articulent les vertus pieuses de ses habitants, son exceptionnelle présence urbaine dans la durée, ses lieux remarquables tels que sa grande mosquée, ses productions artistiques, notamment les louanges chantées à la gloire du prophète Muhammad (Olivier 2004), les mises en récit dont elle bénéficie depuis plusieurs siècles, et enfin ses « chroniques » (*Ta'rîkh*) — ce que Bernard Salvaing (1999 : 70 *sq.*) qualifie de « lieux de mémoire religieuse » — chroniques publiées ou familiales qui ont à la fois valeur de singularité et de vérité et qui permettent de comprendre que dans cette

ville islamisée de longue date, les traditions orales sont aussi très souvent des traditions écrites.

Je précise ici qu'en personnifiant de cette façon la ville de Djenné, en parlant d'elle comme d'un être vivant jouissant d'une sorte d'autonomie propre, je ne fais que suivre la rhétorique locale par laquelle on lui attribue non seulement une personnalité morale, mais également physique, qualités dont nous verrons qu'elles ne sont pas sans lien avec le processus de mise en sainteté¹. Ainsi, les habitants de Djenné ont-ils coutume de qualifier leur ville au moyen de deux termes en « langue songhay »². Le premier est la « ville bénie » (*albarka kòyra*), de l'arabe *baraka*, faisant de Djenné une ville jouissant de la « bénédiction divine » (*albarka*), ce dont manifeste la piété de ses habitants et la présence continue de « saints » (*alwaliju*) dans ses murs. Le second est la « ville sacrée » (*alharma kòyra*), de l'arabe *harâm*, rendant l'idée d'une ville sanctuarisée, retranchée du monde commun et qui, de fait, ne peut être souillée. C'est précisément l'articulation de la bénédiction divine et de la sanctuarisation qui autorise une certaine plasticité autour de la sanctification de la ville, dont la vulgate rend compte à travers l'épithète synthétique de ville « sainte ». Pour autant, il s'agit ici de montrer que cette personnification de la ville et le travail sémantique autour de son caractère à la fois béni et sacré s'inscrivent dans une logique de patrimonialisation réalisée par les habitants eux-mêmes, à travers une opération de conscientisation relativement récente qui se fonde sur une série de mises en récits de la ville effectuées à la fois par des érudits locaux passés et présents, des agents de l'administration coloniale et de l'État malien, des chercheurs, des journalistes et des laudateurs, et jusqu'à l'UNESCO qui, en 1988, a inscrit la ville sur la liste du patrimoine mondial de l'humanité de concert avec celle de Tombouctou.

Si ce phénomène à la fois endogène et exogène ne date pas d'aujourd'hui³, le contexte malien actuel en faveur d'une politique du patrimoine en aura

1. Cette représentation est particulièrement bien instituée à travers la tombe présumée de celle que l'on appelle « la sainte de Djenné », Djénépo Tapama, dont on dit qu'elle aurait été emmurée vivante lors de la construction des remparts de la ville afin de protéger celle-ci des génies malfaisants. D'autres « protections » occultes seront évoquées plus loin dans le corps du texte, mais il est d'ores et déjà intéressant de voir que ce mythe de la vierge emmurée — les récits locaux parlent en réalité d'enfant unique pour qualifier le sacrifice consenti, la virginité étant quant à elle un élément plus tardif probablement lié à l'islam —, mythe connu ailleurs en Afrique et sur d'autres continents (notamment en Europe de l'Est), s'est vu débarrassé de sa couleur païenne pour être intégré à l'économie de la sainteté. De fait, la tombe de Djénépo est aujourd'hui l'un des points de passage obligés lors des processions musulmanes liées à l'obtention de la pluie au bénéfice de la ville.
2. Il s'agit littéralement de la « langue de Djenné » (*jènnè ciini*), par opposition aux variantes dialectales en usage à Tombouctou, la « langue de la ville » (*kòyra ciini*), et à Gao, la « langue des Koroboro » (*kòròbòrò senni*) ; voir HEATH (1998).
3. Un programme de relevé et de sauvegarde du patrimoine avait déjà été réalisé dans les années 1950 par Raoul Mauny, sous l'égide de l'IFAN.

fortement accéléré le processus et lui aura donné une inflexion religieuse notoire. Certes, Djenné nourrit depuis fort longtemps une compétition symbolique structurante avec Tombouctou, ce dont témoigne l'opinion commune selon laquelle les deux villes formeraient les deux moitiés d'une unique cité idéale. Ainsi, lorsque l'on attribue 313 saints à Djenné, la ville de Tombouctou en compterait quant à elle 333 ; de même, lorsque Tombouctou est appelée « la mystérieuse » depuis la fin du XIX^e siècle (Dubois 1897), les guides touristiques surenchérissent par le titre de « la religieuse » qu'ils donnent à Djenné. En outre, la politique nationale de promotion patrimoniale s'est vue assortie d'une décentralisation inaugurée en 1993, laquelle s'est traduite par la mise en place de plus de 700 communes contraintes de générer des ressources économiques et fiscales propres. Pour une ville d'environ 15 000 habitants comme Djenné — la plus petite commune urbaine du Mali —, située en retrait des grands axes routiers et au cœur d'un arrière-pays de moins en moins fertile, la mise en avant d'une urbanité religieuse axée sur sa grande mosquée aura été l'option choisie pour répondre à cette nouvelle contrainte, tandis que l'identité de ville sainte lui offre la perspective d'un tourisme tant profane que religieux, mais susceptible de lui apporter des ressources.

Ce travail autour d'un patrimoine islamique notoire que l'on requiert pour élaborer l'image d'une ville sainte tient à un double phénomène de sédimentation politique et de décantation historique, dont la matière première n'est autre que les chroniques médiévales que sont le *Ta'rikh al-Sûdân* et le *Ta'rikh al-Fattâsh*. Rédigées en arabe au milieu du XVII^e siècle, ces chroniques sont requises pour répondre à ce que François Hartog (2003) appelle des « régimes d'historicité », ou plus exactement une actualisation de trois régimes d'historicité successifs, les XVII^e, XIX^e et XX^e siècles, pris au sens où « un régime d'historicité [...] n'est que l'expression d'un ordre dominant du temps. Tissé de différents régimes de temporalité, il est, pour finir, une façon de traduire et d'ordonner des expériences du temps — des manières d'articuler passé, présent et futur — et de leur donner sens » (*ibid.* : 118). Or nous verrons que ces trois configurations temporelles sont directement issues de l'action déterminée de trois figures historiques parfaitement identifiées, lesquelles vont en quelque sorte nous servir de guides pour suivre la manière dont on fait passer Djenné de la « ville bénie » à la « ville sainte ». Ces trois personnages sont : Al-Sa'dî, ancien notaire, puis imam à Djenné et auteur du célèbre *Ta'rikh al-Sûdân* achevé en 1655 à Tombouctou⁴ ; Seeku

4. L'historien américain John O. Hunwick a publié une traduction critique du *Ta'rikh al-Sûdân* en 1999, sous le titre *Timbuktu and the Songhay Empire. Al-Sa'dî's Ta'rikh al-sûdân down to 1613 and other Contemporary Documents* (Leiden-Boston-Köln, Brill), traduction bien supérieure à celle de Houdas utilisée ici. Toutefois, je me référerai uniquement à la traduction de Houdas dans la mesure où c'est ce texte qui a été utilisé par les différents voyageurs et ethnographes de Djenné requis dans l'analyse. Pour la commodité de la lecture, je référencerai le *Ta'rikh al-Sûdân* sous la forme abrégée *TS*.

Amadu Buubu Bari, fondateur d'un État djihâdiste peul⁵ dans la région même de Djenné en 1818 (Bâ & Daget 1984 ; Sanankoua 1990) et commanditaire d'une réécriture du *Ta'rikh al-Fattâsh*, chronique initialement attribuée à Mahmoud Kâti, mais rédigée par Ibn Al-Mukhtâr à Tombouctou vers 1665⁶ ; enfin El Hadj Mamadou Traoré, dit Bia-Bia, l'un des plus éminents acteurs religieux de Djenné de ces dernières décennies (décédé en avril 2007), qui a été invité à participer à une conférence sur l'histoire de la ville en 1980. Le texte de sa communication (Traoré 1984), qui m'a aimablement été communiqué par Joseph Brunet-Jailly, permettra de mettre en perspective les deux ouvrages précédents et d'observer ainsi quels savoirs et quelle « lutte des classements »⁷ ont été mobilisés et actualisés pour faire de Djenné une « ville sainte ».

