

16.5.89

N° : 26176 ex 2

Jean Schmitz

Coté 1

Rhétorique et géolitique du *jihād* d'al-Hājj Umar Taal*

Au lieu de poser les questions qui sont primordiales pour l'historien — quels sont les faits et quels documents permettent de reconstituer une série d'événements ? — nous voudrions nous interroger sur les conditions pratiques et/ou symboliques de l'épopée d'al-Hājj Umar Taal, qui fait l'objet du livre important de David Robinson. Plus précisément, il s'agit ici de faire l'inventaire et l'évaluation des institutions sociales liées à l'islam — pèlerinage, transmission du savoir coranique, diffusion d'une confrérie musulmane — et des modèles politico-historiques qui ont permis au prophète de mener sa guerre sainte. Nous aborderons les institutions musulmanes dans un ordre arbitraire avant de suivre la chronologie des « modèles » et de tracer ainsi la courbure d'un destin.

La vie même d'al-Hājj Umar permet à l'auteur de décrire les différents États musulmans de l'Afrique de l'Ouest au XIX^e siècle. En effet, celui-ci, né au Fuuta-Tooro, probablement vers 1796, étudia au Fuuta-Jallon, traversa à l'aller et au retour de son pèlerinage le Maasina, et aussi Sokoto où il passa six ans. Durant son séjour à La Mecque (1828-1830) il est nommé représentant de la Tijaniyya pour l'Afrique de l'Ouest. S'installant tout d'abord à la périphérie du Fuuta-Jallon, à Dyégoonko (1840-1848), il s'établit ensuite à Dinguiraye dans l'État « païen » du Tamba : c'est de là qu'il initie le *jihād* en remportant une première victoire sur le souverain de cet État en 1852. Recrutant ses *taalibe*, « disciples » et soldats, dans sa région d'origine, le Fuuta-Tooro, et s'approvisionnant en armes auprès des traitants de Freetown et de Saint-Louis, il dirigea ses conquêtes contre les « païens » de l'est, après quelques escarmouches avec les Français : conquête du Kaarta aux mains des Massasi (1855-1856), puis de l'État bambara de Segu (1859-1861), avant de s'attaquer à un autre État musulman, le Maasina (1862-1864). Al-Hājj Umar trouva la mort lors de la révolte suscitée par cette dernière campagne en 1864.

Examinons maintenant l'usage que fit Umar d'un certain nombre d'institutions islamiques — pèlerinage, formation, confrérie sufi, guerre sainte —, qui sont à l'arrière-plan de cette biographie très rapidement résumée, si l'on considère que l'histoire d'une guerre sainte n'est pas simplement de l'histoire sainte, à savoir la pure répétition d'une trame narrative originelle.

* A propos de : David ROBINSON, *The Holy War of Umar Tal. The Western Sudan in the Mid-Nineteenth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1985, XI-434 p., cartes, bibl., index (« Oxford Studies in African Affairs »). La traduction de cet ouvrage, faite par H. Tourneux et J.-C. Vuillemin, vient d'être publiée par Karthala sous le titre *La guerre sainte d'al-Hājj Umar. Le Soudan occidental au milieu du XIX^e siècle*. Ces ouvrages seront respectivement cités *infra* : HWU et GSU.

Le pèlerinage

Au XIX^e siècle les pèlerins originaires d'Afrique de l'Ouest étaient fort peu nombreux : Umar « le pèlerin » fut un des seuls fondateurs d'État musulman à avoir effectué ce long voyage à La Mecque. Il est possible qu'il ait été influencé par le rigorisme des Wahabi (Willis 1967 : 400) et le conflit qui opposait ces derniers au vice-roi d'Égypte Muhammad Ali (F. Robinson 1987 : 121). Or l'auteur insiste beaucoup plus sur la leçon d'anthropologie politique comparée que va recevoir Umar durant son pèlerinage en traversant les différents États musulmans du XIX^e siècle — Fuuta-Jallon, Maasina, Sokoto et Bornu — que sur ce qu'il aurait appris à La Mecque.

Robinson note qu'il aurait admiré le système d'éducation religieuse au Fuuta-Jallon, où l'importance de la masse servile permettait à une classe cléricale nombreuse de s'adonner à l'étude et à l'instruction des enfants des familles aristocratiques. C'est à la cour de Sokoto qu'il aurait assimilé toute une série d'écrits rédigés par Uthmān dan Fodio, par le frère de celui-ci, Abdullah, et par son fils Muhammad Bello, concernant la façon de conduire une guerre sainte et de construire un État musulman. Il aurait constaté que le Maasina, première application du modèle de Sokoto, était l'État peul et musulman de l'époque le plus centralisé et le mieux organisé militairement. Or le Fuuta-Tooro où naquit Umar, connu l'échec dans la poursuite du *jihād* hors de la moyenne vallée du Sénégal, lors de la défaite d'Abdul Kaader (Kan) face au Kayor en 1796 : son maître et beau-frère, Laamin Sakho, avait participé à l'expédition et en était revenu vivant. Cette fin de siècle coïncidait donc avec le déclin du régime des *almaami* et l'abandon des idéaux des *toorodo* qui l'avaient fondé un quart de siècle auparavant.

