

PDF Compressor Free Version

Sultan, calife et rénovateur de la foi

Aḥmad Ḥobbo, le Tārīkh al-fattāsh et la création
d'un État islamique en Afrique de l'Ouest

Traduit de l'anglais par
Seydou Traore et Julien Barthelon

PDF Compressor Free Version

Publié à l'origine en Anglais sous le titre *Sultan, Caliph, and the Renewer of the Faith: Ahmad Lobbo, the Tārīkh al-fattāsh and the Making of an Islamic State in West Africa* par Cambridge University Press

www.cambridge.org/9781108479509

DOI: 10.1017/9781108804295

ISBN: 978-1-108-47950-9

University Printing House, Cambridge, CB2 8BS, United Kingdom
One Liberty Plaza, 20th Floor, New York, NY 10006, USA
477 Williamstown Road, Port Melbourne, VIC 3207, Australia
314321, 3rd Floor, Plot 3, Splendor Forum, Jasola District Centre,
New Delhi 110025, India
79 Anson Road, #0604/06, Singapore 079906

Printed in the United Kingdom by TJ International Ltd., Padstow, Cornwall

© Institut des Hautes Etudes et de Recherches Islamiques
Ahmed Baba de Tombouctou (IHERI - ABT) Tombouctou-Sankoré

Tél. : +223 20 28 03 24 / BP : 14

Email : info@iheriab.com

Site web : www.iheriab.com

ISBN : 978-99952-909-8-6

Dépôt légal : Septembre 2021

Première parution en français éditée au Mali

© La Sahélienne, Bako Djikoroni Ouest, Bamako (Mali)

Email : sahelienneedition@yahoo.fr

Site : www.editionslasahelienne.net

Tél. : +223 66 79 24 40 / 78 45 42 03

ISBN : 978-99952-76-88-1

Dépôt légal : Bibliothèque nationale du Mali, Septembre 2021

Mise en page et Couverture : La Sahelienne / Marc DEMBÉLÉ

PDF Compressor Free Version

À Adama Ba (Sénégal) et Mohamed Diagayeté (Mali), qui m'ont fait aimer, de manières très différentes, l'histoire des Peuls.

PDF Compressor Free Version

Sommaire

PDF Compressor Free Version

Remerciements	p.	x
Notes sur l'orthographe et autres conventions	p.	xiii
Introduction	p.	1
PREMIERE PARTIE		
Une Chronique du XIXe siècle en soutien au Califat de Ḥamdallāhi : Le <i>Tārīkh al-fattāsh</i> de Nūḥ b. al-Ṭāhir	p.	32
1 Un siècle d'érudition	p.	35
2 Le <i>Tārīkh al-fattāsh</i> : Une chronique du dix-neuvième siècle	p.	63
DEUXIEME PARTIE		
Un espace contesté de prétentions concurrentes : Le Moyen Niger, années 1810-1840	p.	101
3 L'Émergence du pouvoir religieux au Moyen Niger	p.	103
4 Aḥmad Lobbo, Tombouctou et le Kunta	p.	128
5 Diplomatie fluctuante : Ḥamdallāhi et Sokoto	p.	152
TROISIEME PARTIE		
La Circulation et la réception du <i>Tārīkh al-fattāsh</i>, années 1840-2010	p.	169
6 Le <i>Tārīkh al-fattāsh</i> à l'œuvre	p.	171
Conclusion	p.	203

PDF Compressor Free Version

Remerciements

PDF Compressor Free Version

Au nom de Dieu, le Clément et le Très Miséricordieux, qui m'a guidé vers la tâche intimidante de terminer ce livre. Je n'aurais jamais pu atteindre cet objectif si je n'avais pas eu la chance d'avoir autour de moi une communauté de soutien composée d'universitaires et d'amis dispersés sur trois continents qui m'ont suivi pendant les nombreuses années de recherche qui se cachent derrière cet ouvrage. Tant de personnes ont lu des parties du livre, discuté des idées, m'ont aidé à lire ou à trouver des sources primaires ou m'ont simplement soutenu, qu'il est impossible de tous les énumérer dans ces remerciements. Je m'excuse par avance pour les personnes que je ne mentionne pas.

Je voudrais commencer par la fin, en remerciant ceux qui ont apporté un soutien inestimable dans la dernière partie du processus : Charles C. Stewart (University of Illinois at Urbana-Champaign) et Bruce S. Hall (University of California, Berkeley) qui ont lu la première version complète du manuscrit ; Carol Symes (University of Illinois at Urbana-Champaign), qui a édité le manuscrit complet du livre à deux reprises, avant sa soumission et de nouveau à la publication ; et Charlie English, qui a donné une lecture finale au livre. Mes remerciements vont également à Amir Syed (University of Pittsburgh), pour l'amitié et les conseils qu'il m'a prodigués tout au long du processus d'écriture. Je tiens également à remercier sa merveilleuse famille : le temps que j'ai passé avec eux m'a apporté la chaleur humaine nécessaire pour transformer une ébauche en un livre. Une mention spéciale va à Abubakar Abdulkadir (University of Alberta), Mohamed Diagayeté (Institut des Hautes Etudes et de Recherches Islamiques, Ahmed Baba de Tombouctou – IHERI-ABT), et Hienin Ali Diakité (Hill Museum and Manuscript Library, Saint John's University), qui a aidé à lire et à traduire plusieurs manuscrits arabes pendant que je travaillais sur ce projet.

J'ai achevé ce livre alors que je travaillais à l'université de l'Illinois à Urbana-Champaign, mais l'idée initiale a été esquissée depuis les États-Unis et le Cap en Afrique du Sud. Au cours de plusieurs séances de travail nocturnes avec M. Shahid Mathee (University of Johannesburg), chez lui, et avec le soutien logistique et émotionnel de sa femme Gadija Ahjum (University of Cape Town) et des enfants, les premiers détails intrigants de l'histoire que je raconte dans ce livre ont été démêlés. De nombreuses autres personnes m'ont aidé en Afrique du Sud au cours des premières étapes de la recherche, alors que j'avais une bourse postdoctorale du University Research Committee (URC) Post-Doctoral à l'Université du Cap : Shamil Jeppie et Andrea Brigaglia, co-chercheurs principaux de ma bourse post-doctorale ; mes amis et collègues du Tombouctou Manuscript Project, Rifqah Kahn, Susana Molins Lliteras, Samaila Suleiman, et Chapane Mutiua (les deux dernières sont actuellement à Bayero University – Kano, et à University of

Hamburg), y ont rendu mon séjour à la fois productif et très divertissant. Enfin, la famille d'Andrea Brigaglia, qui m'a accueilli pendant deux longues années au Cap, et Abdul-Aleem Somers, dont l'amitié et les connaissances m'ont permis de passer un excellent séjour en Afrique du Sud.

Je dois également reconnaître l'aide de mes collègues au Mali : Abdulkadri Maiga, qui était directeur de l'IHERI-ABT pendant la plus grande partie de la rédaction de ce livre et qui m'a donné l'accès à leur collection de manuscrits ; Sidi Allimam Maiga (IHERI-ABT), Saadou Traore, et Cheikh Hammou. Je remercie également mon ami Seydou Traore : sans lui et son scooter, je n'aurais pas pu me déplacer à Bamako.

Plusieurs voyages dans d'autres pays d'Afrique de l'Ouest ont été nécessaires pour collecter toutes les données que j'ai utilisées dans mes recherches. Au Sénégal, ma plus profonde gratitude va à la famille Coulibaly qui m'a accueilli à plusieurs reprises dans sa maison de Dakar. À l'Université Cheikh Anta Diop, le personnel du Laboratoire d'Islamologie de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire, Djim Dramé, Souleymane Gaye, et Oumou Khalsoum Ka, ont contribué à la réussite de mes recherches. En Côte d'Ivoire, j'ai été assisté par Moussa Konaté (Université Félix Houphouët – Boigny de Cocody) et Alfa Mamadou Diallo Lélouma ; au Ghana, par Mohammed Amin Mahmoud. Au Nigeria et en Mauritanie, où je n'ai pas pu me rendre pendant que je travaillais sur le livre, Salisu Bala (Ahmadu Bello University) et Mohameden Ahmed Salem Ahmedou se sont révélés être de merveilleux soutiens de si loin.

À un moment ou un autre, tous mes collègues de l'University of Illinois at Urbana-Champaign m'ont soutenu durant le processus rédactionnel, notamment lors des nombreuses sessions de notre Groupe de Lecture du Monde Prémoderne. Je tiens à mentionner tout particulièrement nos anciennes directrices du Department of History, Diane P. Koenker et Clare H. Crowston ; l'actuelle titulaire du poste, Dana Rabin, ainsi que Tariq O. Ali (qui est aujourd'hui à Georgetown University), Teresa Barnes, Antoinette Burton, Jim R. Brennan, Ken M. Cuno, Behrooz Ghamari-Tabrizi (actuellement à Princeton University), Marc A. Hertzman, Brian J. Jefferson, Craig M. Koslofsky, Wataru Morioka, Robert M. Morrissey, John Randolph, Maria Todorova, Roderick I. Wilson, Charlie D. Wright ; mon mentor Jerry Dávila ; le personnel de notre département d'histoire, en particulier Tom L. Bedwell ; le personnel de notre bibliothèque, Laila Hussein Moustapha, Celestina Savonius-Wroth et Atoma Batoma ; Maria Gillombardo du bureau du vice-recteur pour la recherche en arts, en sciences humaines et dans les domaines connexes ; et le directeur adjoint de notre Center for African Studies, Maimouna A. Barro, et la spécialiste du soutien administratif, Terri Gitler. Parmi les autres collègues vivant aux États-Unis qui ont contribué à améliorer mon domaine de recherche, je dois mentionner Rudolph « Butch » Ware (University of California, Santa Barbara) ; Graziano Krätli (Yale University), Scott S. Reese (University of Northern Arizona), et Muhammad Shareef (The Sankoré Institute of Islamic-African Studies International).

D'autres collègues vivant en Europe m'ont aidé dans mes recherches et dans la rédaction de ce livre, notamment Dmitry Bondarev et Darya Ogornodnikova (Universität Hamburg), Jan Jansen et Warner Tjon Sie Fat (Université de Genève), Paul F. de Moraes Farias et Paul Naylor (University of Birmingham), et Bernard Salvaing (Université de Nantes).

Je tiens également à remercier Gregory Mann et Mamadou Diouf (Columbia University), Kai Kresse (Leibniz-Zentrum Moderner Orient, Berlin), Benedetta Rossi (University of Birmingham), Toby Green (King's College London), Ousmane O. Kane et Matthew Steele (Harvard University), et Roberto Zaugg (Universität Bern) – qui m'ont tous invité à présenter mes travaux lors de symposiums, de conférences et de cours magistraux.

Plusieurs institutions et centres ont soutenu financièrement certaines parties de la recherche en vue de la réalisation de l'ouvrage : le *Tombouctou Manuscripts Project* de l'University of Cape Town ; la West African Research Association (WARA) ; à l'University of Illinois at Urbana-Champaign : le Department of History, le Center for African Studies, le Center for Advanced Studies, le Office of the Vice Chancellor for Research ; et le National Endowment for the Humanities.

Enfin, je voudrais remercier mes parents, mon frère et sa famille, qui continuent de m'inspirer, malgré la distance qui me sépare de leur littoral italien.

Remerciements pour la traduction française : Je tiens à remercier Hadrien Collet, Alfa Mamadou Diallo Lélouma, Rémi Dewière, Said Bousbina, Khaled Esseissah, Alexis Trouillot, Samuel Barubiriza, et surtout Bernard Salvaing, pour avoir relu la traduction française, ainsi que Cambridge University Press pour avoir autorisé la publication du texte en français, et le Office of the Vice Chancellor for Research de l'University of Illinois pour avoir financée la traduction.

Notes sur l'Orthographe et Autres Conventions

Translittération

Pour la translittération de l'arabe, j'ai utilisé le système employé par l'*International Journal of Middle East Studies*, sauf pour l'alif maqṣūra (ع), qui est translittéré comme *à* au lieu de *ā*. Une autre exception à la translittération standard en français concerne le mot « chronique » (تاريخ). Nonobstant la translittération courante dans la littérature occidentale du terme arabe *ta'riḫ*, l'infinitif de la deuxième forme, l'orthographe la plus correcte, que j'utilise dans mon livre, est *tārīḫ*, avec le long *a* en lieu et place du *hamzat al-qat'* (voir Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab* [Le Caire, Dār al-Ma'ārif, non daté], vol. 1, 58).

Quant au peul, j'utilise les normes de translittération de Donald W. Osborn, David J. Dwyer, et Joseph I. Donohoe, *Lexique Fulfude (Maasina)-Anglais-Français : une compilation basée sur racines et tirée de sources existantes suivie de listes en Anglais-Fulfulde et Français-Fulfulde* (East Lansing : Michigan State University Press, 1993).

Toponymes

Les noms de lieux suivent les conventions des pays respectifs. Par exemple, les lieux maliens suivent normalement les normes françaises, tandis que les lieux nigériens suivent l'orthographe anglaise. Toutefois, quelques exceptions ont été faites, à savoir Timbuktu pour Tombouctou, Masina pour Macina, Azawād au lieu de Azaouad. Dans le cas de toponymes dans les manuscrits arabes qui n'existent plus, ou que je n'ai pas pu localiser, j'utilise la translittération arabe.

Noms des personnes

Faire référence à des noms de personnes provenant de sources écrites dans de nombreuses langues et de normes d'orthographe et de translittération différentes représente un défi. En essayant autant que possible d'éviter les inexactitudes et les incohérences, et dans un souci d'identification et de facilité de recherche, j'ai utilisé pour les noms d'érudits musulmans connus d'Afrique de l'Ouest la forme reprise dans l'ouvrage de référence : John O. Hunwick et al., *The Arabic Literature of Africa*, 5 vols. (Leiden et Boston : Brill, 1993-) dans un premier temps, puis dans des formes abrégées. En ce qui concerne les noms des universitaires du monde islamique, pour les mêmes raisons, j'ai utilisé la forme de l'*Encyclopaedia of Islam*, 2^{ème} édition, éditée par P. J. Bearman et al. (Leiden : Brill, 1954-2007).