Djenné, une évidence urbaine : mises en récit de la ville et archéologie de la mémoire

Avant de se voir décerner le label de « ville sainte », et avant même d'être une « ville bénie » en même temps qu'une ville de mémoire, Djenné est sans conteste une ville d'histoire au sens plein du terme, une histoire longue, comme l'on dit, laquelle s'est brusquement « rallongée » au tout début des

5. Dans ce texte, je fais usage de quelques référents ethniques, comme ici celui de « peul » (sing. *pullo*, pl. *fulbe*), pour éviter des périphrases nécessaires, mais peu aisées pour la compréhension générale du monde social dont le même référent ethnique est censé rendre compte. Après les travaux pionniers de Frederik BARTH (1969), et ceux engagés un peu plus tard en France autour de l'ouvrage dirigé par Jean-Loup AMSELLE et Elikia M'BOKOLO (1985), on ne peut plus considérer cette facilité langagière comme pertinente, même si la ressource ethnique a amplement été réemployée après la colonisation, démontrant ainsi combien l'ethnie est avant tout une production de l'État. La théorie des « chaînes de sociétés » (AMSELLE 1985) est de ce point de vue bien plus heuristique et, ajouterais-je, le déterminant identitaire a sans doute plus à voir avec un lieu qu'avec un ethos culturaliste quelconque ; ainsi, au Mali, est-on toujours de quelque part, c'est-à-dire d'un lieu structuré par une autorité et l'histoire de celle-ci. Cela étant, s'agissant spécifiquement du califat de Hamdallaye (mais sans doute pourrait-on poursuivre l'analyse vers d'autres formations étatiques précoloniales), la construction politique et idéologique de cet État islamique a bel et bien été assortie d'une « mise en ethnie » de l'espace social interne et externe, tandis que la notion de *pulaaku* (litt. « l'être peul » ou la « peulité ») a très probablement émergé à cette époque.
6. *Idem* pour le *Ta'rikh al-Fattâsh* que je mentionnerai sous la forme abrégée *TF*.
7. « Pour rompre avec l'ambition, qui est celle des mythologies, de fonder en raison les divisions arbitraires de l'ordre social, et d'abord la division du travail, et de donner ainsi une solution logique ou cosmologique au problème du classement des hommes, la sociologie doit prendre pour objet, au lieu de s'y laisser prendre, la lutte pour le monopole de la représentation légitime du monde social, cette *lutte des classements* [mes italiques] qui est une dimension de toute espèce de lutte des classes, classes d'âge, classes sexuelles ou classes sociales » (BOURDIEU 1982 : 13-14).

années 1980, lorsqu'une équipe d'archéologues américains publie les premiers résultats de ses fouilles autour du site de Djenné-Djeno (litt. « Le vieux Djenné » en langue songhay), faisant dès lors émerger la ville au III^e siècle avant J. C. (McIntosh & McIntosh 1995).

Récits de voyages et descriptions de la ville : du « royaume de Ghinea » au « joyau de la Vallée du Niger »

Si l'évocation de ce passé préislamique permet à Djenné d'être tout à coup propulsée « plus ancienne ville vivante d'Afrique », elle passait déjà pour ancienne, puisque les chroniques du milieu du XVII^e siècle situent sa fondation au II^e siècle de l'Hégire, c'est-à-dire au début du IX^e siècle de notre ère (TS ; TF). Ibn Battûta (1997 [1356]), censé s'être rendu dans la capitale du Mali en 1352, n'en parle curieusement pas, mais Jean-Léon l'Africain (1956 [1526]), qui rapporte des récits de tiers sans avoir été dans la région, la mentionne en revanche au début du XVI^e siècle sous le nom « royaume de Ghinea » — qui est vraisemblablement à l'origine du nom donné au Golfe de Guinée — où, écrit-il, « il n'y a ni ville ni château. Seul un grand village est habité par le souverain, les prêtres, les docteurs, les marchands et les gens de qualité ». Aux XVIII^e et XIX^e siècles, des voyageurs européens évoquent encore Djenné à travers des récits d'exploration, mais c'est René Caillé (1979 [1830]) qui fournit le premier une description précise de ce qu'il appelle « l'île de Jenné », où il séjourne du 11 au 23 mars 1828.

Il parle d'une ville cosmopolite « bruyante et animée », équipée d'un important port fluvial et « entourée d'un mur en terre assez mal construit », où « les rues ne sont point alignées, mais assez larges ». Il rapporte aussi l'existence d'« une grande mosquée en terre, dominée par deux tours massives et peu élevées ; elle est grossièrement construite, quoiqu'elle soit très grande ; elle est abandonnée à des milliers d'hirondelles, qui y font constamment leurs nids, ce qui y produit une odeur infecte, et a fait prendre l'habitude de faire la prière dans une petite cour extérieure ». Enfin, il ajoute que « cette ville était anciennement seule et indépendante, mais aujourd'hui elle fait partie d'un petit royaume dont Ségo-Amadou est le chef » (Caillé 1979 : 148). René Caillé évoque ici le califat de Seeku Amadu Buubu Bari, qui est sans doute une des configurations historiques les plus abouties d'un État islamique dans l'espace malien actuel et qui, autour d'une ville neuve appelée Hamdallaye (« *al-Hamdulillâh* » : « Louanges à Dieu »), était centré idéologiquement sur l'univers identitaire peul et la charia. Or ce califat, fondé en 1818 et renversé en 1864 par Al-Hajj 'Umar Tall (Robinson 1988 ; Sanankoua 1990 ; Holder 2001), aura non seulement contrôlé politiquement Djenné, mais aussi contesté et sanctionné la structure socioreligieuse de la ville, faisant ainsi procéder à la destruction de ses mosquées de quartier et à la ruine « naturelle » de sa grande mosquée en ordonnant d'en boucher les gouttières pour provoquer son effondrement (Holder 2004).

La conquête coloniale qui suit voit la prise de la ville par le lieutenant-colonel Archinard, le 11 avril 1893, laquelle est l'occasion d'un récit épique rapporté par son aide de camp Jacques Méniaud (1931). Ce dernier décrit Djenné de la manière suivante : « C'est la ville la plus riche et la plus commerçante que j'ai vue au Soudan, c'est celle qui, pour un Européen, ressemble le plus à une ville, et elle diffère absolument des autres grands centres noirs qui nous sont déjà familièrement connus », ajoutant alors que « la grande mosquée dont parle René Caillé n'existe plus, mais ses ruines forment un ensemble imposant » (*ibid.* : 392-393).

Arrivant dans le sillage de la conquête en 1894-1895, le reporter Félix Dubois, envoyé par le journal *Le Figaro*, succombe à son tour aux charmes de Djenné. Dans son ouvrage intitulé *Tombouctou la mystérieuse* (Dubois 1897), dont le titre deviendra fameux, Félix Dubois s'émerveille de ce « joyaux de la vallée du Niger », de cette « ville, au sens européen du mot, et non plus ces agglomérations désordonnées de cases ». Pour lui, « c'était la première fois [...] qu'en ces pays une surprise me venait d'une œuvre des hommes » (*ibid.* : 94-96). Cette œuvre urbanistique grandiose, il l'attribue à une civilisation bâtisseuse d'empire venue du Yémen, en l'occurrence celle de la domination du Songhay qui contrôlait la ville avant la conquête marocaine en 1591 (*rs* : 219-222) et qu'il considère comme les héritiers des pharaons de la vallée du Nil : « Le Diennéri, explique Dubois, est la surprenante image de la terre d'Égypte. [...] Là, plus que partout ailleurs, les qualités et les caractéristiques apportées du pays natal pouvaient atteindre leur complet épanouissement. Tel un arbre transplanté, lorsqu'il retrouve le climat et le sol accoutumés » (Dubois 1897 : 150).

Djenné vue de l'intérieur : la « cité soudaine » où veillent les quatre premiers califes de l'islam

S'il y a de toute évidence une grande continuité dans la perception romantique de Djenné par ses différents découvreurs occidentaux, avec Félix Dubois commence pourtant un nouveau moment des descriptions de la ville. Il s'agit de celui des érudits de l'administration coloniale, à la fois arabisants, historiens et ethnographes, qui vont s'attacher à recueillir ce que Dubois appelle les « documents humains » — comprenez la tradition orale — et les « documents écrits » (*ibid.* : 102), en l'occurrence les deux *Ta'rikh* mentionnés plus haut. Dès lors, la mémoire s'institue en se voyant inexorablement liée à l'histoire, un travail que poursuivra de façon plus scientifique Charles Monteil, administrateur colonial de la ville de 1901 à 1903, et dont la *Monographie de Djenné*, parue en 1903 et réécrite sous une forme grand public en 1932, ne cessera plus de nourrir l'image de cette « cité soudanaise » (Monteil 1932).

L'hypothèse égyptienne avancée par Félix Dubois fera long feu, instituant dès lors un passé plus lointain encore que celui que les archéologues

révéleront par la suite. Cette filiation aux bâtisseurs des pyramides est censée expliquer pourquoi et comment ces gens de Djenné ont pu concevoir une ville aussi urbanisée et, pour tout dire, « arabe ». À cet égard, l'objet de tous les fantasmes est sans aucun doute la mosquée monumentale de la ville, une mosquée de terre qui culmine à plus de vingt mètres de hauteur et qui va servir de canon architectural à ce que l'on appellera le « style soudanais », magnifié par l'Exposition coloniale de Marseille de 1906 (de L'Estoile 2007). Pour Dubois (1897 : 162), cette mosquée « fut longtemps fameuse dans la vallée du Niger. Elle y était même réputée plus belle que la kasbah de La Mecque ! ». Et de fait, l'enjeu à la fois patrimonial et mémoriel de cette grande mosquée se révèle si déterminant que l'administration coloniale elle-même veillera à sa reconstruction, entre 1906 et 1909, grâce aux plans et illustrations publiés par le même Félix Dubois, faisant ainsi œuvre de puissance protectrice en ses colonies du Soudan et, accessoirement, promotrice d'une authenticité de la ville de Djenné qu'elle perçoit comme « songhay ».

Mais ce travail d'archéologie de la mémoire est aussi le fruit d'une collaboration complexe avec les érudits locaux qui, depuis fort longtemps, rédigent des chroniques et historicisent leur ville. L'une d'entre elles en particulier servira de support à ces ethnographes coloniaux : le *Ta'rikh al-Sūdān*, œuvre du Tombouctouzien 'Abd al-Rahmān b. 'Abd Allāh b. 'Imrān b. 'Amir Al-Sa'dī qui, dans les années 1650, rédige notamment l'histoire de la ville de Djenné sous forme de chroniques, en compilant à la fois traditions orales et écrites et observations personnelles issues de ses connaissances notariales et religieuses de la cité. Voici comment il décrit Djenné en cette moitié du XVII^e siècle :

« Cette ville est grande, florissante et prospère ; elle est riche, bénie du Ciel et favorisée par lui. Dieu a accordé à ce pays toutes ces faveurs comme une chose naturelle et innée. [...] Djenné est un des grands marchés du monde musulman. Là se rencontrent les marchands de sel provenant des mines de Teghâzza et ceux qui apportent l'or des mines du Bitou. Ces deux mines merveilleuses n'ont pas leurs pareilles dans l'univers entier. Tout le monde trouve grand profit à s'y rendre pour y faire du commerce et on acquiert ainsi des fortunes dont Dieu seul (qu'il soit loué !) peut connaître le chiffre.