Ainsi le pèlerinage à La Mecque ne fut pas seulement une occasion de quête de savoir islamique auprès de maîtres dispersés géographiquement ou un moyen de court-circuiter des affiliations à la Tijaniyya moins reconnues en allant chercher l'investiture au Moyen-Orient, mais également une période d'apprentissage politique auprès des dirigeants des principaux États musulmans d'Afrique de l'Ouest. En outre, le pèlerin de retour de La Mecque reçut les conditions d'une « dynastisation » en une génération — ce que Robinson appelle « instant dynasty » (HWU : 335) — à savoir des épouses prestigieuses : deux étaient originaires du Bornu, deux de Sokoto, deux du pays Hausa. Alors que l'aire matrimoniale des Haalpulaar est encore aujourd'hui très limitée en raison des pratiques d'endogamie statutaires ou villageoises, et dépasse rarement les frontières des anciennes provinces du Fuuta-Tooro (cf. Schmitz 1985a), les épouses d'al-Hājj Umar sont issues de la plupart des États musulmans d'Afrique de l'Ouest. Comment analyser un tel phénomène ?

Tout d'abord on pourrait penser que Umar a suivi le type de mariage propre au groupe des marabouts *toorodo* auquel il appartenait : échanges de sœurs entre condisciples, dons de la fille du maître au disciple¹. Ces formes de mariages font fi de l'endogamie lignagère et villageoise, et relient entre elles des communautés de clercs dispersées. Or il semble qu'il n'y ait eu que la mère d'Aamadou, successeur d'Umar, qui soit fille d'un marabout local. A propos des deux autres épouses importantes, Maariyatu du Bornu, donnée par el-Kanemi, et Mayram, la fille de Bello, le sultan de Sokoto, il s'agit d'un type d'alliance qui se rapproche de celui qui caractérise les relations entre l'aristocratie — el-Kanemi et Bello étaient au pouvoir — et les marabouts : à l'extrême on rencontre, chez tous les Peul musulmans d'Afrique de l'Ouest, le don de la fille du souverain « en aumône » au clerc². Cette « dynastisation »

1. Pour le premier cas, voir CURTIN 1971 : 22 ; pour le second, voir SCHMITZ 1985b : 563, pour le Fuuta Tooro, et SAAD 1983 : 51, pour Tombouctou.
2. Cf. BA 1977 : 148, pour le Fuuta Tooro ; RIESMAN 1974 : 103, pour le Jelgooji.

supposait la substitution de la succession linéaire, de père à fils, à la succession collatérale, de frère à frère ou à cousin agnatique. C'est au nom du fondement de son pouvoir, qui n'était pas dû à sa naissance ou à des liens de sang — le clan Taal n'avait jamais fourni d'*almaami* par exemple — mais à son charisme, sa *baraka*, qu'il choisit son fils Aamadu pour lui succéder (Tyam 1935 : 135 ; Willis 1967 : 406). A trois reprises Umar se déclara en faveur d'Aamadu : lors de la préparation de la campagne de Segu, en 1860, il lui confia le *wird* — formule subrogatoire propre à chaque confrérie — de la Tijaniyya. Il renouvela son choix à Ségou même en 1861 et enfin à Hamdallaye en 1862. Malgré cette investiture pre-mortem répétée, Aamadu a dû combattre plusieurs de ses demi-frères qui, installés dans les capitales secondaires de l'empire (Nioro, Bandiagara), se considéraient comme indépendants par rapport à l'autorité d'Aamadu qui résidait à Ségou.

Les relations maîtres/disciples

Durant la période 1841-1845, Umar concentra son énergie à écrire et à former le groupe des disciples de Diégouanko. Comme dans la communauté de Degel, dans le Gobir (Nigeria du Nord), dirigée par Uḥmān dan Fodio³, c'étaient les rapports liés à la transmission du savoir islamique qui supplantaient les coupures statutaires ou ethniques. Les premiers *taalibe* étaient originaires du Bornou, de Sokoto, du Fuuta-Tooro, du Fuuta-Jallon, du Maasina, et certains étaient même des Yoruba musulmans installés à Freetown (HWU : 115).

En réalité ces rapports, qui opéraient dans la durée, allaient être mis à mal lors du passage au *jihād*. On retrouve l'opposition, sur laquelle une longue tradition sociologique a insisté, entre le prêtre, l'homme des situations religieuses ordinaires — ici le marabout —, et le prophète lié aux situations de crise ou de guerre (Bourdieu 1971 : 332), mais à l'intérieur même de la biographie d'Umar.