Deux noms retiennent particulièrement l'attention : ceux des deux personnages les plus mentionnés dans le livre : Aḥmad Lobbo et Nūḥ b. al-Ṭāhir. Le nom complet d'Aḥmad Lobbo figure dans *The Arabic Literature of Africa* sous le nom Muhammad Būbū b. Abī Bakr b. Sa'īd al-Fullānī. Au Moyen Niger Aḥmad Lobbo est normalement appelé Seeku Aamadū, une adaptation du titre arabe *shaykh* en fulfulde et la traduction dans la même langue du nom Aḥmad. J'ai préféré la forme Aḥmad Lobbo, qui est la plus répandue dans la littérature anglaise sur l'histoire de l'Afrique de l'Ouest. Quant à Nūḥ b. al-Ṭāhir, localement appelé Alfa Nuhu Tayrou, du titre honorifique d'*alfa* et de la traduction peule de son nom arabe, j'ai préféré garder son nom arabe, Nūḥ b. al-Ṭāhir, en accord avec la forme qui apparaît dans les manuscrits et en approximation de la forme dans *The Arabic literature of Africa*.

Pour les noms qui ne figurent pas dans *The Arabic literature of Africa* et dans *l'Encyclopaedia of Islam*, j'ai utilisé les formulaires disponibles dans les manuscrits arabes auxquels je me réfère. Une exception a été faite pour le nom Gelaajo, qui figure sous une forme très instable dans les sources arabes qui luttent pour reproduire les noms peuls qui n'apparaissent pas dans les sources arabes selon les normes de translittérations mentionnées dans le *Lexique Fulfulde (Maasina)* susmentionnée.

Dates

Je ne me suis normalement servi que des dates grégoriennes, sauf lorsque j'ai fait référence à une source qui est datée selon le calendrier islamique. Dans ce dernier cas, j'utilise les deux dates, en commençant par le calendrier islamique, suivi de la convention appropriée en grégorien.

Références aux manuscrits

Le fait de faire référence à des manuscrits qui présentent normalement des systèmes de foliation ou de pagination différents est problématique. J'ai donc utilisé les références existantes faites soit aux folios (f.), ou aux pages (p.) lorsqu'elles étaient indiquées dans le manuscrit. En l'absence de foliation ou de pagination existante, j'ai moi-même effectué la numérotation des pages, en commençant par celle qui comporte l'incipit du texte (en ne numérotant donc pas les frontispices).

PDF Compressor Free Version

Introduction

PDF Compressor Free Version

Ce livre est une étude de la chronique ouest-africaine connue sous le nom de *Tārīkh al-fattāsh* (La Chronique du chercheur curieux) et de son rôle dans l'avancement d'un projet politique, la légitimation du Califat de Ḥamdallāhi (1818-1862), situé dans l'actuelle République du Mali.¹ En reconstruisant cette histoire, j'ai réuni deux corpus de nature différente, dont les routes se sont souvent croisées, mais dont les relations mutuelles n'ont pas été pleinement explorées jusqu'à présent. Le premier est constitué par l'érudition critique produite sur le *Tārīkh al-fattāsh* au cours des cent dernières années ou plus. Le deuxième est la littérature scientifique portant sur les révolutions islamiques en Afrique de l'Ouest et sur le Califat de Ḥamdallāhi aux XVIII^e et XIX^e siècles.

Sur la base d'une analyse approfondie des documents manuscrits existants, mon étude contribue à une nouvelle compréhension du *Tārīkh al-fattāsh* et des événements qui l'ont fait naître. Depuis l'époque de sa « découverte » par les voyageurs et les érudits européens à la fin du XIX^e siècle, la chronique a été comprise comme étant une œuvre datant du XVI^e ou du XVII^e siècle et dont le texte a été soumis à une manipulation ultérieure. En fait, comme le révèle la recherche présentée ici, le *Tārīkh al-fattāsh* est une chronique du XIX^e siècle à part entière, écrite par Nūḥ al-Ṭāhir (mort en 1857-8), érudit peul appartenant à l'élite de Ḥamdallāhi, qui l'a composé pour renforcer la légitimité du souverain fondateur du califat, Aḥmad Lobbo (mort en 1845), à une époque de lutte acharnée pour la domination de la région du Moyen-Niger. Nūḥ b. al-Ṭāhir n'a cependant pas rédigé le *Tārīkh al-fattāsh* à partir de rien, mais en modifiant une chronique plus ancienne que j'ai intitulée le *Tārīkh Ibn al-Mukhtār*, ou « La Chronique d'Ibn al-Mukhtār », en lui attribuant le nom de l'auteur qui la composa pendant la seconde moitié du dix-septième siècle. Nūḥ b. al-Ṭāhir transforma le *Tārīkh Ibn al-Mukhtār* en une nouvelle œuvre en refaçonant son texte en profondeur et en introduisant une prophétie, datant de l'époque de l'empire songhaï (1468-1591), qui « prédit » l'avènement d'Aḥmad Lobbo. Finalement, il attribua le travail complet à l'érudit du XVI^e siècle, Mahmūd Ka'ti b. al-Ka'ti b. al-Ḥājj al-Mutawakkil Ka'ti al-Kurminī al-Tinbukṭī al-Wa'kurī, plus simplement connu sous le nom de Mah'mūd Ka'ti (mort en 1593).²

¹ Comme expliqué plus bas, le *Tārīkh al-fattāsh* existe seulement en version imprimée dans une édition imparfaite (Octave V. Houdas et Maurice Delafosse [éd. et trad.], *Tārīkh al-fattāsh par Mahmoud Kati et l'un de ses petits-fils ou Chronique du chercheur pour servir à l'histoire des villes, des armées et des principaux personnages du Tekrour* [Paris : Ernest Leroux, 1913] [appelé désormais *La chronique du chercheur*]).

² Avec l'aide généreuse du National Endowment for Humanities – Scholarly Editions and Translations grant, je prépare actuellement une nouvelle édition critique et une nouvelle traduction du *Tārīkh Ibn*

Le fait de démasquer cette manipulation textuelle très habile représente la première contribution historiographique de mon livre : je dénoue l'histoire complexe du *Tārīkh al-fattāsh* qui a fait couler beaucoup d'encre depuis les années 1890 durant le règne du journaliste français Albert Félix Dubois (mort en 1945) en entendit parler pour la première fois durant son séjour en Afrique de l'Ouest. Cependant, comme le souligne Marc Bloch dans son texte classique, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'Historien* :

Mais constater la tromperie ne suffit point. Il faut aussi en découvrir les motifs. Ne serait-ce d'abord que pour la mieux dépister. Tant qu'un doute pourra subsister sur ses origines, il demeure en elle quelque chose de rebelle à l'analyse ; partant, de seulement à demi-prouvé. Surtout un mensonge, en tant que tel, est à sa façon un témoignage. Prouver, sans plus, que le célèbre diplôme de Charlemagne pour l'église d'Aix-la-Chapelle n'est pas authentique — c'est s'épargner une erreur ; ce n'est pas acquérir une connaissance. Réussissons-nous, au contraire, à déterminer que le faux fut composé dans l'entourage de Frédéric Barberousse ? Qu'il y eut pour raison d'être de servir les grands rêves impériaux ? Une vue nouvelle s'ouvre sur de vastes perspectives historiques.³

Dans le cas du *Tārīkh al-fattāsh*, le simple fait d'identifier les passages qui furent falsifiés pour soutenir Aḥmad Lobbo empêchera les spécialistes d'utiliser ces passages du XIX^e siècle comme des documents décrivant une histoire plus ancienne. De plus, une enquête sérieuse sur l'histoire du *Tārīkh al-fattāsh* a des implications beaucoup plus grandes que la seule correction d'éventuels anachronismes. Le fait même que le *Tārīkh al-fattāsh* fut écrit au XIX^e siècle soulève un ensemble de nouvelles questions historiques : Pourquoi un partisan d'Aḥmad Lobbo et du calife a-t-il manipulé d'anciens textes ? Pourquoi Aḥmad Lobbo avait-il besoin de son intervention ? Et quel type d'Etat a-t-il dirigé ? Répondre à ces questions ouvrira de nouvelles perspectives sur l'histoire du califat de Ḥamdallāhi, mais aussi sur des enjeux plus larges en matière de légitimité et d'autorité. Cela permettra également de mieux appréhender ce que représentait la maîtrise de l'écrit, et la fonction politique de cette dernière, en Afrique de l'Ouest au XIX^e siècle. Cela aura également d'autres implications plus grandes, pour une plus large compréhension de la place de cette région au sein de l'écoumène islamique. Si l'objectif premier de *Sultan, calife et rénovateur de la foi* est de prouver que le *Tārīkh al-fattāsh* est une chronique du XIX^e siècle écrite pour soutenir le Califat de Ḥamdallāhi, cet ouvrage a également pour ambition d'apporter une réponse à ces autres questions d'ordre historique.⁴

al-Mukhtār et du *Tārīkh al-fattāsh*, avec Ali H. Diakité (Hill Museum and Manuscript Library, Saint John's University) et Zachary Wright (Northwestern University au Qatar).

³ Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'Historien* (Paris, Armand Colin, 1949), 43.

⁴ Ici, je développe une théorie que j'ai déjà esquissée dans Mauro Nobili et M. Shahid Mathee, « Towards a new study on the *Tārīkh al-fattāsh* », *History in Africa* 42 (2015) : 37-73 ; Mauro Nobili, « A propaganda document in support of the 19th century Caliphate of Ḥamdallāhi: Nuh b. al-Tahir al-

Le Califat de Ḥamdallāhi

Puisque ce livre est une étude du *Tārīkh al-fattāsh* et de sa production dans un contexte spécifique, le Califat de Ḥamdallāhi, je commence par un bref PDF Compressor Free Version sur lequel les publications existantes sont encore relativement peu nombreuses. À ce jour, les études les plus complètes sont l'ouvrage classique d'Amadou Hampaté Ba et de l'ichtyologiste français Jacques Daget, *L'empire peul du Macina (1818–1853)*, publiée pour la première fois en 1955 ;⁵ et l'étude de l'historienne Bintou Sanankoua, intitulée *Un empire peul au XIX^e siècle : la Diina du Maasina*, publiée en 1990.⁶ Outre ces monographies, nous disposons d'une autre contribution importante, mais non publiée, qui est la thèse de doctorat de William A. Brown en 1969, intitulée « The Caliphate of Hamdullahi, ca. 1818-1864 : A Study in African History and Tradition. »⁷ Ces trois études, qui ne font que de rapides références au *Tārīkh al-fattāsh*, diffèrent sensiblement les unes des autres.⁸ *L'Empire peul du Macina* est une histoire du califat sur la composition de laquelle on peut se poser bien des questions d'ordre méthodologique. En effet, les récits reposant directement sur des sources y sont souvent mélangés avec des reconstructions personnelles des auteurs.⁹ L'ouvrage de Sanankoua est une adaptation de sa thèse de doctorat et, bien que beaucoup moins complet que cette dernière, *Un empire peul* reste une description précieuse du califat, qui accorde une place importante à l'étude

Fulani's' Letter on the appearance of the twelfth caliph' (*Risala fi zuhur al-khalifa al-thani 'ashar*) », *Afriques* 7 (2016) [<http://journals.openedition.org/afriques/1922>]; et Mauro Nobili, « New reinventions of the Sahel : reflections on the *tārīkh* genre in the Timbuktu historiographical production, seventeenth to twentieth centuries », dans *Landscapes, Sources and Intellectual Projects of the West African Past: Essays in Honour of Paulo Fernando de Moraes Farias*, édité par Toby Green et Benedetta Rossi (Leiden et Boston : Brill, 2018), 201-219.

⁵ *L'empire peul* fut publié pour la première fois en 1955 (Amadou Hampaté Ba et Jacques Daget, *L'empire peul du Macina, 1818-1853* [Dakar : Institut Français d'Afrique Noire, 1955]) et ensuite réimprimé plusieurs fois. Dans ce livre, j'ai fait usage d'une copie réimprimée (Amadou Hampaté Ba et Jacques Daget, *L'empire peul du Macina, 1818-1853* [Abidjan : Les Nouvelles Éditions Africaines, 1984] [appelé désormais *L'empire peul*]).

⁶ Bintou Sanankoua, *Un empire peul au XIX^e siècle : La Diina du Maasina* (Paris : Karthala/ACCT, 1990).

⁷ William A. Brown, « The Caliphate of Hamdullahi, ca. 1818-1864 : A Study in African History and Tradition » (Thèse de Doctorat, University of Wisconsin, 1969). Une autre contribution importante, bien que beaucoup plus limitée par le domaine sur lequel elle porte et par sa longueur, est l'article de Marion Johnson sur les fondements économiques du califat qui est centré sur la fiscalité, le commerce et la production : Marion Johnson, « The economic foundations of an Islamic theocracy : The case of Masina », *Journa of African History* 17/4 (1976) : 481-495. Voir aussi les biographies courtes d'Ahmad Lobbo : Mamadou Diallo, « Sekou Amadou » dans *Culture et civilisation islamiques : Le Mali*, édité par Abdelhadi Boutaleb (Casablanca : Organisation islamique pour l'éducation, les sciences et la culture, 1408), 163-166 ; Mohamed Diagayeté, « Ahmad Lobbo (1776-1845) : His works and correspondence », *Annual Review of Islam in Africa* 12/2 (2015) : 67-70.

⁸ Pour les références au *Tārīkh al-fattāsh* dans ces œuvres, voir *L'empire peul*, 280 ; Brown, « The Caliphate of Hamdullahi », 7 ; Sanankoua, *Un empire peul*, 84.

⁹ Sur cet aspect du travail de Hampaté Bâ et Daget, voir Bernard Salvaing, « La question de l'influence de la Qādiriyya sur les débuts du califat de Ḥamdallāhi » (communication non publiée).

de son organisation politique.¹⁰ La thèse de Brown est un travail très différent. Bien qu'ayant par moment l'apparence d'une ébauche et ressemblant même, parfois, à une série de notes détaillées, c'est une histoire théorique qui constitue une base indispensable à toute étude de Ḥamdallāhi.