C'est à cause de cette ville bénie que les caravanes affluent à Tombouctou de tous les points de l'horizon, de l'est, de l'ouest, du sud et du nord. Elle est située au sud-ouest de Tombouctou, en arrière des deux fleuves, dans une île formée par le Fleuve. Tantôt les eaux du Fleuve débordent (et se rapprochent), tantôt elles se retirent et s'éloignent peu à peu. Le moment de la grande crue a lieu au mois d'août et c'est en février que les eaux baissent. [...] Dienné est entouré d'un rempart qui était percé de onze portes. Trois d'entre elles ont été bouchées par la suite, en sorte qu'il n'en reste plus aujourd'hui que huit. Quand, du dehors et à une certaine distance, on regarde la ville, il semble que l'on a devant soi une simple forêt, tant les arbres sont nombreux. Mais, une fois à l'intérieur, on ne se douterait pas qu'il existât un seul arbre dans la région » (TS : 22-23).

C'est par ce récit, qui n'est pas sans évoquer l'idée du Jardin du Paradis, qu'Al-Sa'dī débute ce qu'il appelle la « description de Djenné », une ville

qu'il ne qualifie pas de « sainte » mais de « bénie », car pour ce docte et pieux musulman, Djenné n'est ni La Mecque, ni Médine, ni Jérusalem ; assurément, elle ne relève pas des « villes saintes de l'islam ». Pour autant, il n'est pas impossible que, dès cette époque, l'idée de ville sainte ait été d'actualité. Ainsi, Al-Sa'dî, qui cite ici les propos d'un « confrère », lequel les tenait lui-même du « saint personnage en Dieu, Mohammed 'Oriân-er-râs », rapporte ceci :

« Sonni-'Ali [le souverain conquérant qui fonda l'empire médiéval dit du Songhay] assiégea durant quatre ans la ville de Dienné sans obtenir le moindre avantage sur ses habitants. La raison de cet insuccès était uniquement due à ce que les quatre califes, Abou-Bekr, 'Omar, 'Otsmân et 'Ali (Dieu leur accorde à tous sa satisfaction !) veillaient sur la ville, chacun d'eux en gardant un des quatre coins. Mais une certaine nuit, un des grands personnages de l'armée ayant commis une grave injustice à l'égard d'un pauvre diable, les quatre califes abandonnèrent la ville. Dès le lendemain elle fut conquise par Sonni-'Ali qui s'en empara et en fit ce qu'il voulut » (TS : 27-28).

Cette tradition orale légitimée par une chaîne de témoins dignes de foi — nous révélant au passage que le travail de mise en histoire de la mémoire ne date pas d'aujourd'hui — est très intéressante parce qu'elle lie Djenné aux quatre premiers califes de l'islam que furent : Abu Bakr as-Siddiq, 'Umar ibn al-Khattab, 'Uthman ibn Affan et 'Ali ibn Abi Talib. Or, si ces quatre califes sont connus pour avoir été les propagateurs de l'islam jusqu'en Abyssinie, ils sont aussi les protecteurs des trois villes saintes de l'islam sunnite que sont La Mecque et Jérusalem, et surtout Médine, la Cité-État des premiers temps de l'islam, la ville où repose le Prophète et à laquelle Djenné est volontiers identifiée par les oulémas locaux en la qualifiant de « *Al-Madîna* » (« La Ville »), au sens à la fois urbanistique, politique et religieux.

Djenné, une ville bénie attestée par ses saints

Mais si pour Al-Sa'dî, Djenné n'est nullement une ville sainte de l'islam, au moins est-elle une « ville bénie », tandis que des saints, c'est-à-dire « des gens de cœur, qui voient des choses avec la lumière divine, existaient dans ce pays » (TS : 28) dès l'époque de la conquête du Songhay. L'auteur de la chronique fait d'ailleurs suivre sa description de Djenné par ce qui est censé constituer la preuve manifeste de sa bénédiction : les saints qui y reposent. Il fournit la biographie de six d'entre eux (*ibid.* : 28-34)⁸, en précisant leurs miracles et le lieu où se situe leur tombeau. Certes, la liste est relativement courte en comparaison des cinquante et un noms fournis par Bia-Bia (Traoré 1984) ou des cinquante-six noms publiés en ligne sur Internet par

8. Pour une traduction et une analyse plus complète, voir HUNWICK (1999 : 23-28).

l'association *Djenné Patrimoine*⁹. Si l'on a peut-être là un indice selon lequel l'importance du nombre de saints permettant de qualifier Djenné de « ville sainte » n'est pas si anciennement constituée, la liste fournie par Al-Sa'dî pour Djenné n'est pas non plus comparable à celle qu'il établit pour Tombouctou à la même époque, qui est certes sa ville natale « ma patrie, dit-il, et ce que j'ai de plus cher au monde » (*TS* : 36). Par ailleurs, les six saints mentionnés pour Djenné sont tous réputés étrangers : « Dieu, le Très-Haut, a attiré dans cette ville bénie un certain nombre de docteurs et gens pieux, étrangers au pays, qui y sont venus demeurer ; ces personnages étaient originaires de tribus différentes et de contrées diverses » (*ibid.* : 28-29). Toutefois, Al-Sa'dî précisera plus loin qu'il ne s'agit là que de « la biographie de quelques-uns d'entre eux » (*ibid.* : 29), sans parler des « savants de race blanche, [dont] il y eut un grand nombre qui se fixèrent à Dienné et qui venaient de Tombouctou » (*ibid.* : 35).

Djenné, ou l'histoire exemplaire d'une révolution urbaine islamique

De toute évidence, Al-Sa'dî connaît bien Djenné, mais c'est Tombouctou qu'il prend comme modèle, ce qui n'était d'ailleurs pas qu'une opinion personnelle, car Tombouctou était alors incontestablement le cœur de cet islam soudanais. Mais derrière ce classement au désavantage de Djenné, il y a peut-être aussi le spectre d'une cité qui n'aura pas toujours été une « ville bénie », alors que « jamais Tombouctou n'a été souillée par le culte des idoles ; sur son sol, personne ne s'est jamais agenouillé que devant le Clément » (*ibid.* : 36). Al-Sa'dî livre le récit de ce temps préislamique de Djenné, faisant là encore œuvre de compilateur de traditions orales et écrites :

« La ville a été fondée par des païens au milieu du deuxième siècle de l'hégire du Prophète (sur lui soient les meilleurs saluts et bénédictions !) : les habitants ne se convertirent à l'islamisme que vers la fin du sixième siècle de l'hégire. Le sultan Konboro adopta le premier l'islam et les habitants de la ville suivirent son exemple. Quand Konboro fut décidé à entrer dans le giron de l'islamisme, il donna l'ordre de rassembler tous les uléma-s qui étaient alors sur le territoire de la ville ; leur nombre s'éleva à quatre mille deux cents. Il abjura le paganisme en leur présence et leur enjoignit de prier Dieu d'accorder trois choses à Dienné :

“1° que, celui qui, chassé de son pays par l'indigence et la misère, viendrait habiter cette ville, y trouvât en échange, grâce à Dieu, abondance et richesse, de façon qu'il oubliât son ancienne patrie ;

2° que la ville fut peuplée d'un nombre d'étrangers supérieur à celui des nationaux ;

9. Sans aller trop avant sur ce qu'est un saint mort ou vivant en islam, ou plus exactement un « rapproché de Dieu » (« *walî* »), ces listes sont évidemment variables et j'ai même pu en consulter une qui comptait jusqu'à 86 saints. Sur cette liste de 56 saints, voir le site Internet de l'association Djenné Patrimoine : <<http://www.djenne-patrimoine.asso.fr/racine/tombeauxplan.html>>.

3° que Dieu privât de patience tous ceux qui viendraient y trafiquer de leurs marchandises, en sorte que, ennuyés de séjourner en cet endroit, ils vendissent à vil prix leurs pacotilles, ce dont bénéficieraient les habitants.”

À la suite de ces trois prières on lut le premier chapitre du Coran, aussi ces prières furent-elles exaucées, ainsi que chacun peut le constater de visu encore aujourd’hui [vers 1655]. Aussitôt converti à l’islamisme, le sultan démolit son palais et le remplaça par un temple destiné au culte du Dieu très-haut ; c’est la grande mosquée actuelle. [...] Le territoire de Dienné est fertile et peuplé ; des marchés nombreux s’y tiennent tous les jours de la semaine. On assure qu’il contient 7 077 villages très rapprochés les uns des autres » (*ibid.* : 23-24).

Cette charte de la ville neuve où l’on fait table rase du temps païen, charte qui est aujourd’hui bien connue localement et enseignée dans les programmes scolaires, évoque un projet de ville musulmane qui, à l’époque où l’auteur de la chronique écrit, en l’occurrence sous le califat marocain centré sur Tombouctou, est en quelque sorte d’actualité. Il s’agit de la « civilisation urbaine » (« *al-‘umrân al-hadârî* ») théorisée par Ibn Khaldûn (2002 [1382] : 745) et que ces mêmes Marocains ont identifié autour des villes musulmanes que sont Fès, Marrakech, Salé, etc., par opposition au *Makhzen*, le camp itinérant du souverain. Certes, rien ne dit que la charte urbaine de Djenné soit une élaboration de l’époque marocaine, même si Al-Sa’dî ne mentionne aucune source textuelle à l’appui, et ce d’autant que la dimension patrimoniale du *hadâra* marocain est elle aussi de facture récente (Brown 2001).