Le déclenchement du *jihād* va en effet coïncider avec la mise entre parenthèses de l'enchevêtrement durable des rapports pédagogiques et des rapports de parenté et de mariage, résultant de la « *paidēia* » musulmane en Afrique de l'Ouest. On peut constater un tel phénomène en analysant le graphique 9-3 (HWU : 349 ; GSU : 330) qui montre les relations existant entre quatre lignages parmi lesquels se recrutaient des porteurs de titres *toorodo* dans des villages de l'ancienne province du Tooro (actuellement la région de Podor) :

- Les Dem, porteurs du titre de *alwaali Jamaa* au village de Diama-Alwaali, situé à l'ouest de Halwar, la patrie d'Umar. Or Uḥmān dan Fodio, fondateur de Sokoto, portait le même nom de clan. On peut supposer que le pèlerinage d'Umar, suivi du mariage avec la petite-fille d'Uḥmān, ont dû susciter des supputations généalogiques sur les rapports entre les différents membres dispersés du clan Dem.

- Les Taal se faisaient appeler *elimaan Gedo*, alors que c'étaient les Caam qui fournissaient les chefs de village de Halwar et portaient le titre de *elimaan Halwaar* (Schmitz 1985b : 563).

- Les Sakho avaient pour titre celui de *ceerno Bismor* au village de Sinthiou-Dangde situé à l'est de Halwar. Lamiin Sakho dont on a vu plus haut qu'il avait participé à la fondation du régime des *almaami* fut le principal maître coranique d'Umar et épousa sa sœur, Aadama. A la génération suivante, quatre neveux de Ceerno Bismor Lamiin participèrent militairement au *jihād* où ils trouvèrent la mort, dont Sire Aadama à qui Umar confia une colonne (Tyam 1935 : 122). Ce n'est qu'à la troisième génération, après l'intermède guerrier, qu'un Sakho, Ceerno Aamadu

3. Voir LAST 1967 : 16-22, et aussi WALDMAN 1966 : 288.

Muutaar renoua avec la tradition pédagogique et fut à nouveau le maître coranique d'un Taal, un petit-fils d'al-Hājj Umar, Saydu Nuru Taal. Tous deux joueront des rôles « diplomatiques » d'intermédiaires et d'arbitres, fondés sur leur autorité religieuse, durant la période coloniale : le premier entre les Maures et les Toucouleurs, à partir de 1906 où il sera nommé *qādī* de Boghé (Marty 1921 : 297), l'autre à travers toute l'Afrique de l'Ouest francophone. Ainsi la division entre la fonction « religieuse » et « politique » ne passe pas seulement à l'intérieur des lignages comme nous l'avions remarqué à propos de Ceerno Bookar Taal et des Wan de Mboumba (Schmitz 1985b : 561), mais également entre deux lignages, l'un fournissant les précepteurs coraniques de l'autre qui assume les rôles politiques. Dans le cas des Taal et des Wan ce sont respectivement les Sakho et les Baro d'Haere qui assument cette charge vis-à-vis des enfants des premiers. Remarquons en outre que le sens de la circulation des femmes s'inverse par rapport à celui qui prévaut entre marabouts, quand il y a don de la fille du maître au disciple : c'est le lignage « politique » qui donne des femmes au lignage « religieux ».

- Les Tuure forment une importante famille d'Haere, où ils portent le titre de *ceerno Wocci* : un des leurs, Sire Hasan, tout d'abord secrétaire de l'*almaami* Abdul Kaader devint lui-même *almaami* dans les années 1823-1825. Grâce à l'appui des autres familles *toorodo* avec qui ils étaient alliés, ils concurrencèrent le pouvoir des *farba Walaldé* qui dominaient auparavant cette zone. Or si l'on revient au graphique représentant les alliances des Taal, on remarque qu'une des filles de Faatimata, la sœur d'Umar mariée à Ceerno Laamin Sakho, prénommée Jelja, épousa un des fils de l'*almaami* Sire Hasan, Ceerno Wocci Aamadou. Les trois fils issus de ce mariage, Saydu, Abdullaay et Umar épousèrent quatre filles d'Aamadou Sheku dont ils constituaient l'entourage le plus proche et assurèrent le secrétariat dans les années 1870-1880.

A propos de cet « ensemble affinal », nous ferons deux remarques. D'une part, si l'on réunit en une seule lignée la mère d'Umar, Aadama, qui épousa un cousin agnatique Saydu Taal, sa fille, Faatimata qui se maria avec un Sakho, enfin la fille de cette dernière qui épousa un Tuure dont les enfants reçurent des femmes d'Aamadou Sheku, on reconnaît sans peine l'existence d'un rameau utérin (Schmitz 1985a : 121) issu du (patri)lignage Taal qui tisse un réseau d'alliances entre les trois lignages Taal, Sakho et Tuure. Nous avons observé de tels segments utérins de patrilignage dans la région voisine du Laaw, entrecroisant des lignages peul localisés dans une aire géographique très restreinte. A l'inverse, on voit qu'il n'en est pas de même chez les *toorodo*, les Taal et les Tuure étant ressortissants de deux villages éloignés. A propos des Tuure justement on peut donner un autre exemple de rameau utérin lié à l'*almaami* Sire Hasan : bornons-nous à indiquer simplement que c'est par l'intermédiaire des femmes que les Tuure étaient alliés aux Lih de Tilogne et aux Talla de Sinthiou-Bamambe, or les trois villages auxquels appartiennent ces trois familles sont situés respectivement dans les parties ouest, centre et enfin est de la moyenne vallée du Sénégal, constituant le Fuuta-Tooro. On retrouve là, dans une aire de dispersion assez vaste, le même tissu de relations pédagogiques et matrimoniales que Saad a décrit (1983 : 62, 64, 231) entre les familles *ulamaa* de Tombouctou.