Ces ouvrages donnent chacun des noms différents à l'État fondé par Aḥmad Lobbo, qui s'étendait sur une grande partie du Moyen-Niger, région qui peut être approximativement définie comme la bande de terre située le long du Niger entre les villes maliennes de Ké-Macina (à 104,6 km à l'est de Ségou) et Gourma Rharous (à environ 116 km à l'est de Tombouctou).¹¹ Hampaté Bâ et Daget l'appellent *l'Empire peul du Macina*, en référence explicite à l'appartenance ethnique d'Aḥmad Lobbo et de beaucoup de ses disciples, les Peuls, ainsi qu'à la région où le mouvement a émergé, le Macina étant un toponyme souvent utilisé en référence à la plaine inondable du Delta Intérieur du Niger.¹² Sanankoua adopte le terme Diina, du mot arabe *dīn* (religion) : c'est l'appellation que préfèrent les habitants du centre du Mali. Brown choisit le terme Califat de Ḥamdallāhi, tiré du nom de sa capitale.¹³ Je me suis aligné sur le choix de Brown, tout en étant conscient que le terme « califat » et sa définition sont controversés dans l'histoire de l'islam.¹⁴ Bien que conçu à l'origine pour désigner l'autorité suprême à la tête des musulmans, « le titre de *khalīfa* », comme le souligne Mervyn Hiskett, « fut

¹⁰ Bintou Sanankoua-Diarrah, « L'organisation politique du Maasina (Diina), 1818-1862 » (Thèse de Doctorat, Paris I – Sorbonne, 1982).

¹¹ Le Moyen-Niger était une région multiethnique habitée par les populations semi-nomades du bord du fleuve, généralement appelées Bozo, les Somono, qui étaient bateliers, les agriculteurs bambara, dogon et marka (ces derniers se consacrant également au commerce). Il y avait aussi des éleveurs peuls, arabes et touaregs, et des Songhaïs se spécialisés dans différentes occupations. Une bonne introduction à la géographie et aux peuples du Moyen-Niger est constituée par les ouvrages de Jean Gallais, *Le delta intérieur du Niger : étude de géographie régionale*, 2 vols (Dakar : IFAN, 1967) ; également par Roderick J. McIntosh, *The Peoples of the Middle Niger : The Island of Gold* (Malden, MA : Blackwell, 1998) ; et Roderick J. McIntosh, *Ancient Middle Niger : Urbanism and the Self-Organizing Landscape* (Cambridge : Cambridge University Press, 2005).

¹² Les limites approximatives du Delta Intérieur moderne du Niger sont Ké-Macina, les lacs Débo et Korienzé, avec une superficie d'environ 54 millions de m². La montée du niveau de l'eau dans le Delta Intérieur résulte de l'augmentation du débit du fleuve Niger et du Bani consécutive aux pluies tombant en amont de la plaine d'inondation, sur les hauts plateaux de la Guinée et du Nord-Ouest de la Côte d'Ivoire. Ainsi, alors que dans le delta intérieur la rivière reste dans son lit pendant la saison des pluies de juin à septembre, son débit commence alors à augmenter et atteint ses niveaux les plus élevés en décembre et janvier, pendant la période la plus fraîche de l'année. Plus tard, en février, le niveau du fleuve diminue, et finalement, en mai, pendant la saison chaude, l'eau atteint son niveau le plus bas. Pour une description du cycle saisonnier du Niger moyen et du régime hydrique du fleuve, voir Gallais, *Le delta intérieur*, vol. 1, 73-76.

¹³ Le nom de la capitale était en fait Ḥamdallāhi, version foulanisée de l'arabe al-ḥamdu li-[A]llāhi, « louange à Dieu » (Sanankoua, *Un empire peul*, 78).

¹⁴ Dans une étude récente sur la définition changeante du califat, Hugh Kennedy souligne que « il n'y a pas une seule façon, il y a aucun modèle ou cadre juridique unique qui définisse le califat... Il n'y a jamais eu une vision généralement acceptée sur les pouvoirs qui devraient être attachés à cette fonction, sur qui est qualifié pour être de calife ni sur comment les califes devraient être choisis » (Hugh Kennedy, *Caliphate : The History of an Idea* [New York : Basic Books, 2016], xvi-xvii).

progressivement quelque peu vidé de sa substance au cours du Moyen Âge, dans la mesure où il fut utilisé de plus en plus fréquemment par des dirigeants musulmans dont le pouvoir ne s'étendait que sur une aire limitée, et qui « ont pu ainsi revendiquer une autorité de portée mondiale ». ¹⁵ En Afrique de l'Ouest au XIX^e siècle, « le vrai sens » des termes « calife » et « califat » réside « dans le fait que tous deux impliquent un rejet absolu de la notion séculière et profane de *mulk/malik* », c'est-à-dire de « royauté » et de « roi ». ¹⁶ Par conséquent, le nom que Brown emploie rend bien compte de la revendication, qui est au cœur du *Tārīkh al-fattāsh*, selon laquelle Ahmad Lobbo était un calife d'Afrique de l'Ouest.

La mise en place du califat au début du XIX^e siècle mit fin à une période de fragmentation politique dans le Moyen-Niger, entamée avec la conquête marocaine de l'empire songhaï en 1591. ¹⁷ En 1618, les sultans marocains cessèrent de nommer les *pāshās*, leurs représentants d'origine nord-africaine qui dirigeaient le Moyen-Niger depuis leur nouvelle capitale à Tombouctou. Ils cessèrent d'envoyer des renforts à leur corps expéditionnaire – ce qui est un signe clair du moindre intérêt qu'ils accordaient désormais à leurs territoires d'Afrique de l'Ouest. Finalement, en 1660, l'unique « colonie » marocaine devint un État indépendant *de facto* situé le long du Niger entre le Macina et Gao, généralement appelé Pāshālik de Tombouctou par les historiens. La période du Pāshālik fut caractérisée par la domination de villes plus ou moins autonomes défendues par des garnisons dirigées par des chefs militaires (*qā'id*), choisis par les Armas, descendants de soldats marocains qui s'étaient installés dans la zone sub-saharienne et, à la suite d'unions avec des femmes issues de la population locale, s'étaient érigés en une classe guerrière de métis songhaï. ¹⁸ Les commandants des garnisons armas

¹⁵ Mervyn Hiskett, *The Development of Islam in West Africa* (London : Longman, 1987), 172.

¹⁶ Hiskett, *The Development of Islam*, 173. Sur les termes « calife » et « califat », voir D. Sourdell, A. K. S. Lambton, F. De Jong, et P. M. Holt, s.v. « Khalifa », dans *Encyclopaedia of Islam 2nd edition*, édité par P. J. Bearman et al. (Leiden : Brill, 1954-2007) (appelé désormais *EF*), 937-953.

¹⁷ Pour une étude de la conquête marocaine et de la résistance songhaï, voir Lansine Kaba, « Archers, musketeers, and mosquitoes : The Moroccan invasion of the Sudan and the Songhay resistance (1591-1612) », *Journal of African History* 22 (1981) : 457-75. La chute de l'État songhay et la période qui suivit sont analysées en détail dans Michel Abitbol, *Tombouctou et les arma : de la conquête marocaine du Soudan nigérien en 1591 à l'hégémonie de l'empire peulh du Macina en 1833* (Paris : G.-P. Maisonneuve et Larose, 1979) ; et Elizabeth Hodgkin, « Social and Political Relations on the Niger Bend in the Seventeenth Century » (Thèse de Doctorat, Birmingham University, 1987). Voir aussi Fatima Harrak et El Houssain El Moujahid (éds.), *Le Maroc et l'Afrique subsaharienne aux débuts des temps modernes : les Sa'adiens et l'empire Songhay : Actes du colloque international organisé par l'Institut des études africaines, Marrakech, 23-25 octobre 1992* (Rabat : Publication de l'Institut des Études Africaines, 1995).

¹⁸ Les chercheurs, à commencer par Paul Marty, *Islam et les tribus du Soudan, vol. 2 : La région de Tombouctou (Islam Songaï) ; Dienné, le Macina et dépendances (Islam Peul)* (Paris : Leroux, 1920), 7, font dériver le terme « Arma » de l'arabe *al-rumāt*, pluriel d'*al-rāmin*, « carabinier ». Hodgkin propose une autre hypothèse, formulée d'après une remarque de Paulo F. de Moraes Farias dans une communication personnelle, selon laquelle « arma » désigne, en espagnol et en portugais, non seulement les armes mais aussi chacun des différents corps au sein de l'armée, l'infanterie, artillerie,

reconnurent, au moins officiellement, l'autorité du *pāsha* de Tombouctou, mais les *qā'ids* n'exercèrent qu'un gouvernement indirect sur ces Cités-États, laissant l'administration entièrement entre les mains des autorités traditionnelles. Aucune réelle influence ne fut établie en dehors de ces villes dirigées par les Armas du Moyen-Niger et du bassin du Niger, telles que Djenné, Tombouctou, Bamba et Gao.

Parmi les territoires sous domination arma, le Macina n'était l'objet que d'un contrôle lâche. En fait, il se trouve que l'émergence du Pāshālik était concomitante de celle des aristocraties de guerriers peuls nomades. Chaque clan peul était dirigé par un chef ou *ardō* en Fulfulde, tous les *ardōs* reconnaissant à leur tour l'autorité de l'*ardō mawdō* ou « grand *ardō* ». Ce dernier, qui se trouvait à la tête du Macina, appartenait à l'élite militaire des Dicko, un sous-clan des Jallufe qui gravitait autour de la zone d'Ouro Ngiya, au sud-ouest du lac Débo. Les élites peules n'imposèrent jamais vraiment un État centralisé dans la région, se satisfaisant de leur mode de vie nomade. Un contrôle plus effectif fut exercé, à partir du 18^{ème} siècle, par les *famas* (« rois » en bambara) bambara de Ségou, d'abord avec Biton Coulibaly (r. 1712–1755) puis sous la dynastie des Diarra (1766–1861).¹⁹

À la fin des années 1810, le mécontentement croissant suscité par la situation politique du Macina, caractérisée par la domination des puissants *famas* bambara et de l'aristocratie guerrière peule locale, conduisit un nombre toujours plus important d'adeptes à se rassembler autour d'Aḥmad Lobbo, membre du sous-clan des Sangaré-Bari des Fittooḃe et futur calife de Ḥamdallāhi. Aḥmad Lobbo évita tout d'abord d'entrer en conflit avec les élites militaires locales, mais ses relations avec l'établissement religieux de Djenné, le plus important centre universitaire au sud du Moyen-Niger, devinrent de plus en plus tendues. Cependant, plus l'opposition des autorités religieuses se renforçait, plus le groupe des partisans d'Aḥmad Lobbo prenait de l'importance.²⁰ La composition de ses partisans – des érudits ruraux, des Peuls n'appartenant pas à l'aristocratie guerrière ainsi que les communautés marka – indique qu'Aḥmad Lobbo avait rallié autour de lui tous les groupes qui partageaient la même animosité à l'égard de l'élite de Djenné, de la noblesse peule et des maîtres Bambara.²¹ Simultanément, il

etc. » Dans ce contexte, il convient de rappeler que l'espagnol était la lingua franca des Arma, du moins dans les premières années » (Hodgkin, « Social and Political Relations », 19, n. 1).

¹⁹ Sur l'État bambara de Ségou, voir le classique de Charles Monteil, *Les Bambara de Ségou et du Kaarta : étude historique, ethnographique et littéraire d'une peuplade du Soudan Français* (Paris : P. Geuthner, 1942) ; ou le plus récent Richard L. Roberts, *Warriors, Merchants, and Slaves : The State and the Economy in the Middle Niger Valley, 1700-1914* (Stanford : Stanford University Press, 1987), 21-71 ; et Sundiata A. Djata, *The Bamana Empire by the Niger : Kingdom, Jihad, and Colonization, 1712-1920* (Princeton : Markus Wiener, 1997).

²⁰ Pour une analyse du mécontentement socio-économique de la population du Sud Niger-Moyen à la veille de l'apparition de Ḥamdallāhi, voir Brown, « The Caliphate of Hamdullahi », 110-116.

²¹ Les chercheurs décrivent souvent le Califat de Ḥamdallāhi comme le résultat d'une révolte peule (voir par exemple, Madina Ly-Tal, « Massina and the Torodbe (Tukuloor) Empire until 1878 », dans *General History of Africa* vol. 6 : *Africa in the Nineteenth Century until the 1880s*, édité par J.F. Ade

existait des rapports d'entente réciproque entre les érudits musulmans de Djenné, les Armas, les Peuls Dicko et les suzerains bambara ; tous se soutenant et se légitimant mutuellement pour maintenir le *statu quo*. La PDF Compressor Erudite de Djenné et Aḥmad Lobbo conduisit finalement à une hostilité ouverte entre les partisans de ce dernier et les aristocraties militaires peules et les Bambara de Ségou. Cette hostilité se cristallisa à la suite de « l'incident de Simay » qui eut lieu en 1816 ou 1817.

Selon les traditions orales, cet événement survint après que le souverain de Djenné eut ordonné à Aḥmad Lobbo et à ses partisans de quitter la ville. Alors qu'Aḥmad Lobbo retardait son départ, l'un de ses disciples rencontra Ardō Gidaadō, le fils d'Ardō Aamadou, l'*ardō mawdō* par intérim du Moyen-Niger, sur le marché de Simay, village situé juste au nord de Djenné. C'est alors qu'Ardō Gidaadō fit subir de mauvais traitements au disciple d'Aḥmad Lobbo et le chargea de demander à son maître de quitter les lieux. Pour ajouter l'insulte à la blessure, Ardō Gidaadō vola l'habit du disciple. Aḥmad Lobbo qui disposait désormais d'une large adhésion des habitants de la région, défia alors directement l'autorité de l'*ardō*. Il envoya un autre de ses disciples, Ali Gidaadō, au même marché la semaine suivante et le chargea de demander à l'*ardō* de rendre l'habit qu'il avait volé. Il ordonna de plus que, s'il n'obtempérait pas, Ardō Gidaadō soit tué. Comme on pouvait s'y attendre, Ardō Gidaadō refusa de restituer l'habit volé et commença à insulter Aḥmad Lobbo, ce qui provoqua le meurtre de l'*ardō* par Ali Gidaadō.