Quoi qu’il en soit, si l’on considère le texte sous cet angle de l’idéal urbain du *hadâra*, non seulement celui-ci ne saurait se réaliser hors de l’islam, mais il est celui d’un cosmopolitisme résolu, en opposition au modèle de « l’enclave musulmane » de la ville soudanaise médiévale (Triaud 1973 : 129), ou encore de « l’islam ethnicisé », en l’occurrence peul, qu’imposera Seeku Amadu deux siècles plus tard. Comme le souligne Jean-Louis Triaud (*ibid.*) en analysant ce même texte, « l’islam, dont la vocation universaliste correspond assez bien aux aspirations de cette couche sociale en voie de différenciation, apporte tout à la fois l’appui d’une puissance spirituelle supérieure à celle des cultes locaux, une philosophie et une culture communes permettant de cimenter l’unité du corps social de composition hétérogène, le sentiment d’appartenance à une communauté mondiale et le soutien d’une idéologie qui, sans favoriser explicitement l’enrichissement capitaliste, est apparue avant tout au Soudan comme la religion des marchands ».

Ce qui est ici particulièrement saisissant, c’est la dimension historique qu’apporte ce texte, laquelle est aussi l’un des principaux postulats de la ville. De ce point de vue, la conversion du chef de la ville met en scène une rupture radicale qui permet non seulement d’opérer une transition entre un passé païen et un futur islamique, mais aussi de rétablir l’historicité de la « ville bénie » qu’est Djenné. Et si l’on veut poursuivre quelque peu le raisonnement de cette révolution urbaine en considérant le projet universaliste qu’elle sous-tend, on pourrait dire que Yatrib devient Madîna, nom par lequel les oulémas locaux désignent encore Djenné. Certes, le chef païen

qui se convertit ainsi à l'islam n'est pas Muhammad, et l'auteur de la chronique se garde bien de poser les choses sous cette forme. Mais il porte indiscutablement quelque chose des prophètes en islam car, comme le dit la sourate (S. 12/109) : « Nous n'avons envoyé avant toi que des hommes originaires des cités, à qui nous avons fait des révélations. » En tout état de cause, les multiples récits que l'on peut recueillir aujourd'hui autour de ce chef de Djenné emblématique mettent l'accent sur sa dimension prophétique, dont la manifestation la plus tangible est d'avoir institué l'islam en ces terres païennes et apporter à Djenné des livres en quantité, à commencer par le Coran, lequel demeure l'unique miracle permanent.

De la « ville bénie » à la « ville sainte » : sélection des savoirs et réinstitutionnalisation de la mémoire

Afin de mettre en perspective la description qu'Al-Sa'dî fait de la ville de Djenné au ^{xvii}^e siècle et d'en souligner les logiques d'élaboration, il convient de présenter ici ce personnage qui, à partir des années 1970-1980, acquiert à Djenné le statut de « marabout le plus célèbre pour son instruction » (Yattara & Salvaing 2000 : 329). Il s'agit de El Hadj Mamadou Traoré, dit Bia-Bia, qui, à son tour, va participer de façon décisive de cette institutionnalisation de la mémoire de la ville à l'occasion du *Premier séminaire culturel de Djenné du 17 décembre 1980*, placé sous l'égide du ministère de la Culture, et dont les actes ont été publiés en 1984.

Djenné, une ville issue d'une chaîne prophétique

Le texte de l'intervention de Bia-Bia est en effet d'un grand intérêt, parce que le récit qu'il fournit de la fondation et du statut de la ville de Djenné diverge sensiblement de celui d'Al-Sa'dî, sans pour autant le contredire tout à fait. Il va mettre en place une série d'éléments historiques et anecdotiques qu'il emprunte pour l'essentiel au *Tâ'rikh al-Fattâsh* — chronique contemporaine de la précédente et connue localement sous le nom de *Fattasi* —, qui vont lui permettre de dépasser la rhétorique de la « ville bénie » pour engager alors celle de la « ville sainte ». Voici un premier extrait de ce texte de Bia-Bia :

« Depuis sa création, la ville a toujours eu des dirigeants religieux et temporels. Avant l'islamisation, il y a eu vingt-cinq (25) chefs, et quatre-vingt-dix (90) depuis l'islamisation jusqu'à nos jours. L'islamisation a été introduite par Siigha mais la date en est inconnue pour le moment. La dynastie à laquelle il appartenait a commencé à régner à la [illisible...] de l'hégire, c'est-à-dire à l'époque où la famille de Abdul Maalik Maruva [*i.e.* 'Abd al-Mâlik ibn Marwân] accédait au pouvoir en Arabie Saoudite » (Traoré 1984 : 50).

Il convient de faire ici un bref aparté à propos de ‘Abd al-Mâlik ibn Marwân, cinquième calife ommayyade de Damas qui régna de 685 à 705 de notre calendrier. C’est notamment lui qui, entre 686 et 695/6, fit ériger la grande mosquée de Iliya (Aelia), c’est-à-dire Jérusalem, première *Qibla* de Muhammad, qu’on appelait alors le Dôme du Rocher (*Qubbat Al-Sakhra*), avant qu’elle ne prenne le nom de la mosquée de Médine, « ‘*Al-Aqsa*’ » (« La plus lointaine ») et ne devienne la troisième mosquée sainte de l’islam. Cette contemporanéité de l’islamisateur mythique de la ville de Djenné et du bâtisseur historique de la première *Qibla* du Prophète n’est sans doute pas fortuite et, bien que non explicitée, elle permet de renforcer la logique selon laquelle Djenné est « comme » une ville sainte de l’islam. Je poursuis la lecture du récit de Bia-Bia :

« Cette dynastie de Siigha a régné pendant 899 ans. Depuis sa pénétration, l’Islam régit la ville de Djenné. Le fondateur de la ville s’appelle “Maafir”. Il est originaire de “Mana Kuni” au Yémen. Son itinéraire est : Mana Kuni, Bagdad, Afous, Chatadi, [illisible], Nih Yaqbal, Naani, Kutubi, Kunayyi, Naki, Saada, Tamsu, Djenné. Maafir premier fondateur de la ville est fils de Daa’i, fils de Tichou, fils de Ishaga, fils de Ibrahim Kalilou Rahuman » (*ibid.*).

Un mot d’abord sur la prestigieuse filiation du fondateur de Djenné qu’est ici le dénommé Maafir, et dont le père serait un certain Daa’i. En fait, le *Tâ’rîkh al-Fattâsh* mentionne ce nom orthographié en français sous la forme « Dâli », un titre, dit la chronique, qui était indûment attribué au conquérant du Songhay Sonni ‘Ali, alors qu’il « signifie “le très haut” et doit être réservé au Maître de la toute-puissance, qui est Dieu le très haut. [...] Il n’est plus employé aujourd’hui qu’en s’adressant au Koûma-Koï et au Dienné-Koï » (TF : 84), c’est-à-dire le chef de la ville de Djenné au XVII^e siècle. Autrement dit, avec Daa’i ou Dâli est établi un lien non plus généalogique, mais historique entre Djenné et l’empire du Songhay.

Mais ce qui est tout à fait intéressant du point de vue qui nous occupe ici, c’est que le récit de Bia-Bia situe la filiation des souverains de Djenné dans une « chaîne prophétique » qui relie le fondateur de la ville au prophète « messenger » (« *rasûl* ») Ibrahim « l’ami de Dieu » (« *khalilullah* »), en passant par le fils de ce dernier, le « prophète » (« *nabî* ») Ishâq et enfin « Tichou », en réalité « Issou » comme le précisera l’auteur un peu plus loin, c’est-à-dire ‘Îsû (Esaü), le fils aîné de Ishâq et frère jumeau du prophète Ya’qûb. L’intrusion de ‘Îsû dans cette chaîne, dont je n’ai pas trouvé mention dans les deux chroniques de référence, à l’articulation entre la chaîne des prophètes et l’ascendant immédiat du fondateur de la ville est là aussi fort bien combinée car elle permet d’établir une filiation prophétique tout en effectuant la rupture nécessaire pour aboutir à une réalité historique qui s’appelle Djenné et, partant, d’introduire des indices de sainteté de la ville.

En effet, selon les traditions coraniques, et à contre-pied de la Bible chrétienne qui fait d’Esaü un perdant stupide et glouton, ‘Îsû a certes tenté

d'usurper l'aînesse de son frère Ya'qûb et, surtout, il n'est pas prophète lui-même. Mais il reste le préféré de son père Ishâq, lequel aurait invoqué Dieu pour Lui demander que la descendance de 'Îsû soit aussi nombreuse que les grains de sable. De la progéniture de 'Îsû descendraient ainsi rien de moins que ces faiseurs d'empires que furent les civilisations romaine et byzantine, ainsi que les « fils d'Asfar », *asfar* signifiant « les voyages » en arabe. D'où peut-être la nécessité logique du récit de Bia-Bia qui, pour justifier l'aboutissement africain de cette filiation prophétique, crée un schème explicatif entre le « père » des « fils des Voyages » qu'est 'Îsû et le fondateur « songhay » de la ville, selon un itinéraire qui part du Yémen pour arriver à Djenné.