D'autre part, on observe à travers ce graphique une caractéristique des mariages aristocratiques ou même dynastiques, à savoir la coexistence ou la succession dans le temps de mariages « dans un degré rapproché » et de mariages « étrangers » (Lévi-Strauss 1983a : 135 ; 1983b : 1223). Dans le cas d'Umar on peut même décrire une sorte de cycle matrimonial où se succèdent les formes « rapprochées » et « éloignées » : alors que ses deux parents étaient cousins par les pères, lui-même a pratiqué des alliances à très longue distance. Son fils Aamadou maria ses filles aux Tuure, dont il était parent.

La Tijaniyya

C'est en tant que représentant de la Tijaniyya pour l'Afrique de l'Ouest qu'al-Hājj Umar reçut les épouses qui allaient lui permettre de fonder très rapidement une dynastie. Parallèlement, la propagation de la confrérie lui fournit l'occasion de constituer un réseau d'affiliations « internationales », débordant les frontières des entités politiques en jouant justement sur les virtualités de divisions et de dissidences qu'elles recelaient. Prenons quelques exemples :

- Au Fouta-Jallon, c'est par l'intermédiaire des Alfaya alliés aux Anglais et aux gens de Freetown que fut introduite la confrérie — alors que les Soriya étaient alliés aux Français. D'après Robinson c'est probablement l'*almaami* Bakar, Alfaya, qui étant au pouvoir de 1840 à 1843, permit l'installation d'Umar à Diégouko (HWU : 112). Pourtant, c'est par une sorte d'identification négative, ou de propension à la distinction, face à la révolte *hubbu* d'obédience qadir que l'aristocratie s'affirmera tijane à la fin du siècle.

- Au Maasina, Umar trouvera une aide précieuse dans tout un groupe de Tijanes originaires de la boucle du Niger qui maintenaient une attitude critique par rapport à ce qu'ils estimaient être la décadence religieuse de l'État du Maasina. Dans une communication consacrée au principal personnage de ce groupe, Yirkoy Talfi, Robinson (1983 : 9) situe ces prises de position dans le contexte plus vaste de la concurrence entre deux routes commerciales : la route centrale dominée par les Kunta — donc de confrérie qadiriyya — et la route occidentale, passant par Oualata et Ouadane, jalonnée de communautés tijanes de différentes identités ethniques, les deux routes aboutissant sur la boucle du Niger. Comme dans le cas de la différenciation Qadiriyya/Khalwatiyya en Air, analysée par Triaud (1983 : 274) l'affiliation confrérique participe d'une lutte de classement au moyen de marques distinctives de type religieux.

- Lors de sa première tournée de recrutement au Fouta-Toro en 1846, Umar invoquera l'affiliation à la Tijaniyya et la nécessité de s'enrôler dans la guerre sainte. Là encore on peut supposer qu'Umar fut largement aidé dans ses exhortations par le factionnalisme politique, qui y règne encore à l'heure actuelle sous le nom de luttes de « tendances », ou *fedde* en pulaar, même si ce factionnalisme n'a pas correspondu à une alternance politique au niveau central, comme au Fouta-Jallon. Ceci explique que beaucoup de membres de l'aristocratie locale qui ne pouvaient prétendre à un titre — pour faute commise, crime, etc. — aient répondu à l'appel d'Umar.

Ainsi la *tariqa* sufi réoriente à son profit des tendances au factionnalisme qui peuvent prendre des formes très diverses : rivalités commerciales, alternance au pouvoir central, factionnalisme au niveau local. Le « travail » prophétique consiste alors à recréer une unité fonctionnelle — ici l'armée — à partir de ces fragments de sociétés : les deux Fouta fourniront les hommes, la communauté Aku de Freetown permettra l'approvisionnement en fusils, les Tijanes du Maasina procureront les armes « intellectuelles » dans la controverse avec al-Bekkay.

C'est l'articulation entre la diffusion de la Tijaniyya et la nécessité de la guerre sainte opérée par Umar durant sa tournée de 1846, qui explique également l'originalité du *jihād*. En effet, un des thèmes récurrents du livre, qui constitue d'ailleurs une rupture dans l'historiographie des mouvements islamiques en Afrique de l'Ouest, c'est qu'on ne peut établir une totale continuité entre les quatre premiers *jihād*⁴

4. *Jihād* qualifiés par Robinson de « révolutionnaires » dans la mesure où ils aboutissent à une modification de la hiérarchie politique mais aussi sociale propre à un État préexistant.

— Fuuta-Jallon, Fuuta-Tooro, Sokoto et Maasina —, et le *jihād* « impérial » ou « expansionniste » d'Umar (*HWU* : 367 ; *GSU* : 348) au cours duquel le renversement de la hiérarchie sociale et des dynasties régnantes ne procèdent pas de nécessités internes mais viennent d'ailleurs, d'où la comparaison fréquente avec les croisades.