Un conflit ouvert entre les partisans d'Aḥmad Lobbo et l'élite guerrière peule était désormais inévitable. Ardō Aamadou parvint à obtenir le soutien de Da (mort en 1827), le roi bambara de Ségou, ainsi que d'autres guerriers peuls, dont Gelaajo, le *pereejo* (chef) de l'aristocratie militaire Sidibé du Kounari.²² Réunissant leurs forces, ils envoyèrent une armée contre Aḥmad Lobbo et de ses partisans, qui s'étaient retirés à Noukouma (à environ 29 kilomètres au sud-ouest de Mopti). Le samedi 21 mars 1818, les soldats bambara attaquèrent avant l'arrivée d'Ardō Aamadou et de Gelaajo. Dans des circonstances qui restent obscures et que la tradition décrit comme héroïques, tout en laissant entendre qu'ils bénéficièrent de l'aide d'une intervention divine, les soldats bambara furent vaincus. Découragés, les chefs peuls décidèrent d'abandonner la guerre. En revanche, les rangs d'Aḥmad Lobbo s'étoffèrent considérablement après la victoire de Noukouma, ce qui permit à ses partisans de poursuivre et de vaincre leurs ennemis, de sorte qu'à la mi-

Ajayi [Paris : UNESCO, 1989], 600-635, 601 ; et Murray Last, « Reforms in West Africa: The jihād movements of the nineteenth century », dans *History of West Africa*, vol. 2, édité par J.F. Ade Ajayi et Michael Crowder [Harlow : Longman, 1987], 1-47, 33). Cependant, la composition inter-ethnique du mouvement conduit par Aḥmad Lobbo était fondée sur la nécessité de défier les autorités locales religieuses aussi bien que politiques et de mettre fin à la suzeraineté de Ségou sur la zone.

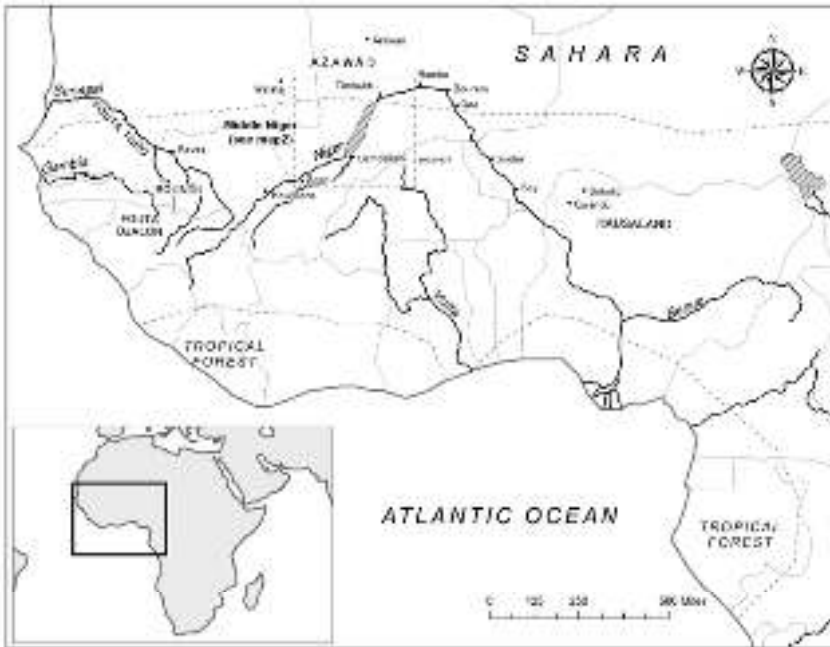
²² Equivalent du titre d'*ardō*, le titre *pereejo* est utilisé pour les chefs du clan des Sidibé (Donald W. Osborn, David J. Dwyer, et Joseph I. Donohoe, *Lexique Fulfude (Maasina)-Anglais-Français : une compilation basée sur racines et tirée de sources existantes suivie de listes en Anglais-Fulfulde et Français-Fulfulde* [East Lansing : Michigan State University Press, 1993], 87).

mai 1818, Aḥmad Lobbo était désormais à la tête d'un nouvel État centré sur le Macina. Au milieu des années 1820, Aḥmad Lobbo avait consolidé son contrôle sur le sud du Moyen-Niger et les plaines entre le Niger et la falaise de Bandiagara, ainsi que sur l'est de Bara et la région rocheuse du Hayre à l'est. Sa capitale, Ḥamdallāhi (à environ 21 km au sud-est de Mopti), fondée vers 1821, s'était développée comme centre administratif de ce nouvel État.²³ L'histoire de ce califat est caractérisée par un état de guerre permanent qui se prolonge après la mort d'Aḥmad Lobbo. Le conflit avec Ségou se poursuivit sur les fronts ouest et sud-ouest, ainsi qu'avec les petits États bambara tels que Sarro et Nyansanari. Il s'agissait principalement d'accrochages et de raids intermittents. En revanche, le conflit qui éclata avec le royaume bambara du Kaarta fut de plus grande envergure. En 1843-44, l'armée d'Aḥmad Lobbo, dirigée par son fils Aḥmad b. Muḥammad Lobbo (mort en 1853 – que nous appellerons désormais Aḥmad II), essuya plusieurs défaites. Par la suite, la frontière entre le califat et les zones sous domination bambara resta contestée, bien que de nouvelles tentatives des Bambaras de pénétrer dans la région contrôlée par le califat se soient soldées par des échecs. Chaque tentative du califat de s'étendre vers l'ouest se révéla tout aussi vaine, en raison de la puissance des États (auxquels il s'attaquait) qu'il s'agisse de Ségou ou du Kaarta.

Sur le front sud-est, la politique de Ḥamdallāhi fut beaucoup plus agressive et rencontra davantage de succès, probablement en raison de l'absence d'entités politiques centralisées de cette nature. Ainsi, l'armée de

²³ La fondation de la nouvelle capitale, Ḥamdallāhi, était symbolique et stratégique. D'un point de vue symbolique, la fondation de la ville dédiée à la gloire de Dieu, marquait une rupture avec les anciens centres de pouvoir hostiles tels que Djenné ou le principal établissement *ardo* de Ouro Ngiya. Cependant, des préoccupations d'ordre pratique expliquaient également la décision de construire une nouvelle capitale. La ville de Ḥamdallāhi était un point stratégique. Elle se tenait sur le flanc d'une colline d'environ 280 mètres de haut, dans une prairie d'épineux. Elle était protégée par la plaine inondable sur son côté ouest ; mais en même temps et du même côté, elle était relativement suffisamment assez proche du Bani, ce qui donnait à la capitale un accès au réseau de transport fluvial. Le plateau de Bandiagara protégeait la ville au sud et au sud-est, tout comme la région rocheuse du Kounari au nord. Contrairement aux autres villes de la région, telles que Djenné, Ségou et Tombouctou, Ḥamdallāhi ne fut visitée par aucun voyageur européen et il n'en existe aucune description faite par un témoin direct. De plus, malgré son rôle de capitale du califat, elle n'a jamais fait l'objet d'une étude approfondie, à l'exception d'une section de la thèse de Doctorat de Sanankoua qu'elle résuma plus tard dans un chapitre de son *Un empire peul* et dans un article séparé (Sanankoua, « L'organisation politique », 122–174; Sanankoua, *Un empire peul*, 77–92 ; Bintu Sanakoua, « Hamdallaahi, capitale de la Diina », dans *Boucle du Niger: approches multidisciplinaires*, édité par Junzo Kawada [Tokyo: Institut de Recherches sur les Langues et Cultures d'Asie et d'Afrique, 1990], 311-327) ; et à l'exception de quelques fouilles faites entre la fin des années 1980 et le début des années 1990 par la Mission Archéologique et Ethnoarchéologique Suisse en Afrique de l'Ouest – MAESAO (pour une bibliographie complète des publications de la MAESAO, voir Alain Gally et al., *Hier et aujourd'hui, des poteries et des femmes : céramiques traditionnelles du Mali : catalogue d'exposition, juin-oct. 1996* ; Genève, *Muséum d'histoire naturelle* [Genève : Département d'anthropologie et d'écologie de l'Université, 1996], 135-140). Je remercie Anne Mayor qui a bien voulu me communiquer son catalogue d'exposition ainsi que la publication de la MAESA Alain Gally et al., *Hamdallahi, capitale de l'empire peul du Massina, Mali: première fouille archéologique, études historiques et ethnoarchéologiques* (Stuttgart : F. Steiner, 1990).

Ḥamdallāhi s'étendit dans la région de Barani (Burkina Faso), qui marquait la limite sud du califat. Ḥamdallāhi tenta également d'étendre sa frontière plus à l'Est et au Nord, mais avec des résultats peu probants. Beaucoup d'efforts furent faits pour contrôler la zone du Dyilgodyi (Burkina Faso) sous domination peule. De même, au nord-est de l'Erg de Bara, la politique expansionniste de Ḥamdallāhi chercha à obtenir la mainmise sur le bassin du Niger. Après la première conquête de la zone en 1826, les Armas et les Touaregs qui habitaient les régions de Tombouctou et de l'Azawād se rebellèrent à plusieurs reprises, essayant d'échapper à l'imposition d'un gouvernement direct par le califat. Le contrôle de ce dernier sur ces deux régions resta suffisamment faible pour que les chefs de Dyilgodyi et du bassin du Niger, bien qu'ils reconnaissent la suzeraineté de Ḥamdallāhi, puissent rester presque politiquement indépendants [voir cartes 1 et 2].



Map 1: West Africa (Copyright Wataru Morioka)

Le califat fondé par Aḥmad Lobbo, mort en 1845, dura pendant près d'un demi-siècle. Ses successeurs furent son fils Aḥmad II et son petit-fils Aḥmad b. Aḥmad b. Muḥammad Lobbo (mort en 1862, que nous appellerons désormais Aḥmad III), qui fut capturé et exécuté par un autre dirigeant peul, 'Umar b. Sa'īd b. al-Mukhtār dit El-Hājj 'Umar (mort en 1864), après sa conquête de Ḥamdallāhi en 1862. Cependant, le fait que le califat ait duré jusqu'au début des années 1860 ne signifie pas que l'autorité d'Aḥmad Lobbo était incontestée. Au contraire, son pouvoir fut constamment défié par différents acteurs : les aristocraties militaires peules,

l'establishment religieux du Moyen-Niger et les dirigeants des entités politiques voisines, notamment la puissante famille Fodiawa qui régnait sur



Map 2: The Middle Niger (Copyright Wataru Murioka)

le Califat de Sokoto.

Mon étude du *Tarīkh al-fattāsh* situe la chronique dans le contexte de ces contestations contre l'autorité d'Aḥmad Lobbo, que ce texte a été conçu pour légitimer. Une partie de cette contestation était directement liée à la dynamique historique dans laquelle s'insère l'émergence d'Aḥmad Lobbo, qui était perçu comme un nouveau-venu défiant les aristocraties militaires peules établies et les élites érudites du Moyen-Niger. Mais une autre partie de la résistance à l'émergence de Ḥamdallāhi est liée à une transformation plus large du paysage politique ouest-africain à cette époque, et aux bouleversements provoqués par une série de révolutions qui permirent à des communautés d'érudits musulmans de prendre le pouvoir politique.

Les révolutions islamiques en Afrique de l'Ouest

Le Califat de Ḥamdallāhi s'inscrit dans une série de révolutions dirigées par des érudits musulmans ('*ulamā*') en Afrique de l'Ouest aux XVIII^e et XIX^e siècles.²⁴ L'étude de ces mouvements souvent évoqués comme *djihad*s est

²⁴ Comme le souligne Rudolph T. Ware III, les termes « érudits » et son équivalent arabe « *ulama* » portent une forte connotation d'érudition textuelle qui ne rend pas pleinement compte du rôle social des personnes instruites du passé en Afrique de l'Ouest » (Rudolph T. Ware III, *The Walking Qur'an : Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa* [Chapel Hill : University of North Carolina Press, 2014], 78). J'emploie ici les termes « érudit » et '*ālim* pour désigner, dans un sens plus large, une personne alphabétisée en arabe, avec des degrés divers de maîtrise de cette langue,

presqu'aussi ancienne que l'histoire africaine constituée en tant que discipline académique.²⁵ Elle fut inaugurée par Abdullahi (H. F. C) Smith en 1961, dans un article qui qualifiait ces mouvements de « négligés », car les **PHD Critique Était Jusque Là** principalement intéressés au développement de l'impérialisme européen en Afrique.²⁶ Quelques années après, en 1967, la monographie classique de Murray Last, *The Sokoto Caliphate* et l'article de John R. Willis portant sur les fondements doctrinaux de ces mouvements jalonnent l'émergence d'une série de travaux sur le sujet.²⁷ Alors que les études portant sur le Califat de Ḥamdāllāhi sont en nombre limité, le corpus des travaux portant sur les révolutions ouest africaines est aujourd'hui si vaste que Benjamin F. Soares considère ces études comme une « sous-discipline » de l'histoire africaine.²⁸

Les chercheurs se sont longuement demandé si ces révolutions étaient liées l'une à l'autre.²⁹ La première, qui se déroula dans la vallée du Sénégal, commença dans la deuxième la moitié du XVII^e siècle, à la suite d'un mouvement lancé par un érudit maure du nom de Nāṣir al-Dīn (mort en 1674)

et qui met ses connaissances au service de sa communauté percevant souvent en retour un dédommagement de nature variable.

²⁵ Pour une critique de l'utilisation simpliste du terme *jihād* dans cette littérature, voir Amir Syed, « Between jihād and history : Re-conceptualizing the Islamic revolutions of West Africa » dans *Handbook of Islam in Africa* [Palgrave 2020], 93-116.).

²⁶ H. F. C. [Abdulahi] Smith, « A neglected theme of West African history : The Islamic revolutions of the 19th century », *Journal of the Historical Society of Nigeria* 2/2 (1961) : 169-185, 169.

²⁷ Murray Last, *The Sokoto Caliphate* (New York : Humanities Press, 1967) ; John E. Willis, « *Jihād fī sabīl Allāh* : Its doctrinal basis in Islam and some aspects of its evolution in nineteenth-century West Africa », *Journal of African History* 8/3 (1967) : 395-415. Des introductions importantes sur le thème des révolutions islamiques en Afrique de l'Ouest sont : Aziz A. Batran, « The nineteenth-century Islamic revolutions in West Africa » dans *General History of Africa*, vol. 6 : *Africa in the Nineteenth Century until the 1880s*, édité par J. F. A. Ajayi (Berkeley : UNESCO/University of California, 1989), 537-554 ; Peter B. Clarke, *West Africa and Islam: A Study of Religious Development from the 8th to the 20th Century* (London: Arnold, 1984), 77-152 ; Mervyn Hiskett, « The nineteenth-century jihads in West Africa », in *The Cambridge History of Africa*, vol. 5 : *From c. 1790 to c. 1870*, édité par John E. Flint (Cambridge : Cambridge University, 1976), 125-169 ; Hiskett, *The Development of Islam*, 138-193 et 227-243 ; Last, « Reform in West Africa » ; Murray Last, « The Sokoto Caliphate and Borno », dans *General History of Africa*, vol. 6, 555-599 ; Roman Loimeier, *Muslim Societies in Africa: A Historical Anthropology* (Bloomington : Indiana University Press, 2013), 108-129 ; Ly – Tall, « Massina and the Torodbe (Tukuloor) Empire » ; David Robinson, « Revolutions in the Western Sudan » dans *The History of Islam in Africa*, édité par Nehemia Levtzion et Randall L. Pouwels (Athènes : Ohio University Press, 2000), 131-152 ; J. Spencer Trimmingham, *A History of Islam in West Africa* (London : Oxford University Press, 1970), 155-218. Dans ce qui suit, l'accent sera mis sur les monographies importantes sur le sujet, en laissant de côté les innombrables articles, livres, chapitres et thèses de doctorat non publiées qui s'y rapportent, dans la mesure où l'examen de ces monographies permet d'avoir une vision représentative de l'ensemble de la production sur le sujet.