Djenné, la ville où l'histoire perd la mémoire

Cette mention du Yémen comme lieu d'origine, on a vu que Félix Dubois la faisait également, mais Bia-Bia ne s'inspire pas de cette source-là. L'un et l'autre puisent cette origine yéménite dans le *Tâ'rîkh al-Fattâsh*, ou plus exactement dans le Manuscrit C relatif à celui-ci¹⁰, lequel a fait l'objet de profonds remaniements scripturaires au début du XIX^e siècle par le calife Seeku Amadu Buubu Bari (Levtzion 1971). Du reste, le *Fatassi* connu à Djenné est l'exemplaire du manuscrit C, le seul dont l'État d'Hamdallaye autorisa la copie et la diffusion, après avoir ordonné la destruction des autres exemplaires (Dubois 1897). Or ce Manuscrit C établit très clairement le lien entre le Yémen et l'Afrique de l'Ouest (TF : 40-43), lien sur lequel Bia-Bia fait reposer son récit :

« Et Demîr ben Ya'qûb [s'adressant à l'Askiya Muhammad, successeur de Sonni 'Ali] répondit : “Ô prince des croyants et khalife des musulmans, j'ai entendu dire par mon maître Chamharoûch (Dieu l'ait pour agréable et lui soit favorable !) que l'ancêtre des Songaï [*i.e.* Songhay], l'ancêtre des Ouâkoré [*i.e.* Soninke] et l'ancêtre des Ouangara [*i.e.* Malinke] étaient frères de père et de mère ; leur père fut l'un des rois du Yémen et s'appelait Tarâs ben Hâroûn ; quand il mourut, il eut pour successeur au trône son frère Yasrif ben Haroûn. Celui-ci ayant traité avec une extrême dureté les fils de son frère, ces derniers émigrèrent du Yémen vers les rivages de l'Océan atlantique, emmenant leurs femmes avec eux. Là, ils rencontrèrent un génie de l'espèce des Afrites [*i.e.* “démons malfaisants”] et lui demandèrent son nom ; il leur dit qu'il s'appelait Raoura ben Sâra. Comme ils lui demandaient ensuite qu'est-ce qui l'avait amené à cet endroit, il répondit : toko [“le destin”, “la nécessité” en bamanan kan]. Et comment, reprirent-ils, se nomme le lieu où nous sommes ? — Je l'ignore, répliqua l'Afrite. — Cet endroit, dirent-ils alors, mérite d'être appelé Tekroûr [*i.e.* contraction de toko et de Raoura, le nom du génie]. [...] L'aîné des hommes sus-mentionnés s'appelait Ouâkoré ben Tarâs et avait une femme nommée Amina bent Bakhti : c'est lui l'ancêtre de la tribu des Oûâkoré. Le nom du second

10. La chronique, telle qu'elle se présente dans sa traduction française, est en effet issue d'un assemblage de trois manuscrits notés A, B et C.

de ces hommes était Songaï ben Tarâs et avait une femme appelée Sâra bent Ouahb : c'est lui l'ancêtre de la tribu des Songaï. Quant au troisième de ces hommes, qui avait nom Ouangara, il était le plus jeune des trois et n'était pas marié ; comme ils avaient avec eux deux femmes esclaves, l'une appelée Soukoura et l'autre appelée Koussoura, Ouangara fit de Soukoura sa concubine et devint l'ancêtre de la tribu des Ouangara. Ils avaient également avec eux un esclave mâle du nom de Meïnga [*i.e.* Mayga]. Et c'est ainsi que ces tribus rattachent leurs généalogies à leurs pères [*i.e.* selon le mode de filiation patrilinéaire conforme au droit musulman]. Ils se dispersèrent ensuite à travers le pays ; leur aîné Ouâkoré fut leur roi et ils lui donnèrent le titre de kayamaga, mot qui signifie dans leur langue "que l'héritage dure longtemps" [litt. "que l'héritage soit dessus" en langue songhay], voulant dire par là "que Dieu conserve longtemps le pouvoir royal à nos héritiers". On a donné d'autres explications de ce mot, mais celle-ci est celle donnée par le cheikh Chamharoûch » (Traoré 1984 : 64).

Le « Tékrôûr » du Manuscrit c n'est pas le *Tekrûr* des voyageurs arabes qui désignaient le Mali sous ce vocable, mais la région du Fuuta-Tooro qui, pour les Peuls, renvoie à l'espace d'où les différents groupes peuls seraient partis avant de se répandre dans le Sahel et qui donnera l'ethnique francisé « Toucouleur ». Mais pour Bia-Bia, le passage de l'un à l'autre ne pose guère de problème, d'autant que sont évoqués les « Soninke » et « Songhay », les deux principales composantes de la mémoire historique et politique de Djenné. Voici comment, à partir de ce Manuscrit c de la chronique dont il ne remet nullement en cause la véracité, Bia-Bia résume la situation :

« Nous ne savons pas où était installé le premier fondateur de la ville parce que nous ne l'avons pas vu écrit. Il y a à peu près 20 îlots autour de Djenné et c'est l'activité humaine qui a comblé l'espace entre eux. Il n'existait pas de fleuve qui entourait la ville. C'était des mares bien séparées les unes des autres et c'est à la suite de l'extraction du banco destiné à la construction qu'elles se sont fondues en un seul cour d'eau. Les gens se déplaçaient entre les îlots. Mais dire que la ville était entièrement située à Djenné-Djeno n'est pas exact. Après la rencontre du Prophète et de Cham-Harous, le Prophète a béni ce dernier. Alors les gens se sont installés sur la butte où habitait Cham-Harous et l'ont dénommée Djenné, c'est-à-dire le village béni. C'est 3 ans après le décès du Prophète que Djenné a été fondée. Ce sont les Soninkés qui ont fondé Djenné et y ont régné 520 ans. Les Songhoï ont régné pendant 200 ans, les Arma [*i.e.* les Marocains] 180 ans environ. Les Peulhs 45 ans, les Toucouleurs 36 ans. Les Français sont ensuite venus. Et actuellement nous sommes à l'heure du Mali. Voici ce que je sais. Je ne suis pas un lettré et j'ai appris auprès des grands lettrés » (*ibid.*).

La phrase « mais dire que la ville était entièrement située à Djenné-Djeno n'est pas exact » réfère directement à l'actualité des propos tenus, en l'occurrence, le début des années 1980. J'ai évoqué ce point en introduction, où une équipe d'archéologues dirigée par le couple américain des McIntosh est en effet, depuis quelques années, en train de procéder aux fouilles du site protohistorique de Djenné-Djeno et commence à publier ses résultats (McIntosh & McIntosh 1979). En réalité, l'exhumation de cette histoire païenne de Djenné ne va nullement à l'encontre de ce que disent les

Tâ'rîkh, mais propose une chronologie divergente et, surtout, préislamique qui modifie le régime d'historicité auquel se réfère Bia-Bia pour produire une ville sainte issue d'une chaîne prophétique majeure.

De la « ville sainte » à « la ville aux 313 saints » : Djenné révélée par le Coran et précisée par la *sunna*

Toutefois, l'intérêt de ces deux extraits du texte de Bia-Bia réside dans la mise en série des pouvoirs sur Djenné qu'il opère, suivant en cela fidèlement le *Tâ'rîkh al-Fattâsh*, et dans la mention de ce « Cham-Harous » que l'auteur appelle plus haut « cheikh Chamharoûch », un personnage béni par le prophète Muhammad et dont on apprend qu'il habitait alors à l'endroit précis où allait s'élever Djenné.

Chamharoûch ou Cheikh Chamharoûch ? Lorsque l'histoire cède le pas au savoir ésotérique

Chamharoûch, ou plus exactement Sidi Chamharoûch, est un saint guérisseur encore vénéré aujourd'hui, notamment par les Gnawas, qui est réputé agir sur les maladies mentales et dont le tombeau se trouve dans le Haut Atlas marocain, au cœur du cirque d'Aremd. Toutefois, le Chamharoûch dont il est question dans le texte de Bia-Bia semble devoir être distingué de ce saint marocain (Rachik 1990 : 105) et référerait en fait aux traditions islamiques ésotériques qui le présentent comme un « génie pieux » (*jinn*) — par opposition au « démon malfaisant » (*ifrit*) — et même un « Sultan des génies » compagnon du Prophète. Il est néanmoins probable que le nom du saint marocain, lequel aurait vécu dans la première moitié du XVIII^e siècle, renvoie à celui du génie, expliquant ainsi pourquoi Bia-Bia le qualifie de « cheikh ». Et de fait, « several scholars of the early 12th/18th century claimed to have met Samhauras, this jinn Companion of the Prophet », souligne Stefan Reichmuth (1999 : 75).

Cet engouement pour ce djinn dans le monde musulman du XVIII^e siècle n'aura pas épargné le sud du Sahara. En effet, depuis les travaux de Nehemia Levtzion (1971), on sait que ce Chamharoûch a été introduit dans le *Tâ'rîkh al-Fattâsh* sur ordre de Seeku Amadu lui-même (*ibid.* : 75-76, n. 46), dans un passage célèbre qui n'existe que dans le Manuscrit C et dans lequel le génie annonce la venue du douzième calife au cours du XIII^e siècle de l'Hégire (TF : 126-127), soit entre 1786 et 1883, période correspondant à celle du califat de Hamdallaye fondé en 1818. On voit donc là nettement une tradition qui apparaît vraisemblablement avec le mouvement confrérique émergent tardivement au sud du Sahara, en l'occurrence après 1750 (Triaud 2003 : 143), et qui passera par Sokoto et Tombouctou, avant que Seeku Amadu ne l'invoque dans la première moitié du XIX^e siècle. Mais pour Bia-Bia et

les lettrés de Djenné, cette tradition autour de Chamharoûch constitue un témoignage authentique qui remonte à l'époque même de la rédaction de la chronique. Mieux encore, car ce génie annonciateur et intime du Prophète qui vit précisément là où Djenné sera élevée s'inscrit dans la même logique discursive que celle des quatre premiers califes de l'islam chargés de protéger Djenné dont parle le *Tâ'rikh al-Sûdân*. De part et d'autre, il s'agit en effet de rappeler qu'un ou plusieurs intimes du Prophète assurent la sécurité et la prospérité d'une ville qu'ils marquent de leur sceau.