Géopolitique : le *jihād* et ses modèles

Comme le dit bien Robinson, Umar, avant d'inventer sa propre guerre sainte, a d'abord suivi « à la lettre » le modèle du *jihād* élaboré par Uṭhmān dan Fodio, qui lui-même s'inspirait de la geste de Mahomet. C'est ce que l'auteur appelle le « modèle de Sokoto ». « Le vrai rénovateur de l'Islam suit la voie tracée par Muhammad, qui prêcha l'islam à ses contemporains, migra pour échapper à la persécution (*hijra*), organisa un État dont il devint le chef, déclara la guerre sainte lorsque les États voisins refusaient de se soumettre à son autorité » (*HWU* : 76-78).

Le signe le plus tangible de cette prégnance du modèle, c'est l'insistance des récits et témoignages à reconstituer la scène archétypale de l'*hijra* de Muhammad, c'est-à-dire sa migration de La Mecque à Médine, qui constitue la naissance d'une nouvelle communauté comprenant les compagnons de route lors de la migration, les *Muhājirīn* et ceux qui les accueillirent, les *Anṣār*. Uṭhmān dan Fodio avait répété cette migration fondatrice en déplaçant sa communauté de Degel vers Gudu, un endroit situé plus au nord et surtout hors d'atteinte des attaques du souverain du Gobir (Last 1967 : 24). Les premiers déplacements des *taalibe* qui entouraient Umar furent réinterprétés *a posteriori* dans les catégories de l'*hijra* : déplacement de Diégouanko vers Dinguiraye, à la périphérie du Fuuta-Jallon (*HWU* : 126), puis de Dinguiraye vers Tamba, quand cette dernière fut conquise (*ibid.* : 132 ; Robinson 1982 : 256-257). Par une sorte de construction en cascade, Dinguiraye fut successivement assimilée à Médine, puis à La Mecque, quand elle servit de point de départ à l'attaque sur Tamba.

En réalité, la présence d'États musulmans de longue date — le Fuuta-Jallon et le Fuuta-Tooro — rendait caduc le modèle de Sokoto et obligea Umar à lui substituer ce que l'on peut appeler le modèle de Dinguiraye, élaboré juste avant la campagne du Kaarta : cela consista à remodeler les réseaux d'affiliation à la Tijaniyya en une structure géopolitique où chaque communauté, ou zone, avait une fonction :

- A l'ouest, c'est-à-dire au Fuuta-Jallon et surtout de plus en plus au Fuuta-Tooro, s'effectuait le recrutement des « *crusaders* » ou *taalibe*. Au cours de trois voyages précédant ses campagnes, Umar appela ses compatriotes à participer à la guerre sainte : 1846-1847, c'était la préparation de l'attaque contre le Tamba, en 1854 le recrutement précéda la campagne contre le Kaarta, enfin la plus grosse pression pour émigrer fut exercée durant la préparation de la campagne contre Segu lorsque les récoltes de certains villages furent brûlées pour contraindre leurs habitants au départ (1858-1859). Dans son premier livre consacré à Abdul Bookar Kan, l'auteur estimait à 20 % de la population la ponction démographique qu'avait subi le Fuuta-Tooro durant cette dernière émigration (Robinson 1975 : 48).

- L'armement qui allait donner la supériorité militaire au *taalibe* à cheval, c'est-à-dire les fusils à double canon, pouvait être acheté soit aux Français aux bords du fleuve Sénégal, soit aux Anglais à Freetown grâce à la présence d'un groupe de Yoruba islamisés, les Aku, qui s'affilièrent à la Tijaniyya pour bénéficier d'un appui extérieur et résister aux pressions des missionnaires anglicans qui s'inquiétaient de leur dynamisme. Au temps d'Aamadu Sheku, près de 1 500 à 1 800 armes à feu étaient acheminées annuellement par Bakel et Médine. C'est à ce propos que Robinson qualifie l'État fondé par Umar « d'empire secondaire »

(« *secondary empire* ») qui tire avantage de la technologie militaire européenne, mais s'effondre quand cette dernière fait défaut (*HWU* : 331).

• La guerre serait engagée contre les païens habitant à l'est, les Malinke et les Bambara, qui avaient en outre l'avantage d'être de vieux ennemis.

Le modèle de Dinguiraye contenait à la fois les limites géopolitiques de l'expansion militaire et l'échec économique de l'entreprise umarienne. C'est, en effet, probablement l'éloignement des sources d'approvisionnement en armes qui explique la défaite d'Umar au Maasina en 1864. Du point de vue économique, si la région du Kaarta connut une relative prospérité en maintenant les échanges avec l'économie saharienne, il n'en allait pas de même dans la zone de Segu et du Maasina, comme en témoigne la ruine de Sansanding située à la frontière des deux États. L'auteur confirme le diagnostic établi par E. Baillaud à la fin du XIX^e siècle (cité in *HWU* : 279) concernant l'échec de la tentative d'Umar et d'Aamadu d'instaurer et de consolider un axe économique est/ouest alors que toute la zone sahélienne obéit à une orientation nord/sud.