²⁸ Benjamin F. Soares, « The historiography of Islam in West Africa : An anthropologist's view », *Journal of African History* 55/1 (2014) : 27-36, 29.

²⁹ Différentes opinions sont exprimées, par exemple, par Philip D. Curtin qui défend l'idée d'une telle continuité, ou Hiskett et Loimeier qui ont rejeté cette idée et ont suggéré que les mouvements ont en fait émergé indépendamment (Philip D. Curtin, « Jihad in West Africa : Early phases and interrelations in Mauretania and Senegal », *Journal of African History* 12/1 [1971] : 11-24, 14 ; Hiskett, *The Development of Islam*, 157 ; Loimeier, *Muslim Societies in Africa*, 109 – 110).

fondateur d'un État éphémère situé de part et d'autre du fleuve, qui perdura jusqu'aux environs de 1677. La création d'un nouvel État au Boundou, au Sénégal, à la fin des années 1600, est probablement liée à ce mouvement. Au si **PDF Compressor** ~~Faut à réviser~~ autres révolutions furent menées par les érudits musulmans peuls, d'abord sur le plateau du Fouta Djallon en République de Guinée dans les années 1720, puis au Fouta Toro au Sénégal dans les années 1770. Ces trois derniers états persistèrent, avec des fortunes diverses, jusqu'à la deuxième moitié du XIX^e siècle et disparurent à la suite de l'occupation coloniale française. En pays haoussa, dans une zone correspondant approximativement aux territoires dominés par des populations de langue haoussa, entre les républiques actuelles du Nigéria et du Niger, un autre dirigeant peul, 'Uthmān b. Muhammad Fodiye b. 'Uthmān b. Šāliḥ Fūdī, (mort en 1817, que nous appellerons désormais 'Uthmān b. Fūdī), fit la guerre contre le roi de Gobir et établit un autre État centré autour de sa capitale nouvellement construite, Sokoto, au début du XIX^e siècle. Le Califat de Sokoto, gouverné par les descendants d' 'Uthmān b. Fūdī, à commencer par son fils, Muḥammad Bello b. 'Uthmān b. Muḥammad Fodiye (mort en 1837), s'étendit sur les territoires des actuels Nigéria, Niger et Cameroun et dura jusqu'à la conquête britannique en 1903. La dernière de cette série de révolutions, en dehors de celle menée par Aḥmad Lobbo, fut celle menée par un autre érudit peul, al-Ḥājj 'Umar, qui commença son mouvement au Fouta Djallon dans les années 1850 et qui chercha ensuite à développer son expansion dans la vallée du Sénégal. Arrêté par les Français, il se dirigea alors vers l'est et conquiert le royaume de Ségou et enfin le Califat de Hamdāllāhi.³⁰

Ces révolutions islamiques ont une caractéristique commune, à savoir la fondation d'États, décrits selon les cas comme, des « empires », des « imamats » ou des « califats ». ³¹ Ils se caractérisaient par un certain degré de conformité à la *siyāsa shar'iyya*, gouvernance selon diverses interprétations de la loi islamique. Cependant, chaque système politique développa différentes modes de gouvernance plutôt qu'il ne modela un « État islamique » idéal.³² Je qualifierai ces entités politiques de « théocraties », ce par quoi j'entends, en citant la description ancienne mais toujours utile de J. Spencer Trimingham, « le règne d'un homme ou d'une organisation cléricale qui prétend avoir reçu un mandat de Dieu ». ³³ Un autre point commun à ces révolutions est le fait que ce sont les érudits musulmans qui prirent le pouvoir

³⁰ Certains chercheurs ajoutent à cette liste le mouvement mené par Samori Touré dans la vaste zone couvrant les territoires Est des actuelles Guinée et Sierra Leone, le Sud du Mali et du Burkina Fasso et le Nord de la Côte d'Ivoire ainsi qu'une « série de jihāds tardifs de moindre importance menés dans l'aire sénégalienne [...] ont été directement liés à la dynamique de l'expansion européenne » : Loimeier, *Muslim Societies in Africa*, 108. Voir aussi Clarke, *West Africa and Islam*, 137-149 ; Hiskett, *The Development of Islam*, 232-243.

³¹ Robinson, « Revolutions in the Western Sudan », 131.

³² Loimeier, *Muslim Societies in Africa*, 108.

³³ Trimingham, *A history of Islam in West Africa*, 160.

et mirent en place, selon l'expression de Rudolph T. Ware, « des formes distinctes de gouvernements cléricaux. »³⁴ En conséquence de ce phénomène, selon les termes de John O. Hunwick, « les autorités **PPD** **Compteur de l'ère** **Wesley** gouvernement et tentent d'exercer un pouvoir séculier avec les armes d'une idéologie religieuse ». ³⁵ Hunwick entend par « pouvoir séculier » :

le pouvoir – fondé sur (mais ne dépendant pas que de) l'accès à la puissance militaire – de gouverner, c'est-à-dire d'organiser une société fondée sur des hiérarchies de pouvoir, de lever des fonds, de se défendre et de défendre les gouvernés et, en quelque sorte, de « subvenir » aux besoins de son peuple. Le terme « séculier » est utilisé dans le sens d'une approche du pouvoir essentiellement pragmatique, qui ne soit pas dictée par une idéologie religieuse ou autre. Bien qu'il puisse se conformer au cadre d'une religion et agir selon ses principes, il est guidé dans la plupart des cas par des principes d'efficacité dans l'accomplissement des tâches administratives qu'il juge nécessaires d'accomplir, ainsi que dans la manière dont il se maintient au pouvoir.³⁶

Par « autorité religieuse » – qu'il entend dans son ouvrage comme islamique – Hunwick désigne :

une autorité destinée à guider et organiser la vie sociale – et, dans une certaine mesure, économique et politique – des gens, conformément à l'interprétation de ce que les détenteurs d'une telle autorité prétendent être l'autorité divine, qui l'emporte sur l'autorité établie par les pouvoirs « séculiers ». L'autorité, bien que considérée comme comme allant de soi, n'en a pas moins pour fondement la capacité de ceux qui la revendiquent de convaincre leurs administrés de leur accès privilégié à l'autorité « divine » et du fait qu'ils agissent comme agents de celle-ci.³⁷

La dichotomie opérée par Hunwick entre « pouvoir laïc » et « autorité religieuse » est évidemment anachronique – d'où l'utilisation de guillemets. Comme le souligne Talal Asad, « cette séparation de la religion par rapport au pouvoir est une norme occidentale moderne, c'est le fruit d'une histoire spécifique postérieure à la Réforme ». ³⁸ De ce fait, elle ne représente pas une réalité en soi. Cependant elle rend assez bien compte du contexte de l'histoire de l'islam en Afrique de l'Ouest où les érudits musulmans ont, bien

³⁴ Rudolph T. Ware. « Slavery and Abolition in Islamic Africa, 1776-1905 », dans *The Cambridge World History of Slavery*, vol. 4 AD 1804-AD 2016, édité par David Eltis, Stanley L. Engerman, Seymour Drescher et David Richardson (Cambridge : Cambridge University Press, 2017), 344-372, 348.

³⁵ John O. Hunwick, « Secular power and religious authority in Muslim society : The case of Songhay », *Journal of African History* 37/2 (1996) : 175-194, 178 (les italiques sont de moi).

³⁶ Hunwick, « Secular power and religious authority », 176.

³⁷ Hunwick, « Secular power and religious authority », 176.

³⁸ Talal Asad, *Genealogies of Religion : Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore ; Johns Hopkins University Press, 1993), 28.

longtemps avant le 18^{ème} siècle et souvent jusqu'à nos jours, préféré se tenir à l'écart du politique.³⁹

Lamin Sanneh, dans son *Beyond Jihad*, définit ainsi la position des clercs : « Les clercs ont renoncé pour ce qui les concerne à toute fonction politique et ont contraint les dirigeants à reconnaître cette neutralité des autorités religieuses ». ⁴⁰ James Searing, observe également que de nombreux juristes ouest-africains

deviennent les protecteurs de la communauté musulmane et exercent une influence substantielle sur quelque chose qui ressemble beaucoup à la « société civile » grâce à leur rôle d'interprètes de la loi islamique, aussi longtemps qu'ils ne se mettent pas directement en opposition avec les dynasties au pouvoir. Leur objectif est l'autonomie de l'islam et des communautés musulmanes guidées par les érudits religieux, et non le pouvoir politique.⁴¹

Moyennant ces correctifs, il est possible de reformuler la dichotomie opérée par Hunwick, comme se situant entre l'autorité politique et l'autorité religieuse, mais aussi de rendre explicite la différence entre l'autorité et le pouvoir. En suivant l'étude de référence de Michael G. Smith sur Zaria, on peut dire que l'autorité fait référence « au droit [que reconnaissent à son détenteur ceux qui lui sont soumis] de prendre une décision particulière et de commander l'obéissance ». ⁴² De ce fait, elle est différente du *pouvoir* qui est la capacité d'agir effectivement sur les personnes ou les choses [et] de prendre ou de rendre effective les décisions.⁴³ La position normative des érudits musulmans n'était donc pas dénuée de pouvoir ; mais ce pouvoir n'était pas exercé directement dans la sphère politique, qui relevait d'un autre type d'élites.

La séparation des érudits musulmans du pouvoir politique fut le résultat de l'intégration des clercs aux structures sociales locales, caractérisées par la présence de groupes endogames souvent appelés « castes ». ⁴⁴ Pour reprendre les termes de Tal Tamari, les « castes forment l'une des trois catégories sociales. Les autres sont les 'nobles' ou les 'nés-libres' et les esclaves ». ⁴⁵

³⁹ Dans l'histoire sur la longue durée de la royauté africaine, au contraire, l'autorité politique a souvent été investie d'une légitimité religieuse liée aux différents types de religions africaines traditionnelles ; voir par exemple, Hanne Haour, *Rulers, Warriors, Traders, Clerics : The Central Sahel and the North Sea, 800-1500* (Oxford : Oxford University Press for the British Academy, 2007), 61.

⁴⁰ Lamin O. Sanneh, *Beyond Jihad : The Pacifist Tradition in West African Islam* (New York ; Oxford University Press, 2016), 8.

⁴¹ James Searing, "Islam, slavery and jihad in West Africa", *History Compass* 4/5 (2006) : 761-779, 773.

⁴² Michael G. Smith, *Government in Zazzau, 1800-1850* (London : Oxford University Press, 1964), 18.

⁴³ Smith, *Government in Zazzau*, 18.

⁴⁴ Voir l'excellente étude de Tamari sur le thème : Tal Tamari, *Les castes de l'Afrique occidentale : artisans et musiciens endogames* (Nanterre : Société d'ethnologie, 1998).

⁴⁵ Tal Tamari, « The development of caste systems in West Africa », *Journal of African History* 32/2 (1991) : 221-250, 223.

Les érudits musulmans finirent par devenir l'une de ces « castes », mais avec la capacité d'intégrer leurs disciples dans leurs rangs.⁴⁶ Ware souligne que « l'endogamie », la « ségrégation sociale » et la « hiérarchie » étaient les principales caractéristiques de ces groupes.⁴⁷ J'ajouterais qu'une caractéristique de ces castes était également leur exclusion du pouvoir politique. Comme le souligne Tamari : « les personnes de castes ne sont pas autorisées à exercer le pouvoir politique (sauf indirectement comme conseillers... des nobles) ». ⁴⁸ En effet, les érudits musulmans qui s'associèrent avec les détenteurs du pouvoir politique l'avaient fait principalement en exerçant le rôle de conseillers à différents degrés d'influence, comme l'a décrit l'étude classique de Nehemia Levtzion sur le bassin de la Volta, *Muslims and Chiefs in West Africa* ; et comme Hunwick, Lansine Kaba et Levtzion lui-même l'ont brillamment démontré à propos des 'ulamā' de Tombouctou et des dirigeants songhaï.⁴⁹

Comme le souligne Ware, « la différence entre les hommes de 'castes' (griots, forgerons, maroquiniers, etc.) et [les] bien-nés ou nobles était perçue comme une distinction incarnée ». ⁵⁰ De même, les différentes sphères d'autorité étaient incarnées dans différents groupes. Les érudits en vinrent à incarner l'autorité religieuse aux yeux des musulmans et de nombreux non-musulmans. Pendant ce temps, tout au long de l'histoire du Moyen-Niger d'après 1591, le pouvoir politique était entre les mains de ce qu'il convient de définir comme des « élites guerrières », telles que les Bambaras de Ségou, les Peuls Dicko et Sidibé et les Armas à la veille de l'avènement de Ḥamdallāhi.⁵¹ C'est cette division de longue date qui devait être remise en cause par les révolutions islamiques : à savoir la séparation effective entre l'autorité politique et l'autorité religieuse. Ces deux sphères d'autorité en vinrent à être réunies en une seule personne que l'on pourrait appeler le dirigeant érudit, représenté par des individus comme Muhammad Bello à Sokoto et Aḥmad Lobbo à Ḥamdallāhi. J'utilise donc le terme de « révolution » pour désigner ces mouvements. Comme l'affirme Searing, « qualifier le djihad de 'révolutionnaire'... souligne le caractère exceptionnel du djihad en Afrique de l'Ouest ». ⁵² Ces révolutions n'étaient pas des

⁴⁶ Ware, *The Walking Qur'an*, 83.