Chamharoûch est un djinn connu dans tout le Mali et, à Djenné, il fait l'objet d'un véritable engouement populaire ; tout habitant de la ville pourrait aisément conduire un visiteur curieux au lieu-dit de la « Butte exondée du roi des djinns » (« *jinè masa tooo* »), situé entre Djenné et Djenné-Djeno, où l'on dit qu'une concession invisible au non-initié abriterait Chamharoûch et sa cour de djinns. On dit même qu'une des familles de Djenné posséderait un livre consacré à Chamharoûch, tandis qu'une relation privilégiée unirait l'un des derniers imams de la ville au génie. S'il ne s'agit pas de nier cette croyance, mon propos est de montrer ici comment cette tradition historiquement récente du lien entre Chamharoûch et Djenné sert une construction logique, celle qui fait que Djenné ne serait plus seulement une ville bénie, mais bel et bien une ville sainte. Or de ce point de vue, l'intrusion de Chamharoûch dans le récit des origines de la ville constitue l'un des éléments majeurs permettant un tel basculement et grâce auquel Bia-Bia peut agencer son récit dans une savante compilation des savoirs qu'il sélectionne de façon logique :

« Depuis sa création, la ville ne s'est jamais déplacée. Aucune guerre n'a pu la déplacer, vainqueurs et vaincus restent à Djenné. Djenné est une ancienne ville installée sur une terrasse fluviale (il y en a près de vingt). Au site actuel, il y a 7 terrasses [*i.e.* buttes exondées] entre lesquelles les dépressions ont été comblées progressivement. Djenné est une ville où on peut avoir confiance. Une fois qu'on a confiance on ne risque rien.

Tous ceux qui s'intègrent à Djenné ont eu confiance à la ville. Elle n'a pas conquis pour s'agrandir. Ce sont les autres villes qui ont demandé à s'y ajouter grâce à la confiance. C'est ainsi que le pays s'est agrandi. Djenné est une ville bénie. C'est pour cela qu'on peut y avoir tout ce qu'on désire.

La ville produit du sel. C'est une ville d'opulence où on peut trouver toute sorte de chose grâce à la baraka de Dieu.

C'est un grand centre commercial parmi les villes musulmanes. Les caravanes venaient de tous les points cardinaux. Elles y apportaient tous les produits pour y faire des échanges. On y vendait de l'Or, du Sel, et diverses autres marchandises. Les commerçants qui se sont adonnés à ce travail ont pu s'enrichir et faire de grosses fortunes que personne ne pouvait évaluer. Le Prophète Mahommed a béni Djenné grâce à Samharouss un génie croyant qui partait l'aider dans ses conquêtes en Arabie Saoudite.

Djenné est une ville de science fréquentée par les ressortissants de toutes les régions. Cela a entraîné l'installation de nombreuses populations à la recherche de connaissances dont l'acquisition est très facile grâce à la baraka.

Beaucoup de pauvres se sont installés à Djenné. Les pauvres et les indigents, une fois installés, deviennent aisés. Les natifs ont plus de facilité de s'instruire à Djenné

qu'ailleurs. Nous avons constaté que tous nos ancêtres ont acquis leur connaissance ici même. L'argile également résiste à toutes les intempéries. On n'a pas besoin de faire des briques cuites pour la construction. Toutes les cultures réussissent à Djenné. L'artisanat est d'un haut niveau. Djenné est la patrie de savants et de saints dont nous ne connaissons pas le nombre. Les saints de Djenné ont eu beaucoup de connaissances et de privilèges. Si vous perdez un objet, vous pouvez aller devant leur tombe, faire des prières afin de retrouver l'objet perdu. Cela est valable pour les femmes qui ont des difficultés d'accouchement et tous ceux qui, ayant des difficultés morales et matérielles, veulent des apaisements. À Djenné on a constaté l'existence des oiseaux migrateurs appelés Doug[o]u-Doug[o]u [*i.e.* sarcelle] dont la chair est très appréciée. C'est aussi l'un des dons de Dieu.

Les prétentieux et orgueilleux y perdent leur prestige (ils sont destitués quand ils sont chefs, ils deviennent pauvres s'ils étaient riches).

À Djenné nous avons constaté l'absence de maladies grâce aux bénédictions de saints (onchocercose - lèpre - maladie du sommeil). En toute occasion les marabouts bénissent leur voyageurs qu'ils soient sur l'eau ou sur terre et aussi les artisans. La population vit d'agriculture et de pêche. Les outils sont tous fabriqués chez nous par les forgerons locaux. Les filets également sont confectionnés par les artisans. Les étoffes en cotonnade sont également fabriquées par les femmes et les tisserands. Les populations vont faire du commerce jusqu'à Tombouctou par pirogue. Le système de construction a subi des transformations grâce au contact avec d'autres pays. La ville n'a jamais connu de famine. C'est l'activité des pêcheurs, des chasseurs et des cultivateurs qui rend la vie facile » (Traoré 1984 : 48-50).

Cette énumération des multiples vertus de la ville, où Bia-Bia magnifie Djenné sur le même mode laudateur que Al-Sa'dî pour Tombouctou quelque quatre siècles plus tôt, puise quasi exclusivement dans le *Ta'rîkh al-Fattâsh*, complétée par des traditions orales et des éléments tirés de chroniques familiales, dont les siennes.

Djenné, ou le paradis sur terre

En effet, Bia-Bia ne semble pas avoir consulté le *Ta'rîkh al-Sûdân*, ou bien l'a ignoré, car il n'en tire aucun élément factuel, tant du point de vue historique que religieux. Les vertus tirées de la chronique et attribuées à Djenné sont complétées par une série d'éléments actuels qui permettent de montrer la permanence de la ville, non seulement en tant que ville bénie, mais également comme ville sainte, puisque « tous nos ancêtres ont acquis leur connaissance ici même ». Nul besoin de partir ailleurs, en effet, car Djenné constitue un microcosme qui n'est pas sans évoquer la cité musulmane idéale ; vivre à Djenné suffit ainsi en soi pour avoir la connaissance et bénéficier de tous les délices et de toutes les protections d'une ville sacrée. De fait, lorsque Bia-Bia qualifie Djenné de « ville où on peut avoir confiance », de « ville de science », de « ville d'opulence où on peut trouver toute sorte de chose grâce à la baraka de Dieu », de « patrie de savants et de saints dont nous ne connaissons pas le nombre », en réalité, il n'infère pas ces qualités à la piété des habitants, mais à la ville elle-même. Et c'est cette dernière qui est censée conduire ses habitants vers la sainteté : « le Prophète Mahommed

a béni Djenné grâce à Samharouss un génie croyant qui partait l'aider dans ses conquêtes en Arabie Saoudite » (*ibid.*). Ainsi, Djenné n'est-elle pas seulement une ville bénie par la médiation de ses innombrables saints, elle est bénie depuis son origine, dans sa genèse constitutive, et ce par le Prophète lui-même qui y agit en permanence grâce à la présence tutélaire de son compagnon Chamharouûch. C'est à ce titre que Djenné fait figure de *Al-Madîna*.

Dès lors, les hypothèses que les archéologues américains avancent au même moment sur les origines de Djenné, autour du site de Djenné-Djeno situé à environ trois kilomètres de la ville actuelle, sont nécessairement fausses, voire spécieuses. Pour Bia-Bia, « la ville ne s'est jamais déplacée. Aucune guerre n'a pu la déplacer, vainqueurs et vaincus restent à Djenné ». Si Chamharouûch est le sultan des djinns, il est avant tout et définitivement un compagnon du Prophète, confirmant ainsi l'élection d'une ville dont il est le garant. À cet égard, la distance qui sépare le site ancien de l'actuel est inacceptable dans cette rhétorique de la ville sainte : « Djenné est une ancienne ville installée sur une terrasse fluviale (il y en a près de vingt). Au site actuel, il y a 7 terrasses entre lesquelles les dépressions ont été comblées progressivement. » Une seule ville donc, pour une seule genèse immobile et définitive : Djenné, le « Jardin des Délices » qu'Allah a voulu dans le monde d'ici-bas et qui s'appelle donc *Al-Janna*. Car si le paradis d'Allah n'est pas dans ce monde, pour les laudateurs comme Bia-Bia, le message est pourtant bel et bien celui d'un paradis terrestre, confirmant dès lors d'un point de vue savant l'étymologie populaire et popularisée *Al-Janna* que l'on donne au nom de Djenné. Ainsi, dans cette ultime description de Djenné, Bia-Bia s'attache de façon implicite (mais systématique) à organiser un discours qui combine les données du *Ta'rikh al-Fattâsh*, l'option patrimoniale qui s'affirme depuis plusieurs années et aboutira au classement de la ville par l'UNESCO en 1988, et la description du paradis telle qu'elle est livrée dans le Coran. On peut en recenser ici quelques éléments plus ou moins allusifs, mais qui sont autant de références codées attestant du statut paradisiaque de Djenné.