Rhétorique : *hijra* et/ou *fergo*

Ce modèle de Dinguiraye fut parachevé lors du recrutement de 1858-1859 appelé le *fergo Umar* après le revers subi par les *taalibe* qui voulurent s'emparer du fort de Médine, symbole de la pénétration française. A l'arsenal idéologique du *jihād*, Umar dut ajouter celui de l'*hijra* (*HWU* : 218 ; *GSU* : 205), la migration pour échapper aux persécutions infligées non plus, comme dans le modèle de Sokoto, par les païens mais par les chrétiens. Il nous semble que c'est à l'endroit de cette mise en équivalence, entre l'*hijra* de Muhammad et le *fergo* d'Umar, que se joue l'ambiguïté de la rhétorique islamique utilisée par Umar : mais au lieu de condamner, au nom de l'orthodoxie, une telle « traduction culturelle », il faut envisager la positivité du « travail » qu'effectue le prophète sur les signifiants appartenant à deux langues distinctes : l'arabe et le peul. Prenons, en effet, l'exemple du mot *fergo* qui possède en peul au moins deux sens : migration et dissidence.

Tout d'abord, dans les exhortations au départ que rapporte Tyam (1935 : 109), auteur de l'épopée d'Umar en pulaar, celui-ci fait dire à plusieurs reprises au prophète : « Émigrez, ce pays a cessé d'être le vôtre ; c'est le pays de l'Européen, l'existence avec lui ne sera pas bonne ». Or, en même temps que le mot *fergo*, il attribue à Umar d'autres expressions, à connotations pastorales, telles que le mot « *eggugol* » (« l'émigration »), qui, dans le langage courant, signifie le « groupe en transhumance » (*ibid.* : 114).

D'autre part, et plus précisément au temps des *sahigi*, au XVIII^e siècle, *fergo* désignait la dissidence politique, à l'exemple du prétendant au « turban » qui refaisait ses forces, en attirant à lui des partisans dans une zone refuge située juste à l'est du Fuuta-Tooro, au Gajaaga soninke, appelé pour cette raison « *leydi fergooji* », « le pays où l'on va en dissidence » (Gaden 1931 : 285 ; Kane 1973 : 628-629). C'est évidemment cette seconde acception de *fergo* qui est utilisée dans la formule du *fergo Umar* des années 1858-1859.

On a une confirmation de la valence socio-politique de ce type de migration dans l'existence d'un second *fergo*, le *fergo Niuro* qui désigna la colonisation de peuplement qui s'implanta dans le Kaarta, autour de Niuro, à l'appel d'Aamadu Sheku, durant les années 1886-1890. Cette émigration, en réponse à la pénétration coloniale française, devenait un équivalent à la participation au *jihād* originel (*HWU* : 200). On comprend mieux dès lors que dans la mémoire populaire réactualisée par les cassettes qui reproduisent l'épopée umarienne chantée par les griots au Mali comme au Sénégal, le *fergo Niuro* ait supplanté toute autre figure de la guerre sainte. Or,

dans son premier livre, Robinson (1975 : 142, 149) déclare qu'une des motivations — sinon la plus importante — qui poussait les Toucouleurs à partir était la fuite des esclaves qui se réfugiaient à Saint-Louis ou dans les postes militaires situés le long du Sénégal. A travers cette ambiguïté du mot *fergo* on peut observer les déplacements de sens et de pratiques qui dessinent une sorte de profil historique : guerre sainte contre les païens, fuite devant l'oppression des chrétiens, dissidence politique et migration de peuplement face à la crise sociale due à la pénétration coloniale.

L'armée : une structure territoriale en mouvement

En réalité l'abandon du modèle de Sokoto était concomitant d'un changement de recrutement pour la seule institution étatique qu'ait véritablement créée Umar, à savoir l'armée du *jihād*. On a vu plus haut qu'à Diégouko on ne pouvait séparer l'organisation militaire d'une petite communauté où les liens sociaux prédominants procédaient de l'apprentissage du savoir islamique. Aussi les appartenances statutaires et autres différences sociales comptaient peu face au prophète charismatique. On peut légitimement comparer ce groupe de lettrés militants à ce que Smaldone (1977 : 128) appelle la « *raiding citizen army* » qui entourait Uṭhmān dan Fodio dans les premiers temps du *jihād*.

Tout change avec les tournées de recrutement au Fuuta-Tooro : non pas avec la première qui se fait encore sous la bannière de la Tijaniyya, mais avec la seconde et surtout la troisième qui se déroule en 1858-1859. Ce n'est plus le savoir coranique ni l'appartenance confrérique qui sont invoqués : le recrutement s'effectue par l'intermédiaire de l'aristocratie locale et des rapports de clientèle partisane qu'elle entretient avec les villageois, qui, n'étant ni éligibles ni électeurs, n'assument pas de fonctions politiques locales (cf. Schmitz 1986). C'est le groupe statutaire des *toorodo*, c'est-à-dire des musulmans, qui fournira l'élite militaire, comme il est possible de le constater à la fréquence des titres de *ceerno* (le marabout) ou *elimaan* (l'imam de mosquée).