⁴⁷ Ware, *The Walking Qur'an*, 82.

⁴⁸ Tal Tamari, « The development of caste systems », 237.

⁴⁹ Hunwick, « Secular power and religious authority » ; Lansine Kaba, « The pen, the sword, and the crown: Islam and revolution in Songhay reconsidered », *Journal of African History* 25/3 (1984) : 241-256 ; Nehemia Levtzion, *Muslims and Chiefs in West Africa: A Study of Islam in the Middle Volta Basin in the Pre-Colonial Period* (Oxford : Clarendon Press, 1968) ; Nehemia Levtzion, « Islam in West African politics: Accommodation and tension between the 'ulamā' and the political authorities », *Cahiers d'Études Africaines* 18/3 (1979) : 333-345.

⁵⁰ Ware, *The Walking Qur'an*, 82.

⁵¹ L'expression a été forgée par Richard L. Roberts qui qualifie Ségou de « d'État guerrier » (Roberts, *Warriors, Merchants, and Slaves*, 22 *et passim*). Le concept de Roberts peut être élargi à d'autres États de l'époque, dans la mesure où « la guerre était une composante inséparable de l'économie politique de la vallée du Moyen-Niger » (Roberts, *Warriors, Merchants, and Slaves*, 17).

⁵² Searing, « Islam, slavery and jihad », 771.

mouvements de renouveau, comme l'a avancé Willis.⁵³ Elles n'avaient pas pour but le rétablissement d'une fusion qui aurait existé antérieurement entre autorité politique et religieuse, mais l'instauration d'une configuration in POC dans laquelle ces deux formes d'autorité se trouvent incarnées en une seule personne. Ainsi, pour comprendre ces révolutions, il faut aller au-delà d'une *histoire événementielle* de chacune, au-delà des biographies de leurs dirigeants et de l'analyse de leurs écrits ou de l'étude de l'administration des théocraties qu'ils ont fondées. Les chercheurs doivent explorer les fondements de l'autorité de ces nouveaux dirigeants et les processus de légitimation qui l'accompagnent.

Anciennes et nouvelles approches des révolutions islamiques

La plupart des ouvrages portant sur les révolutions islamiques ouest-africaines abordent le sujet du point de vue de l'histoire politique. La monographie susmentionnée de Last et un ouvrage complémentaire de R. E. Adelye sont les chefs-d'œuvre en la matière.⁵⁴ Tous deux offrent des analyses indispensables du Califat de Sokoto et décrivent les structures de la théocratie fondée par 'Uthmān b. Fūdī. Celle de David Robinson, qui porte sur le mouvement dirigé par al-Ḥājj 'Umar est d'une ampleur et d'une portée comparable aux précédentes. Elle retrace l'histoire de l'accession au pouvoir de ce leader, dans une approche utilisant conjointement des éléments d'histoire politique et d'histoire militaire.⁵⁵ L'étude de Madina Ly-Tall sur al-Ḥājj 'Umar est également axée sur le politique, bien qu'elle représente, de façon stimulante, ce mouvement comme un mouvement anticolonial.⁵⁶ Légèrement différente de ces ouvrages est l'histoire militaire de la guerre et de la formation de l'État à Sokoto rédigée par Joseph P. Smaldone, qui soutient que la structure de l'État a été en réalité façonnée par l'organisation de l'armée, et vice-versa.⁵⁷

Une autre approche de l'histoire des révolutions islamiques ouest-africaines s'est axée sur les biographies de leurs grands dirigeants. À cette tendance appartient l'étude de Willis sur al-Ḥājj 'Umar, ainsi que le travail de Hiskett sur 'Uthmān b. Fūdī, qui replacent ces dirigeants dans le contexte

⁵³ Willis, « *Jihād fī sabīl Allāh* », 395. Comme l'observe Ben Soares : « la militarisation et l'implication directe dans la politique des érudits musulmans est un phénomène qui, au lieu d'avoir été compris comme étant une rupture avec la tradition, a été décrit comme étant la norme des relations entre les érudits musulmans et les autorités politiques, sans tenir compte d'autres expériences historiques, aussi bien plus anciennes que contemporaines » (Soares, « The historiography of Islam in West Africa », 30).

⁵⁴ Last, *The Sokoto Caliphate* ; Rowland A. Adeleye, *Power and Diplomacy in Northern Nigeria, 1804-1906 : The Sokoto Caliphate and its Enemies* (London : Longman, 1977).

⁵⁵ David Robinson, *The Holy War of Umar Tal : The Western Sudan in the Mid-Nineteenth Century* (Oxford : Oxford University Press, 1985).

⁵⁶ Madina Ly-Tall, *Un Islam militant en Afrique de l'Ouest au XIX^e siècle : la Tijaniyya de Saïku Umar Futiyyu contre les pouvoirs traditionnels et la puissance coloniale* (Paris : L'Harmattan, 1991).

⁵⁷ Joseph P. Smaldone, *Warfare in the Sokoto Caliphate : Historical and Sociological Perspectives* (Cambridge : Cambridge University Press, 1977).

intellectuel dans lequel ils furent formés et auquel ils apportèrent une contribution substantielle.⁵⁸ Au cours de ces trois dernières décennies, il y a eu davantage d'études portant sur le rôle des dirigeants de ces révolutions du PDF et de l'intellectuelle. Cette approche a été principalement développée à l'égard des membres de la famille Fodiawa de 'Uthmān b. Fūdī. Ahmad M. Kani donne un excellent aperçu des contributions apportées du point de vue intellectuel par la famille des dirigeants de Sokoto.⁵⁹ D'autres œuvres similaires traitent d'érudits particuliers de la famille Fodiawa, comme l'introduction de Seyni Moumouni aux œuvres de 'Uthmān b. Fūdī.⁶⁰ Ce livre fait écho aux efforts contemporains de Sidi M. Mahibou qui a reconstitué la biographie intellectuelle du frère érudit de 'Uthmān b. Fūdī, 'Abd Allāh b. Muḥammad Fodiye b. 'Uthmān Muḥammad b. Ṣālīḥ (mort en 1829 – que nous appellerons désormais 'Abd Allāh b. Fūdī) en mettant un accent particulier sur sa pensée politique.⁶¹ De façon surprenante, aucune étude n'a jusqu'ici été publiée sur le deuxième dirigeant de Sokoto, Muhammad Bello.⁶² À l'inverse, une recherche approfondie a été menée sur la sœur de Muḥammad Bello, la fille de 'Uthmān b. Fūdī, Asmā' bt. 'Uthmān b. Muḥammad Fodiye, écrivaine prolifique, et qui est connue sous le nom d'Asmā'u (morte en 1864).⁶³

Pourtant, cette importante littérature semble négliger ce que Robinson a appelé « le questionnement fondamental auquel sont confrontés tous ces mouvements... la question de légitimité : qui avait autorité de déclarer un djihad et de prendre la responsabilité d'un État islamique naissant ? »⁶⁴ Lorsque les chercheurs ont sporadiquement abordé la question de l'autorité, ils se sont contentés de faire de vagues allusions à l'idée wébérienne de « charisme ». ⁶⁵ La monographie de Willis sur al-Hājj 'Umar en est un

⁵⁸ Mervyn Hiskett, *The Sword of Truth : The Life and Times of the Shehu Usman Dan Fodio*, 2^e éd. (Evanston : Northwestern University Press, 1994) ; John R. Willis, *In the Path of Allah Umar : An Essay into the Nature of Charisma in Islam* (London : Frank Cass, 1989).

⁵⁹ Ahmad M. Kani, *The Intellectual Origin of Islamic Jihad in Nigeria* (London : al-Hoda, 1988).

⁶⁰ Seyni Moumouni, *Vie et œuvre du Cheick Uthmān Dan Fodio, 1754-1817 : de l'Islam au Soufisme* (Paris : L'Harmattan, 2008).

⁶¹ Sidi M. Mahibou, *Abdullahi Dan Fodio et la théorie du gouvernement islamique* (Paris : L'Harmattan, 2010).

⁶² Plusieurs thèses de Doctorat font des portraits intellectuels de Muhammad Bello ; voir par exemple, M.T. M. Minna, « Sultan Muhammad Bello and his Intellectual Contribution to the Sokoto Caliphate » (Thèse de Doctorat, School of Oriental and African Studies, 1992) que je cite dans ce livre.

⁶³ Jean Boyd, *The Caliph's Sister : Nana Asma'u 1793-1865. Teacher, Poet and Islamic Leader* (London : Frank Cass, 1989) ; Jean Boyd et Beverly B. Mack, *Collected Works of Nana Asma'u, Daughter of Usman Dan Fodiyo (1793-1864)* (East Lansing : Michigan State University Press, 1997) ; Beverly B. Mack et Jean Boyd, *One Woman's Jihad: Nana Asma'u, Scholar and Scribe* (Bloomington : Indiana University Press, 2000).

⁶⁴ Robinson, « Revolutions in the Western Sudan », 132.

⁶⁵ Amir Syed, « al-Hājj 'Umar Tāl and the Realm of the Written : Mastery, Mobility and Islamic Authority in 19th Century West Africa » (Thèse de Doctorat, University of Michigan, 2016), 17-18. Pour une discussion sur l'applicabilité du concept wébérien d'autorité aux contextes islamiques africains, voir Donal B. Cruise O'Brien, « Introduction » de *Charisma and Brotherhood in African Islam*, édité par Donal B. Cruise O'Brien et Christian Coulon (Oxford : Clarendon Press, 1989), 1-31.

exemple significatif.⁶⁶ De même, l'excellente étude de John H. Hanson sur les États qui tirent leur origine du mouvement d'al-Hajj 'Umar prend le charisme comme point de départ de son enquête.⁶⁷ Mais en ce qui concerne la légitimation de l'État, la recherche est quasi inexistante. Pour citer l'étude influente de Marc Bloch sur l'autorité en Europe médiévale, *Les rois thaumaturges* :

Or pour comprendre ce que furent les monarchies d'autrefois ... il ne suffit point d'éclairer, dans le dernier détail, le mécanisme de l'organisation administrative, judiciaire, financière, qu'elles imposèrent à leurs sujets ; il ne suffit pas non plus d'analyser dans l'abstrait ou de chercher à dégager chez quelques grands théoriciens les concepts d'absolutisme ou de droit divin. Il faut encore pénétrer les croyances et les fables qui fleurirent autour des maisons princières.⁶⁸

L'accent mis par Bloch sur les systèmes de croyances entourant les souverains invitait à écrire une histoire des mentalités englobant les domaines politique, intellectuel et religieux. Dans le cas de figure qui nous concerne, une telle enquête inclut l'exploration des fondements de l'autorité et des mécanismes de légitimation qui caractérisent les révolutions islamiques ouest-africaines et les théocraties qui en découlent. Cela nécessite une compréhension plus élaborée des épistémologies islamiques locales. Comme le souligne l'historien des idées Quentin Skinner, les historiens doivent sérieusement se pencher sur « ce que les différents peuples vivant à différentes époques ont pu avoir de bonnes raisons, avec les lumières qui étaient les leurs, de tenir pour vrai – que nous croyions ou pas nous-mêmes que ce qu'ils prenaient pour vrai était bien la vérité ».⁶⁹

Cette question a été récemment abordée par Scott S. Reese, qui souligne, dans son *Imperial Muslims*, la nécessité de prêter attention au « rôle de l'invisible ».⁷⁰ Par « invisible », Reese fait référence au concept spirituel de *ghayb* : « ce qui est caché, inaccessible aux sens et à la raison – donc à la fois absent du savoir humain et caché dans la sagesse divine », que l'on pourrait traduire par « le Mystère Divin ».⁷¹ Il remarque que la plupart des études disponibles qui tentent d'intégrer les croyances religieuses dans leurs analyses de la causalité historique aboutissent toujours à un effort pour comprendre les effets visibles de l'invisible, « ce pouvoir d'agir qui ne se produit que dans le contexte des interactions sociales entre les êtres humains.

⁶⁶ Willis, *In the Path of Allah*.

⁶⁷ John H. Hanson, *Migration, Jihad and Muslim Authority in West Africa : The Futa Tukulor Colonies in Karta* (Bloomington : Indiana University Press, 1996).

⁶⁸ Marc Bloch, *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*, Paris, réed. Gallimard, 1983, 40.

⁶⁹ Quentin Skinner, *Visions of Politics*, vol. 1 : *Regarding Methods* (Cambridge : Cambridge University Press, 2015), 52.

⁷⁰ Scott S. Reese, *Imperial Muslims : Islam, Community and Authority in the Indian Ocean, 1839-1937* (Edinburgh : Edinburgh University Press, 2018), 2.

⁷¹ D. B. MacDonald et L. Gardet, s.v. « al-Ghayb », dans *EP*, vol. 2, 1025.

Dans ces conditions, la signification de l'invisible est présumée être d'ordre entièrement matériel ou tangible ». ⁷² Cela risque de réduire les discours religieux à des discours politiques. Comme le note Asad :

PDF Compressor Free Version

[Toute] tentative de comprendre les traditions musulmanes en insistant sur le fait qu'en elles la religion et la politique (deux principes essentiels que la société moderne essaie de tenir conceptuellement et pratiquement séparées) sont couplées doit, à mon avis, être vouée à l'échec. Dans leur forme la plus sujette à caution, de telles tentatives nous encouragent à partir d'une position a priori qui nous fait percevoir le discours religieux, dans le champ politique, comme un travestissement du pouvoir politique. ⁷³

En conséquence, Reese avertit « qu'il est important de reconnaître que notre implication dans le domaine de l'invisible a peut-être moins à voir avec l'avantage qu'on s'attend à en tirer dans ce monde et plus à voir avec notre relation avec l'autre monde et notre compréhension de ce dernier ». ⁷⁴

En appliquant les observations de Reese à la présente étude du *Tārīkh al-fattāsh* et de son projet de légitimation de Ḥamdallāhi, les discours religieux qui entourent la figure d'Aḥmad Lobbo, y compris ceux employés par Nūḥ b. al-Ṭāhir dans la chronique, ne peuvent pas être simplement interprétés comme des tentatives de tromper les sujets et les rivaux du califat et de les convaincre de son autorité en s'appuyant sur de fondements fallacieux. Au contraire, ils se fondent sur une épistémologie qui était partagée par l'écrivain, le calife, et le public auquel il s'adressait. Comme le soutient Anthony Grafton dans son ouvrage influent sur les falsifications, l'un des motifs les plus persistants de manipulation des textes est la nécessité de renforcer les croyances existantes. ⁷⁵ Par exemple, les falsifications datant de la période hellénistique et du début de l'Empire romain furent produites par des peuples vaincus du bassin de la Méditerranée dont les « auteurs croyaient sincèrement... qu'ils étaient les descendants de races et de cultures plus anciennes que les Grecs et les Romains ». ⁷⁶

L'Afrique occidentale islamique du XIX^e siècle, comme je le démontrerai, était un monde rempli de saints, de prophéties et d'attentes eschatologiques. Dès lors, une étude qui écarte la question de la légitimité religieuse de l'autorité politique d'Aḥmad Lobbo ne peut comprendre que partiellement l'histoire de Ḥamdallāhi et, par extension, d'autres révolutions islamiques ouest-africaines. Plus largement, mon travail s'intéresse aux intersections des discours politiques et des discours religieux dans des sociétés islamiques dont l'ordre politique est censé être sanctionné par Dieu. En cela, il s'inscrit dans la lignée des études récentes qui vont au-delà d'une

⁷² Reese, *Imperial Muslims*, 11.