Bia-Bia indique par exemple que « toutes les cultures réussissent à Djenné » et que « la ville n'a jamais connu de famine », en dépit de la sécheresse doublée d'une crise alimentaire qui frappèrent le Sahel quelques années plus tôt, en 1972-1973, et qui provoquèrent un exode sans précédent, y compris à Djenné. C'est qu'en réalité, Bia-Bia poursuit ici son œuvre de réinstitutionnalisation de la mémoire en évoquant rien de moins que ce « Jardin des Délices » dont parle notamment la sourate (S. 56/20) « *Al-Waqi'a* » et dans lequel « les gens de la droite », c'est-à-dire ceux qui sont « les plus rapprochés d'Allah », se régaleront « des fruits de leur choix ». Pour Bia-Bia, les aléas climatiques n'enlèvent rien au fait que « Djenné [soit] une ville bénie. C'est pour cela qu'on peut y avoir tout ce qu'on désire », tandis que les habitants de cette ville semblent incarner « les gens de la droite », puisqu'ils sont « les plus rapprochés d'Allah » grâce à Chamharouûch, le compagnon du Prophète.

De même, Bia-Bia signale qu'« à Djenné on a constaté l'existence des oiseaux migrateurs appelés *Doug[o]u-Doug[o]u* dont la chair est très appréciée ». Faire ainsi grand cas de ces oiseaux migrateurs contribue à installer encore davantage l'image du paradis, en ce sens où les sarcelles (variété de canard) témoignent que l'eau est présente partout dans cette région sahélienne, grâce à laquelle de vastes plaines peuvent subir l'inondation et donner du riz à foison. D'un point de vue plus ésotérique, la migration des oiseaux est considérée comme l'un des signes de perfection divine révélée dans la sourate (S. 16/79) « *An-Nahl* » (« Les Abeilles ») : « N'ont-ils pas vu les oiseaux assujettis (au vol) dans l'atmosphère du ciel sans que rien ne les retienne en dehors d'Allah ? Il y a vraiment là des preuves pour des gens qui croient. » D'un point de vue symbolique cette fois, si la chair de ces sarcelles « est très appréciée » et donc digne des « gens de la droite » qui se régaleront de « toute chair d'oiseau qu'ils désireront » (S. 56/21), elle est avant tout « un des dons de Dieu », précise Bia-Bia, confirmant en cela l'élection divine de la ville de Djenné et son caractère paradisiaque ; ces sarcelles n'évoquent-elles pas ces « oiseaux verts » qui portent en eux les âmes des martyrs, boivent l'eau des fleuves du paradis, mangent de ses fruits et se déplacent n'importe où au paradis (*hadîth qudsîa* 31 et 34 de Muslim et Abu Dâwud) ?

Enfin, Bia-Bia parle de Djenné comme le lieu où s'est en quelque sorte réalisée une société d'égaux vertueux et pieux, une ville où « les prétentieux et orgueilleux y perdent leur prestige (ils sont destitués quand ils sont chefs, ils deviennent pauvres s'ils étaient riches) », préfigurant l'arrangement des hommes qui auront passé sans encombre le Jour du Jugement : « En vérité, les premiers et les derniers seront réunis pour le rendez-vous d'un jour connu » (S. 56/49-50). Là, avertit la sourate *Saba'*, « ni vos biens ni vos enfants ne vous rapprocheront à proximité de Nous. Sauf celui qui croit et œuvre dans le bien. Ceux-là auront une double récompense pour ce qu'ils œuvraient, tandis qu'ils seront en sécurité, aux étages supérieurs (du paradis) » (S. 34/37).

Djenné, la ville où les prophètes sont sanctifiés

Si le Coran et les *hadith* « sacrés » (*qudsî*), c'est-à-dire ceux qui sont considérés comme des paroles qu'Allah aurait directement livrées à Muhammad, sont convoqués pour parfaire cette construction de Djenné en tant que « ville sainte », l'innovation la plus décisive en la matière est sans doute celle des « 313 saints ». Innovation au sens où aucune source écrite connue, des *Ta'rikh* de Tombouctou aux monographies coloniales, ne mentionne cet épithète. Innovation encore, puisque dans les brèves enquêtes que j'ai pu mener auprès des habitants de Djenné sur ce point, cette mention ne semble pas remonter au-delà des années 1985 et se popularise à partir de 1995, au moment où la célébration du Maouloud prend une certaine ampleur. C'est

en effet à cette occasion particulière que les oulémas ont coutume de « faire sortir » (*sic*) des éléments de connaissance inédits qu'ils tirent des recueils de *hadiths* pour illustrer leurs « prêches » (*waaju*) en langue songhay et surtout leurs « poèmes panégyriques » (*maduhu*) en langue arabe, présentés lors des veillées pieuses du Maouloud de Djenné et Tombouctou. Innovation enfin, car il n'existe en réalité aucune tradition islamique qui fasse directement référence à ces « 313 saints ». En revanche, un *hadith* tiré du *Sahîh* de Ibn Hibbân rapporte que le compagnon Abou Dharr demanda au prophète Muhammad le nombre des inspirés et des prophètes. Celui-ci aurait répondu : « Ils sont au nombre de 120 000, dont 313 prophètes messagers » (*rasûl*).

Il ne s'agit pas d'affirmer ici que la transformation des « 313 prophètes » en « 313 saints » serait le fait de Bia-Bia ou du groupe de maîtres d'écoles coraniques auxquels il est lié et qui, depuis trois ou quatre décennies, ont acquis une grande réputation dans le domaine de la création des louanges chantées. On peut toutefois relever la coïncidence entre le moment de l'apparition de ces « 313 saints » et celui où s'affirme l'entreprise de patrimonialisation religieuse de la ville à laquelle participe notamment Bia-Bia. On peut également noter que, à l'exception notoire des auteurs des *Ta'rikh* médiévaux, Bia-Bia fut le premier à proposer une liste des saints de la ville qu'il publie dans les *Actes du premier séminaire culturel de Djenné du 17 décembre 1980*, inaugurant ainsi une comptabilité spirituelle de Djenné qui contribue à achever la production de la « ville sainte ». Il en dénombre ainsi cinquante et un, tout en ayant soin de préciser que Djenné demeure à jamais la « patrie de savants et de saints dont nous ne connaissons pas le nombre » (Traoré 1984 : 49).



Qu'il en soit l'instigateur ou seulement le vulgarisateur, Bia-Bia est un des principaux acteurs de ces dernières décennies, parmi ceux qui participent de la mise en place du label « Djenné, la ville aux 313 saints », nombre qui porte en soi les vertus de la perfection du chiffre 7 et que certaines traditions ésotériques attribuent tantôt à la *fatiha*, tantôt aux sept sourates longues, tantôt au Coran lui-même. Incidemment, l'autre intérêt de ce label est sans doute de pouvoir répondre à la compétition religieuse (et économique) avec Tombouctou forte de ses « 333 saints ». Le chiffre 3, dit-on en effet, est celui de la *baraka* elle-même et Tombouctou l'aurait écrit trois fois, construisant ainsi une sorte de ceinture spirituelle qui délimite et protège à la fois la ville ; à chacun ses ressources, ses combinaisons savantes, ses mises en récits.

Si la réactualisation permanente de *Tombouctou la mystérieuse* échappe désormais largement aux Tombouctouciens, comme en témoigne notamment l'instrumentalisation politique dont a fait l'objet le Maouloud 2006 (Holder 2009), il n'en va pas tout à fait de même pour *Djenné la religieuse*. Encore

épargnés des affres d'une politique de développement local tourné exclusivement vers le tourisme (religieux et profane), les habitants de Djenné poursuivent avec détermination leur œuvre d'autoproduction et d'autopromotion d'une cité parfaite en y intégrant, certes, les enjeux patrimoniaux impulsés depuis l'État et l'UNESCO, mais en mobilisant également des ressources symboliques qui leur sont propres. Ainsi, l'urbanité exemplaire de leur ville, sa permanence historique, ses effets de mémoire et ses chroniques, sa *baraka* et ses listes de saints, ses personnages tutélaires tous proches du Prophète, son postulat paradisiaque et enfin la sanctification des prophètes majeurs qu'elle fait siens constituent autant de signes d'une vigueur intellectuelle et créative que les gens de Djenné puisent dans les savoirs islamiques. Et même s'il est peut-être illusoire de trouver un strict équivalent à la notion très chrétienne de « ville sainte » — tout au moins dans la perception dont elle peut faire l'objet en français, ou en anglais avec *holy city* —, le croisement qu'opèrent avec beaucoup de maîtrise les oulémas de Djenné entre la bénédiction divine et le caractère sacré de leur ville permet alors de proposer au monde l'appellation de « ville sainte » : « Ici, c'est Djenné ! » (« *Jènnè nè* »), dit-on à l'étranger en guise de bienvenue pour lui signifier qu'il a enfin atteint le but de tous les voyages.

CNRS, IRD, Centre d'Études africaines, Paris.

BIBLIOGRAPHIE

- AL-SA'DÎ [ʿAbd al-Rahmân b. ʿAbd Allâh b. ʿImrân b. ʿAmir]
1898-1900 *Tarikh es-Soudan* (éd. et trad. O. Houdas), Paris, Ernest Leroux [titre original : *Ta'rikh al-Sûdân*, rédigé à Tombouctou en 1655].
- AMSELLE, J.-L. & M'BOKOLO, E. (DIR.)
1985 *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, États et tribalisme en Afrique*, Paris, La Découverte.
- BÂ, A. H. & DAGET, J.
1984 [1962] *L'empire peul du Macina (1818-1853)*, Abidjan, Les Nouvelles Éditions Africaines.
- BARTH, F.
1969 *Ethnic Groups and Boundaries : The Social Organization of Culture Difference*, Oslo, Universitetsforlaget.
- BOURDIEU, P.
1982 *Leçon sur la leçon*, Paris, Éditions de Minuit.

BROWN, K. L.

- 2001 *Les gens de Salé. Les Slawis : traditions et changements de 1830 à 1930*, Casablanca, EDDIF.

CAILLÉ, R.