Dans son premier livre, Robinson déplore l'absence d'armée de métier au service des *almaami* : c'était en effet chaque chef de terre ou de village qui rassemblait ses concitoyens pour aller à la guerre. On constate donc une « stricte coïncidence entre l'agencement de l'armée et la structure » politico-foncière des villages (Terry 1982 : 389), ce qui était très bien adapté à la guerre défensive que menaient les Toucouleurs contre les incursions et les razzias des Maures. Mais ce type de société militaire était très difficile à concentrer en une armée organisée dans la mesure où elle était tributaire de la société civile qui la structurait et donc du factionnalisme que nous avons évoqué plus haut ; aussi al-Hājj Umar dut-il parcourir les villages un à un comme le montre la carte (HWU : 228) au lieu de bénéficier d'une structure de recrutement hiérarchique.

Sur les cinq corps — il vaudrait mieux dire « membres » car il s'agit de quatre jambes et d'un bras — composant l'armée, trois portent le nom des trois provinces (*diawal*) du Fuuta-Tooro ayant fourni le plus de *taalibe* : Tooro, Yirlaabe et Nge-naar. Un semblable regroupement par « province » se rencontre également au Fuuta-Jallon (Diallo 1972 : 141) ou au Maasina (Sanankoua 1982 : 220). Umar a été obligé d'innover dans la mesure où son armée comprenait des effectifs provenant d'autres espaces politiques que le Fuuta-Tooro : États musulmans préexistants au *jihād* et États païens qu'il s'agissait de combattre.

Si l'on prend l'exemple de la situation au moment de l'attaque contre le Segu, en 1860 (HWU : 258), on s'aperçoit que les contingents ressortissant des autres États musulmans sont répartis entre les trois provinces du Fuuta-Tooro, en respectant les axes de peuplement anciens. Ainsi les ressortissants du Bundu, qui étaient souvent originaires du Tooro — comme la famille régnante des Sih — combattaient

avec ces derniers, ce qui laisse deviner la persistance de solidarités à distance entre les deux aires. L'armée de la guerre sainte était donc organisée suivant la matrice territoriale de l'État d'où était parti un grand nombre de Peul musulmans dans toute l'Afrique de l'Ouest au cours des siècles.

Vis-à-vis des ennemis d'hier, qu'il s'agissait pourtant d'enrôler pour combattre de nouveaux « païens », s'instaurait une relation hiérarchique entre l'aristocratie à cheval des *taalibe* originaires du Fuuta-Tooro, armés souvent de fusils à double canon, et les *sofa* des rois du Kaarta et du Segu qui constituaient la plus grande partie des fantassins (Roberts 1987 : 89), ainsi que les auxiliaires *tuburu* (« ceux qui se sont convertis ») provenant des pays conquis. Enfin les conditions de reproduction de cette armée étant le butin, constitué en majorité de femmes et d'enfants capturés pour en faire des esclaves (Meillassoux 1986 : 257-261), là encore la rhétorique islamique sur le partage « légal » du butin, dont 1/5 devait revenir à l'Imam, céda rapidement devant les exigences de la mobilisation : les *taalibe* gardaient ce qu'ils avaient pris (HWU : 183).

Une des conclusions du livre de Robinson c'est que en raison du *jihād* les solidarités ethniques comptèrent plus que l'affiliation à la Tijaniyya. Nous avons essayé de montrer par quelles étapes la courbure du destin d'Umar et de la guerre sainte qu'il conduisit basculèrent du religieux au politique. En même temps une telle dérive était inscrite dans son entreprise qui reposait sur la « juxtaposition des institutions peul et islamiques » (HWU : 321 ; GSU : 308). On remarque souvent que du point de vue doctrinal le prophète n'ajoute rien de profondément nouveau (Bourdieu 1971 : 332). C'est effectivement la conclusion à laquelle aboutit F. Dumont (1974) dans son ouvrage sur le « prophète armé », car il se limite à l'étude des écrits d'Umar en langue arabe. Or, toute l'originalité du prophète — « homme de la crise » comme le souligne Bourdieu — vient de ce qu'il articule plusieurs séries d'énoncés, de pratiques et d'institutions, arabes et pulaar. Ce qui ne va pas sans poser un problème historiographique ; car c'est le prophète en tant que « bricoleur » de signifiants qui fixe les termes qu'utiliseront les historiens futurs pour analyser son action, comme nous avons essayé de le faire à travers les contenus du mot « *fergo* ».

Ce livre de Robinson, bien que très condensé, grâce à de nombreux tableaux et cartes synthétiques qui en font un ouvrage plus maniable que le monumental Person sur Samori, a le mérite de s'adapter à son objet, en utilisant à la fois l'arabe et le pulaar, et de fournir ainsi une synthèse magistrale sur l'une des figures majeures de l'Afrique de l'Ouest musulmane.

ORSTOM (Institut français de recherche scientifique pour le développement en coopération), et Centre d'études africaines, École des hautes études en sciences sociales, Paris, 1988.