⁷³ Asad, *Genealogies of Religion*, 29.

⁷⁴ Reese, *Imperial Muslims*, 11.

⁷⁵ Anthony Grafton, *Forgers and Critics : Creativity and Duplicity in Western Scholarship* (Princeton : Princeton University Press, 1990), 40.

⁷⁶ Grafton, *Forgers and Critics*, 41.

compréhension superficielle du religieux et du politique dans les sociétés prémodernes. Par exemple, dans *Millennial Sovereignty*, A. Afzar Moin étudie la dynastie des Moghol en Inde (1526–1857) et la dynastie des Saïdides au Yémen (1501–1722) pour démontrer que « les prétentions des dirigeants au pouvoir politique sont devenues indissociables des prétentions au statut de saint ». ⁷⁷ De même, l'étude de Hussein Fancy sur les cavaliers mercenaires musulmans employés par les dirigeants chrétiens du royaume d'Aragon à la fin du Moyen âge montre que « les ambitions de souveraineté des rois aragonais étaient fondées sur des concepts étroitement imbriqués et inséparables de droit et de théologie ». ⁷⁸

Les récits entrelacés du califat d'Ḥamdallāhi et le *Tārīkh al-fattāsh* représentent une étude de cas parfaite pour une telle approche. *Sultan, calife et rénovateur de la foi* démontrera que l'autorité d'Aḥmad Lobbo telle qu'elle est énoncée dans la chronique, mais aussi exprimée d'autres manières, reposait sur un réseau complexe de revendications de nature aussi bien politique que religieuse, notamment les prétentions de ce dirigeant à un savoir d'érudit, à la sainteté et à l'investiture divine. En effet, le *Tārīkh al-fattāsh* présente Aḥmad Lobbo comme le sultan, le dirigeant à l'autorité incontestée de l'Afrique de l'Ouest et le dernier d'une longue lignée de dirigeants légitimes inspirés par le modèle d'Askiyā al-Ḥājj Muḥammad b. Abī Bakr (mort en 1538) – ou simplement Askiyā Muḥammad – le plus célèbre des empereurs Songhāï ; ⁷⁹ comme le douzième des califes sous lesquels la communauté islamique prospérerait, selon un *hadīth* attribué au Prophète; et comme le *mujaddid*, ou « rénovateur » de l'islam, qui, selon une autre tradition prophétique, était été envoyé par Dieu pour empêcher la communauté musulmane de s'égarer. Afin d'étudier et d'apprécier pleinement ce type de revendications, j'attire l'attention sur une nouvelle archive de sources originales pour la plupart inexploitées : le grand nombre de manuscrits arabes qui constituent ce qu'on appelle la Bibliothèque islamique d'Afrique de l'Ouest.

De la Bibliothèque Coloniale à la Bibliothèque Islamique d'Afrique de l'Ouest

Dans son ouvrage stimulant, *The Invention of Africa*, le philosophe Valentin Y. Mudimbe souligne que « l'Africanisme », dans le discours sur l'Afrique,

⁷⁷ A. Afzar Moin, *The Millennial Sovereign : Sacred Kingship and Sainthood in Islam* (New York : Columbia University Press, 2014), 4.

⁷⁸ Hussein A. Fancy, *The Mercenary Mediterranean : Sovereignty, Religion and Violence in the Medieval Crown of Aragon* (Chicago : University of Chicago Press, 2016), 151

⁷⁹ Le titre *askiyā*, sa prononciation, son usage et son origine sont jusqu'ici très controversés. Voir John O. Hunwick, *Timbuktu and the Songhay Empire : al-Sa'di's Ta'riḫ al-Sūdān down to 1613, and Other Contemporary Documents* (Leiden et Boston : Brill, 2003), 335-337 ; et Paulo F. de Moraes Farias, *Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mali : Epigraphy, Chronicles and Songhay-Tuāreg History* (Oxford : Oxford University Press for the British Academy, 2003), xcvi–cvi, §192-219.

est fondé sur la « Bibliothèque Coloniale », ⁸⁰ Mudimbe emprunte le concept de « bibliothèque » à Michel Foucault. ⁸¹ Ce dernier caractérise une bibliothèque comme étant un lieu de discours « qui comprend non seulement l'ensemble des compte rendus et observations publiés et transmis, mais aussi la masse des informations statistiques... qui peuvent être fournies » dans un domaine spécifique. ⁸² Mais on ne doit pas considérer le processus de production d'une telle « bibliothèque » comme ayant effacé le pouvoir d'agir des Africains. Comme le souligne Frederick Cooper, « les conquêtes ambivalentes de l'Europe ... ont transformé l'espace de l'empire en un terrain où les concepts étaient non seulement imposés mais aussi négociés et contestés ». ⁸³ Les Africains firent partie intégrante de la création de la bibliothèque coloniale, à différents niveaux d'engagement.

Un exemple pertinent de cette participation à la construction de cette bibliothèque est celui de l'évêque anglican Samuel Ajayi Crowther (mort en 1891), formé comme missionnaire. Yoruba de naissance mais ayant fait ses études au collège de Fourah Bay, à Freetown (Sierra Leone), Crowther prit une part active, comme l'avance Mudimbe, dans le renforcement des stéréotypes de l'Africain « sauvage » et de la nécessité de « régénérer » les cultures locales. ⁸⁴ De nombreux autres acteurs africains jouèrent le rôle d'intermédiaires culturels qui recueillirent des informations pour le compte de l'administration coloniale et servirent à faciliter l'administration des empires européens. Comme l'explique Robinson, au sujet de la production française des savoirs coloniaux en Afrique de l'Ouest, « le fait le plus évident concernant les matériaux des archives françaises est le rôle de médiateurs des Africains. Les fonctionnaires africains rédigeaient et conservèrent la plupart des documents et contrôlèrent leur accès aux Européens. Ce sont les interprètes, les chefs et les marabouts qui fournirent un cadre de compréhension des situations locales ». ⁸⁵ Cela créa un espace permettant aux acteurs africains de se ménager des marges de manœuvre à l'intérieur du système colonial et de le plier au profit de leurs communautés – ou même de promouvoir leurs objectifs personnels, comme par exemple, dans le cas de l'interprète Wangrin, le protagoniste du célèbre roman semi-historique de

⁸⁰ Valentin Y. Mudimbe, *The Invention of Africa : Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge* (Bloomington : Indiana University Press, 1988).

⁸¹ Ousmane O. Kane, *Non-Europhone Intellectuals*, trad. Victoria Bawtree (Dakar : Codesria, 2012), 63.

⁸² Michel Foucault, *L'archéologie du savoir* (Paris : NRF Gallimard, 1969), 70.

⁸³ Frederick Cooper, *Colonialism in Question : Theory, Knowledge, History* (Berkeley : University of California Press, 2009), 4. Pour des études de cas montrant le pouvoir d'agency des Africains (le pouvoir d'initiative et d'action des Africains) en contexte colonial, voir Femi J. Kolapo et Kwabena O. Akuran-Parry (éds.), *African Agency and European Colonialism : Latitudes of Negotiations and Containment* (Labham, MD : University Press of America, 2007).

⁸⁴ Mudimbe, *The Invention of Africa*, 48.

⁸⁵ David Robinson, *Paths of Accommodation : Muslim Societies and French Colonial Authorities in Senegal and Mauritania, 1880-1920* (Oxford : James Currey, 2001), 50.

Hampaté Bâ.⁸⁶ Cependant, le savoir généré par les acteurs locaux fut finalement utilisé pour produire des discours hégémoniques européocentristes qui firent de l'Afrique l'archétype de l'altérité, justifiant la domination européenne de ses peuples.

Pour aller au-delà de la Bibliothèque Coloniale et commencer à réévaluer les expériences africaines, Mudimbe suggère, entre autres, d'interroger les sources islamiques.⁸⁷ Les sources islamiques externes produites par les géographes, les historiens et les voyageurs musulmans en Afrique subsaharienne sont prises en compte par les historiens depuis longtemps.⁸⁸ Cependant, comme l'a récemment souligné Ousmane O. Kane, une autre bibliothèque est à la disposition des chercheurs, du moment qu'ils sont munis des outils linguistiques et épistémologiques nécessaires : la « Bibliothèque Islamique » d'Afrique de l'Ouest, c'est-à-dire les textes en arabe et en *'ajamī* (langues africaines écrites avec des caractères arabes adaptés) produits par les musulmans locaux eux-mêmes.⁸⁹

Néanmoins, la Bibliothèque Islamique d'Afrique de l'Ouest, bien que localisée dans cette région et spécifique à celle-ci, n'était pas déconnectée du reste du monde islamique. Les érudits d'Afrique de l'ouest ne rédigèrent pas leurs écrits dans un vide intellectuel, mais toujours en lien avec la « tradition discursive » islamique, concept employé pour la première fois par Asad.⁹⁰ Comme l'explique Roman Loimeier :

Nous devrions nous représenter l'islam comme un grand ensemble ou corpus de textes, de prescriptions concernant la foi et/ou la vie quotidienne, de rituels et de célébrations communs, de normes et de valeurs, ainsi que de traditions d'enseignement fondées sur un certain nombre de textes clés tels que le Coran, les recueils de la sunna du Prophète, ainsi qu'un grand nombre de textes juridiques et théologiques.⁹¹

Ainsi, la production de la Bibliothèque Islamique d'Afrique de l'Ouest fut, et continue de s'effectuer « sous la forme d'un dialogue – alimenté par les textes de base, mais aussi par ceux produits localement – et en fonction des situations locales déployée en réponse à des contextes spirituels et sociaux

⁸⁶ Amadou Hampaté Bâ, *L'étrange destin de Wangrin*, Paris, Union générale d'éditions, 1973.

⁸⁷ Mudimbe, *The Invention of Africa*, 181.

⁸⁸ Par exemple, dans les ouvrages de référence tels que Tadeusz Lewicki, *Arabic External Sources for the History of Africa to the South of Sahara*, trad. par Marianna Abrahamowicz (Wrocław : Zakład narodowy im. Ossolińskich, 1969) ; Joseph M. Cuoq, *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIIIe au XVIIe siècle (Bilād al-Sūdān)* (Paris : Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1975) ; et J. F. P. Hopkins et Nehemia Levtzion, *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*, 2^e édition (Princeton : Markus Wiener, 2000).

⁸⁹ Kane, *Non-Europhone Intellectuals*, 4.

⁹⁰ Talal Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam* (Washington, DC : Centre pour les Etudes Arabes Contemporaines – Université de Georgetown, 1986).

⁹¹ Loimeier, *Muslim Societies in Africa*, 19.

locaux », selon les termes de Reese.⁹² Les populations ouest africaines, tout comme les musulmans du monde entier et à travers toute l'histoire de l'islam, ont réinterprété leur foi de manière à ce qu'elle leur soit utile et qu'elle ait une signification dans leur contexte.

La Bibliothèque Islamique d'Afrique de l'Ouest survit principalement sous forme de manuscrits arabes. Kane souligne que de « nombreux efforts louables » ont été faits au cours des deux dernières décennies pour réévaluer ces sources.⁹³ Il définit ces activités comme étant des « Études tombouctiennes », c'est-à-dire les efforts déployés par les chercheurs pour « cartographier le domaine intellectuel – essentiellement la collecte, l'archivage, le catalogage, la numérisation et la traduction dans les langues européennes des archives islamiques d'Afrique de l'Ouest.⁹⁴ Certes, ces efforts représentent un point de départ pour toute étude sérieuse des sociétés musulmanes africaines. Cependant, malgré l'abondance des manuscrits produits en Afrique de l'Ouest, célébrés tant dans les milieux universitaires que dans le monde journalistique, et malgré le grand nombre de projets consacrés à la préservation et à la numérisation de ces manuscrits, peu d'efforts ont été faits pour les étudier.⁹⁵

Le manque de travail effectif sur ces manuscrits reflète à n'en pas douter le fait que la philologie, pour citer Edward Said dans une étude qui préconise un retour à cette discipline, « est à peu de choses près la moins dans le coup, la moins sexy et la moins moderne des branches du savoir associées à l'humanisme ». ⁹⁶ Il reflète également, pour reprendre les propos polémiques de Sheldon Pollock, « les changements profonds survenus dans

⁹² Scott S. Reese, « Islam in Africa/Africans and Islam », *Journal of African History* 55/1 (2014) : 17-26, 23.

⁹³ Ousmane O. Kane, *Beyond Timbuktu : An Intellectual History of Muslim West Africa* (Cambridge, MA, et London : Harvard University Press, 3026), 25.

⁹⁴ Kane, *Beyond Timbuktu*, 18.