- 1979 [1830] *Voyage à Tombouctou*, Paris, François Maspero (*Journal d'un voyage à Tombouctou et à Jenné, dans l'Afrique centrale, précédé d'observations faites chez les Maures Braknas, les Nalous et d'autres peuples, pendant les années 1824, 1825, 1826, 1827, 1828*, 3 vol., Paris, Imprimerie royale).

DUBOIS, F.

- 1897 *Tombouctou la mystérieuse*, Paris, Flammarion.

HARTOG, F.

- 2003 *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Éditions du Seuil.

HEATH, J.

- 1998 *Dictionnaire songhay-anglais-français*, 3 vol., Paris, L'Harmattan.

HOLDER, G.

- 2001 *Poussière, Ô Poussière ! La Cité-État sama du pays dogon (Mali)*, Nanterre, Société d'Ethnologie.
- 2004 « La Cité comme statut politique. Places publiques, pratiques d'assemblée et citoyenneté au Mali », in G. HOLDER & A.-M. PEATRIK (dir.), « Cité-État et statut politique de la ville en Afrique et ailleurs », *Journal des Africanistes*, 74 (1-2) : 54-95.
- 2009 « "Maouloud 2006", de Bamako à Tombouctou. Entre réislamisation de la nation et laïcité de l'État : la construction d'un espace public religieux au Mali », in G. HOLDER (dir.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala : 237-289.

HUNWICK, J.

- 1999 *Timbuktu and the Songhay Empire. Al-Sa'dî's Ta'rîkh al-Sūdân down to 1613 and Other Contemporary Documents*, Leiden-Boston-Köln, Brill.

IBN BATTÛTA [Muhammad Ibn 'Abd Allah]

- 1997 [1356] *Voyages d'Ibn Battûta*, t. 3, *Inde, Extrême-Orient, Espagne et Soudan* (éd. et transc. C. Défrémery & B. R. Sanguinetti), Paris, La découverte (« Poche ») ; [*Tuhfat al-nuzzâr fî gharâ'ib al-amsâr wa-'ajâ'ib al-asfâr*, rédigé en ar. 1356 ; 1^{re} éd. fr. 1858, éd. aug. par V. Monteil, 1969, Paris, Éditions Anthropos].

IBN KHALDÛN

- 2002 [1382] *Le livre des exemples*, t. 1, *Autobiographie. Muqaddima*, (trad. et éd. A. Cheddadi), Paris, Gallimard (« Bibliothèque de La Pléiade ») [msc. achevé en 1377].

KÂTI, M. & IBN AL-MUKHTÂR

- 1910-1911/13 *Tarikh El-Fettach, ou chronique du chercheur pour servir à l'histoire des villes, des armées et des principaux personnages du Tekrou, (éd. et trad. O. Houdas & M. Delafosse), Paris, E. Leroux [titre original : Ta'rikkh al-Fattâsh fî akhbâr al-buldân wa-l-djuyûsh wa-akâbir al-Nâs, rédigé par Ibn Al-Mukhtâr à Tombouctou vers 1665 et remanié au XIX^e siècle].*

LÉON L'AFRICAIN [al-Hasan b. al-Wazzân al-Zayyâtî]

- 1956 [1526] *Description de l'Afrique* (trans. A. Epaulard et al., 2 vol.), Paris, Adrien-Maisonneuve [1^{re} éd. ital. *Della discriptione dell'Africa per Giovan Leoni Africano, Settima Parte*, in G. B. RAMUSIO (ed.), *Delle navigationi e viaggi*, Venice, 1550, I : 78-81] [Les deux voyages de Léon l'Africain se déroulèrent après 1505 et avant 1515, l'ouvrage ayant été rédigé en 1526 à Rome].

DE L'ESTOILE, B.

- 2007 *Le goût des autres. De l'exposition coloniale aux arts premiers*, Paris, Flammarion.

LEVZION, N.

- 1971 « A Seventeenth-Century Chronicle by Ibn al-Mukhtâr : A Critical Study of the Ta'rikkh al-fattâsh ? », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXXIV : 571-593.

MCINTOSH, S. K. & MCINTOSH, R. J.

- 1979 « Initial Perspectives on Prehistoric Subsistence in the Inland Niger Delta (Mali) », *World Archeology*, 11 (2), « Food and Nutrition » : 227-243.
- 1995 *Excavations at Jenné-Jeno, Hambarketolo, and Kaniona (Inland Niger Delta, Mali) : the 1981 Season*, Berkeley, University of California Press.

MÉNIAUD, J.

- 1931 *Les pionniers du Soudan avant, avec et après Archinard 1879-1894*, t. II, Paris, Société des Publications modernes.

MONTEIL, C.

- 1903 *Monographie de Djenné, Cercle et ville*, Tulle, Imp. J. Mazeyre.
- 1932 *Une cité soudanaise : Djenné, métropole du delta central du Niger*, Paris, Société d'Édition de Géographie maritime et coloniale.

NORA, P. (DIR.)

- 1984-1993 *Les lieux de mémoire*, 7 vol., Paris, Gallimard.

OLIVIER, E.

- 2004 « La petite musique de la ville. Musique et construction de la citoyenneté à Djenné (Mali) », in G. HOLDER & A.-M. PEATRIK (dir.), *op. cit.* : 97-123.

RACHIK, H.

- 1990 *Sacré et sacrifice dans le Haut Atlas marocain*, Casablanca, Afrique-Orient.

REICHMUTH, S.

- 1999 « Murtadâ az-Zabîdî (D. 1791) in Biographical and Autobiographical Accounts. Glimpses of Islamic Scholarship in the 18th Century », *Die Welt des Islams*, New Series, 39 (1) : 64-102.

ROBINSON, D.

- 1988 *La guerre d'Al-Hajj 'Umar ; le Soudan occidental au milieu du XIX^e siècle*, Paris, Karthala.

SALVAING, B.

- 1999 « Lieux de mémoire religieuse au Fouta-Djalon », in J.-P. CHRÉTIEN & J.-L. TRIAUD (dir.), *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, Paris, Karthala : 67-81.

SANANKOUA, B.

- 1990 *Un empire peul au XIX^e siècle. La Diina du Maasina*, Paris, Karthala-ACCT.

TRAORÉ, E.-H. M. (dit Bia-Bia)

- 1984 « Communication de Mr. El Hadj Mamadou Traoré dit Bia-Bia. Histoire et peuplement à Djenné », suivi de « Débats », *Actes du premier séminaire culturel de Djenné du 17 décembre 1980*, Bamako, Division du Patrimoine culturel (Ministère des Sports, des Arts et de la Culture-DNAC, Mali) : 48-53, 55-58, 61-67.

TRIAUD, J.-L.

- 1973 *Islam et sociétés soudanaises au Moyen-Âge. Étude historique*, Paris-Ouagadougou, Recherches Voltaïques, 16.
- 1999 « Lieux de mémoire et passés composés », in J.-P. CHRÉTIEN & J.-L. TRIAUD (dir.), *op. cit.* : 9-12.
- 2003 « L'islam en Afrique de l'Ouest. Une histoire urbaine dans la longue durée », in A. PIGA (dir.), *Islam et villes en Afrique au sud du Sahara. Entre soufisme et fondamentalisme*, Paris, Karthala : 129-148.

YATTARA, A. M. & SALVAING, B.

- 2000 *Almamy : une jeunesse sur les rives du fleuve Niger*, t. 1 ; *Almamy : l'âge d'homme d'un lettré malien*, t. 2, Brinon-sur-Sauldre, Éditions Grandvaux.

RÉSUMÉ

Ce texte analyse les conditions de production de la « ville sainte » de Djenné, au Mali, à travers un processus d'institutionnalisation de la mémoire qui s'engage au début des années 1980, de concert avec la politique de valorisation économique du patrimoine culturel. On observe un véritable travail sémantique autour des notions de « ville bénie » et de « ville sacrée » qui se fonde sur la concrétion de mises en récits effectuées aux XVII^e, XIX^e et XX^e siècles par des érudits locaux, passés et présents, des agents de l'administration coloniale, des fonctionnaires maliens, des ethnographes, des journalistes, et jusqu'à l'UNESCO qui classe la vieille ville de Djenné « Patrimoine mondial » en 1988. La civilisation urbaine exemplaire de la ville, sa

permanence historique, ses effets de mémoire, ses chroniques, sa *baraka*, ses listes de saints, ses personnages tutélaires intimes du prophète Muhammad et son postulat paradisiaque sont autant de ressources que les gens de Djenné mobilisent dans les savoirs islamiques — mais aussi profanes — pour faire de Djenné une « ville sainte ».

ABSTRACT

Jenne, "The City of 313 Saints": Convening of Knowledge, Struggle of Classifications and Production of a Holy City in Mali. — In this text, I analyze the conditions of production of the "holy cit" of Jenne, Mali, through a process of institutionalization of the memory beginning in the early 1980s, together with the economic development of cultural heritage policy. We can observe a real semantic work around the notions of "blessed city" and "holy city", based on the concretion of narratives-settings produced in the 17th, 19th and 20th centuries by local past and present islamic scholars, colonial administration officers, Malian civil servants, ethnographers, journalists, and even UNESCO which has classified the Old City of Jenne as "World Heritage" in 1988. The exemplary urban civilization of the city, its historical permanence, its memory's effects, its chronics, its *baraka*, its lists of saints, its tutelary characters intimates of the Prophet Muhammad and its heavenly postulate are as many resources that Jenne's people mobilize in Islamic—but also profane—knowledge to make Jenne a "holy city".

Mots-clés/keywords : Mali, Djenné, institutionnalisation de la mémoire, patrimonialisation, ville sainte/Mali, Jenne, institutionalization of the memory, patrimonialization, holy city.