BIBLIOGRAPHIE

BA, O.

1977 *Le Foûta Tôro au carrefour des cultures*, Paris, L'Harmattan.

BOURDIEU, P.

1971 « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de Sociologie*, XII (3) : 295-334.

CURTIN, P. D.

- 1971 « Jihad in West Africa : Early Phases and Inter-Relations in Mauritania and Senegal », *Journal of African History*, XII (1) : 11-24.

DIALLO, T.

- 1972 *Les institutions politiques du Fouta Dyallon au XIX^e siècle (Fii laamu alsilamaaku Fuuta Jaloo)*, Dakar, Institut fondamental d'Afrique noire (« Initiations et études africaines » 28).

DUMONT, F.

- 1974 *L'Anti-Sultan ou Al-Hajj Omar Tal du Fouta, combattant de la Foi (1794-1864)*, Dakar-Abidjan, Nouvelles éditions africaines.

GADEN, H.

- 1931 *Proverbes et maximes peuls et toucouleurs, traduits, expliqués et annotés*, Paris, Institut d'ethnologie (« Travaux et mémoires » 16).

KANE, O.

- 1973 « Les unités territoriales du Futa Toro », *Bulletin de l'IFAN*, sér. B, XXXV (3) : 614-631.

LAST, M.

- 1977 *The Sokoto Caliphate*, London, Longman (« Ibadan Historical Series »).

LÉVI-STRAUSS, C.

- 1983a *Le regard éloigné*, Paris, Plon.

- 1983b « L'ethnologie et l'histoire », *Annales ESC*, XXXVIII (6) : 1217-1231.

MAHIBOU, S. M. & TRIAUD, J.-L.

- 1983 *Voilà ce qui est arrivé. Bayân mâ waqa'a d'al-Hagg 'Umar al-Fûti. Plaidoyer pour une guerre sainte en Afrique de l'Ouest au XIX^e siècle*, Paris, Éd. du Centre national de la recherche scientifique (« Fontes historiae africanae. Series Arabica » 8).

MARTY, P.

- 1921 *Études sur l'Islam et les tribus maures. Les Brakna*, Paris, E. Leroux.

MEILLASSOUX, M.

- 1986 *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*, Paris, Presses universitaires de France (« Pratiques théoriques »).

RIESMAN, P.

- 1974 *Société et liberté chez les Peul Djelgôbé de Haute-Volta. Un essai d'anthropologie introspective*, Paris-La Haye, Mouton (« Cahiers de L'Homme »).

ROBERTS, R. I.

- 1987 *Warriors, Merchants and Slaves. The State and the Economy in the Middle Niger Valley, 1700-1914*, Stanford, CA, Stanford University Press.

ROBINSON, D.

- 1975 *Chiefs and Clerics : Abdul Bokar Kan and Futa Toro, 1853-1891*, Oxford, Clarendon Press.

- 1982 « Fulfulde Literature in Arabic Script », *History in Africa*, IX : 251-261.

- 1983 *Yirkoy Talfi et le Masina au milieu du XIX^e siècle*, communication à la table ronde « Les agents religieux islamiques en Afrique tropicale », Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 15-17 déc.
- ROBINSON, F.
1987 *Atlas de l'Islam depuis 1500*, Paris, Nathan (« Beaux livres »).
- 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 »).
- SANANKOUA, D. F. B.
1982 *L'organisation politique du Maasina (Diina) 1818-1862*, Paris, Université de Paris I, thèse de 3^e cycle.
- SCHMITZ, J.
1985a « 'Le féminin devient masculin' : politique matrimoniale des Haalpulaar », *Journal des Africanistes*, LV (1-2) : 105-125.
1985b « Autour d'al-Hājj 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.
- SMALDONE, J. P.
1977 *Warfare in the Sokoto Caliphate: Historical and Sociological Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press (« African Studies Series »).
- TERRAY, E.
1982 « Nature et fonctions de la guerre dans le monde akan (XVII^e-XIX^e siècles) », in J. BAZIN & E. TERRAY, eds., *Guerres de lignages et guerres d'États en Afrique*, Paris, Éd. des Archives contemporaines : 375-421 (« Ordres sociaux »).
- TRIAUD, J.-L.
1983 « Hommes de religion et confréries islamiques dans une société en crise, l'Air aux XIX^e et XX^e siècles : le cas de la Khalwatiyya », *Cahiers d'Études africaines*, XXXIII (3), 91 : 239-280.
- TYAM, M. A.
1935 *La vie d'El Hadj Omar, Qaçida en Poular*, ed. et trad. par H. GADEN, Paris, Institut d'ethnologie (« Travaux et mémoires » 21).
- WALDMAN, M.
1966 « A Note on the Ethnic Interpretation of the Fulani *jihād* », *Africa*, XXXVI (3) : 286-291.
- WILLIS, J. R.
1967 « Jihad Fi Sabil Allah, its Doctrinal Basis in Islam and Some Aspects of its Evolution in Nineteenth-Century West Africa », *Journal of African History*, VIII (3) : 395-415.