⁹⁵ On peut saluer en la matière les efforts louables de la série classique de *Fontes Historiae* (www.britac.ac.uk/fontes-historiae-africanae-new-series-sources-african-history) qui a eu une sous-série intitulée *Series Arabica* (www.britac.ac.uk/fontes-historiae-africanae-original-series), et qui continue à publier sporadiquement des traductions de documents arabes, comme de Moraes Farias, *Arabic Medieval Inscriptions* ; le projet désormais abandonné VECMAS (Valorisation et édition critique des manuscrits arabes subsahariens) qui a publié des éditions et traductions en français de manuscrits de l'Afrique de l'Ouest (<http://vecmas-tomhou.en-lyon.fr/>); et la collection de Sources Africaines pour l'histoire africaine des éditions Brill (*Brill series African Sources for African History*) (<https://brill.com/view/serial/ASAH>), qui a également publié quelques textes et traductions de l'arabe v comme Cornelia Giesing et Valentin F. Vydrin, *Ta:rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau) : la mémoire des Mandinka et Söoninke du Kaabu* (Leiden et Boston Brill, 2007). Dans ce contexte où les études fondées sur les manuscrits arabes de l'Afrique subsaharienne sont négligées, une exception est représentée par le Nord du Nigeria et l'abondante étude des sources arabes locales manuscrites. Ces matériaux ont été abondamment étudiés depuis le début de l'époque postcoloniale, pendant laquelle patrimoine islamique de la région a été immédiatement mobilisé, au service de la formation d'une identité musulmane commune aux régions du nord du pays (voir Samaila Suleiman, « The Nigerian History Machine and the Production of Middle Belt Historiography » [Thèse de Doctorat, University of Cape Town, 2015], 93-96).

⁹⁶ Edward Said, « The return to philology », dans *Humanism and Democratic Criticism* (New York : Columbia University Press, 2004), 57-84, 57.

la nature de l'apprentissage humaniste [...] à savoir l'hypertrophie de la théorie [...] et la dévaluation de ce qui est strictement textuel en faveur de ce qui est oral et visuel ; l'indifférence et l'incapacité croissantes à l'égard des langues anciennes, dans le monde entier ; la prédilection superficielles des études académiques pour le temps présent, et même leur antipathie à l'égard du passé en tant que tel ». ⁹⁷ Les propos de Pollock peuvent paraître avoir été tenus au sujet de l'historiographie africaniste, et pourtant en fait ce n'est pas le cas. Pourtant, c'est dans les études africanistes que la critique avancée par Pollock peut s'appliquer de la façon la plus évidente. Par exemple, il est encore facile de trouver, dans une étude sur l'esclavage faisant autorité, des déclarations telles que celle-ci :

Les sociétés africaines, dans l'ensemble, restent majoritairement orales, dans leurs modes de production et de transmission culturelles... Nous devons ajouter ici qu'il y a des notions qui ne peuvent être exprimées que par les langages codés de façon complexe du tambour et de la danse. Cela pose aux chercheurs travaillant sur l'histoire et la culture africaines des défis non résolus. Parmi ces défis, il y a celui de développer un nouveau type d'*alphabétisation*, la capacité et les compétences pour lire et interpréter toute une gamme de sources : non seulement des textes écrits, mais aussi des sources créées par les Africains eux-mêmes. ⁹⁸

Une telle perspective revient à nier que les Africains musulmans écrivent eux-mêmes des textes depuis des siècles – ce qui ne diminue évidemment pas l'importance des traditions orales et d'autres formes d'expressions adoptées par les Africains. Cependant, comme le proclame le philosophe Souleymane Bachir Diagne : « Il est temps de délaissier ce que nous avons pu appeler le *paradigme du griot* qui identifie l'Afrique à l'oralité, en vue d'envisager une histoire de l'érudition (écrite) en Afrique ». ⁹⁹ Ceci est particulièrement évident dans le cas du Mali et de Tombouctou où les estimations du nombre de manuscrits qui sont censés avoir été produits et préservés atteignent parfois des chiffres astronomiques et peu plausibles. ¹⁰⁰ Cependant, les chercheurs n'ont pas encore utilisé tout le potentiel historique

⁹⁷ Sheldon Pollock, « Future philology ? The fate of a soft science in a hard world », *Critical Inquiry* 35/4 (2009) : 931-961, 934-935.

⁹⁸ Kofi Anyidoho, « Foreward : Beyond the printed word », dans *African Voices on Slavery and the Slave Trade*, édité par Alice Bellagamba, Sandra E. Greene et Martin A. Klein (Cambridge : Cambridge University Press, 2016), xvii-xxii, xviii.

⁹⁹ Souleymane Bachir Diagne, *The Ink of the Scholars : Reflections on Philosophy in Africa* (Dakar : Codesria, 2016), 57 (les italiques figurent dans le texte original).

¹⁰⁰ Voir par exemple l'analyse de ces chiffres dans Jean-Louis Triaud : « Tombouctou ou le retour du mythe : l'exposition médiatique des manuscrits de Tombouctou », dans *L'Afrique des savoirs au sud du Sahara (XVIIe – XXIe siècle) : acteurs, supports, pratiques*, édité par Daouda Gary-Toukara et Didier Nativel (Paris : Karthala, 2012), 201-222.

de ces manuscrits.¹⁰¹ L'étude de Bruce Hall sur les idées locales de race en Afrique de l'Ouest saharienne et sahélienne est la seule étude récente qui tire réellement parti des possibilités offertes par les manuscrits arabes des PDF de Tombouctou.¹⁰²

Le présent livre suit les traces du travail de Hall, en centrant son analyse sur les manuscrits ouest-africains en langue arabe du Mali, et en prenant en compte ces sources comme des discours complexes sur le pouvoir plutôt que comme un pur répertoire de faits. Selon les termes de Benedetta Rossi et de Toby Green :

Là où les générations précédentes d'historiens ont pu exploiter des sources produites en Afrique pour en tirer des « preuves concrètes », de nouveaux cadres historiographiques reconnaissent l'importance des circonstances politiques qui entourent la production d'une source. Une telle approche fait franchir une nouvelle étape dans la décolonisation de l'histoire de l'Afrique : il s'agit de reconnaître le passé intellectuel complexe et les engagements historiques des membres... des intelligentsias africaines, ces « producteurs de sources » qui ont façonné les aperçus historiographiques que l'on a aujourd'hui du passé africain.¹⁰³

Mon livre emprunte ce tournant méthodologique, qui se démarque de l'approche orientaliste identifiée par Said, comme considérant le texte comme un objet d'étude en soi pour produire une connaissance positive des « autres » cultures.¹⁰⁴ Mon approche doit beaucoup à l'ouvrage fondateur de Paulo F. de Moraes Farias, *The Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mali*, ainsi qu'à de nombreux autres de ses écrits plus synthétiques ; et aussi aux travaux moins connus de l'archéologue Augustin F. C. Holl sur le *Dīwān salāṭīn Barnū* (Liste des Rois de Bornou).¹⁰⁵ Les

¹⁰¹ Un panorama de la plupart des éditions et des traductions disponibles d'œuvres produites par les érudits musulmans ouest-africains est présenté dans Bernard Salvaing, « À propos d'un projet en cours d'édition d'un manuscrit arabe de Tombouctou et d'ailleurs » *Afriques – Eclectiques, Sources* (2015) (<http://afriques.revues.org/1804>).

¹⁰² Bruce Hall, *A History of Race in Muslim West Africa, 1600-1960* (Cambridge : Cambridge University Press, 2011).

¹⁰³ Toby Green et Benedetta Rossi, « Introduction. Thick contextualization : Interpreting West African landscapes, sources, and projects, dans *Landscapes, Sources and Intellectual Projects of the West African Past : Essays in Honour of Paulo Fernando de Moraes Farias*, édité par Toby Green et Benedetta Rossi (Leiden et Boston : Brill, 2018), 1-22, 2.

¹⁰⁴ Edward W. Said, *Orientalism* (New York : Vintage Books, 1979), 52.

¹⁰⁵ Sur les études de Moraes Farias sur ce thème, voir de Moraes Farias, *Arabic Medieval Inscriptions* ; Paulo F. de Moraes Farias, « Barth, fondateur d'une lecture réductrice des chroniques de Tombouctou », dans *Heinrich Barth et l'Afrique*, édité par Mamadou Diawara, Paulo F. de Moraes Farias et Gerd Spittler (Cologne : Köppe, 2006), 215-224 et Paulo F. de Moraes Farias, « Intellectual innovation and the reinvention of the Sahel: The seventeenth-century chronicles of Timbuktu » dans *The Meanings of Timbuktu*, édité par Shamil Jeppie et Souleymane B. Diagne (Cape Town : HSRC Press, 2008), 95-109. Pour les contributions de Holl, voir Augustin F. C. Holl, *The Diwan Revisited : Literacy, State Formation and the Rise of Kanuri Domination (AD 1200-1600)* (London et New York : Kegan Paul International, 2000) ; et Augustin F. C. Holl « New perspectives on the Diwan : State formation and the rise of Kanuri domination in the Central Sudan (AD 1200-1600) » dans *Land*,

études de de Moraes Farias et de Holl sur les sources arabes d'Afrique occidentale et centrale abordent ces documents comme des ouvrages sophistiqués d'intellectuels locaux suivant une rhétorique précise et ayant des visées politiques. Cette façon d'appréhender des documents écrits produits par les intellectuels musulmans ne s'applique pas seulement à l'historiographie des sociétés africaines islamiques. Une approche très similaire est adoptée, par exemple, par Manan A. Asif dans son dernier ouvrage *A Book of Conquest*.¹⁰⁶ Dans son étude novatrice du *Chachnama*, ouvrage très répandu du XIII^e siècle (Le Livre de Chach), dont la démarche est parallèle à la mienne dans mon travail sur le *Tārīkh al-fattāsh*, Asif soutient de manière convaincante que cet ouvrage, souvent présenté comme une histoire du Sindh aux VII^e et VIII^e siècles, « est en réalité une œuvre de théorie politique » plutôt qu'une chronique.¹⁰⁷

Sultan, calife et rénovateur de la foi s'appuie donc sur des sources manuscrites arabes produites localement, travaux produits sur place et sophistiqués d'intellectuels musulmans d'Afrique de l'Ouest, qui élargissent notre compréhension du *Tārīkh al-fattāsh*, de sa création, de son agenda politique et de son rôle dans l'histoire du califat de Ḥamdallāhi. En fin de compte, il vise à éclairer les stratégies de légitimation de l'autorité dans les révolutions islamiques ouest-africaines du XIX^e siècle.

Le Cas de Ḥamdallāhi et ses archives

L'étude du *Tārīkh al-fattāsh* et du califat de Ḥamdallāhi a rarement été éclairée par le grand nombre de manuscrits pourtant disponibles. À ce jour, toutes les recherches produites sur la chronique tirent leur origine de l'édition coloniale et de la traduction datant de l'époque coloniale, faite en français par Octave V. Houdas (mort en 1916) et par Maurice Delafosse (mort en 1926), publiées en 1913. Les recherches disponibles sur le Califat de Ḥamdallāhi sont principalement fondées sur les traditions orales recueillies aux époques coloniale et postcoloniale, et sur l'utilisation sporadique de documents arabes.¹⁰⁸ Ceci est paradoxal, si l'on considère que les œuvres de

Literacy and the State in Sudanic Africa édité par Donald Crummey (Trenton, NJ : Africa World Press, 2005), 45-76.

¹⁰⁶ Manan A. Asif, *A Book of Conquest : The Chachnama and Muslim Origins in South Asia* (Cambridge : Harvard University Press, 2016).

¹⁰⁷ Asif, *A Book of Conquest*, 20.

¹⁰⁸ *L'empire peul*, 13 ; Brown, « The Caliphate of Hamdullahi », 1 ; Sanankoua « L'organisation politique », II). En plus des informations contenues dans ces ouvrages, un vaste corpus de sources orales a été recueilli, sous forme d'épopées et de récits historiques oraux, sur le Califat de Ḥamdallāhi (voir, par exemple, Yero Arsoukoulou, *Notes de ma guitare : Sékou Amadou* [Bamako : Ed. du Mali, s.d.], Christiane Seydou, *Silāmaka et Poullôri : récit épique peul* [Paris : Armand Colin, 1972] ; Christiane Seydou, *La geste de Ham-Bodêdio ou Hama le Rouge* [Paris : Classiques africains, 1977] ; Christiane Seydou, *Les guerres du Massina : récits épiques peuls du Mali* [Paris : Karthala, 2014] ; Christiane Seydou, *Héros et personnages du Massina : récits épiques peuls du Mali* [Paris : Karthala, 2014] et Almamy Maliki Yattara et Bernard Salvaing, *Almamy, vol. 2 : L'âge d'homme d'un lettré malien* [Brinon-sur-Sauldre : Grandvaux, 2003]). Pour la présente étude, je n'ai utilisé les traditions orales qu'à travers cette littérature secondaire. Ce choix reflète mon expertise, mais s'explique aussi

Bâ, de Brown et de Sanankoua montrent clairement que la diffusion de l'arabe dans les territoires contrôlés par Aḥmad Lobbo fut l'une des réalisations les plus significatives du califat de Ḥamdallāhi.

PDF Compressor Free Version

Après le décès de Ḥamdallāhi, le paysage scientifique se modifie lentement. Le récent *L'inspiration de l'Éternel : éloge de Shékou Amadou, fondateur de l'empire peul du Macina par Muḥammad b. 'Alī Pereejo*, éditée sous la direction de Georges Bohas représente un premier pas en direction d'une évaluation sérieuse de l'héritage littéraire du califat.¹⁰⁹ Cet ouvrage, accompagné d'une présentation érudite de Bernard Salvaing, est une édition et une traduction du récit hagiographique de la vie d'Aḥmad Lobbo, le *Faṭḥ al-Ṣamad fī dhikr shay' min akhlāf shaykhinā Aḥmad* (L'inspiration de l'Éternel manifestée dans la mention de quelques aspects de la conduite exemplaire de notre Cheikh Aḥmad – que nous appellerons désormais sous le nom de *faṭḥ al-Ṣamad*). Ce récit a été rédigé par Muḥammad b. Ali Pereejo (fl. 1840). Un autre travail important est l'édition et la traduction, dans le mémoire de Master encore non publié d'Ali H. Diakité, de l'œuvre d'Aḥmad Lobbo, *al-Idṭirār ilā Allāh fī ikhmād ba'd mā tawaqqada min al-bida' wa-ihyā' ba'd mā indarasa min al-sunan* (Sur la Nécessité de recourir à Dieu pour abroger quelques innovations et revivifier certaines traditions au bord de l'extinction - que nous appellerons désormais *Kitāb al-Idṭirār*).¹¹⁰

Malgré tout, l'extraordinaire quantité de matériaux manuscrits produits pendant le califat invite à une nouvelle étude sur Ḥamdallāhi comme sur le *Tārīkh al-fattāsh*. À ce titre, *Sultan, calife et rénovateur de la foi* poursuit le travail méticuleux sur les sources primaires arabes effectué par l'équipe de Bohas et par Diakité afin de répondre à des questions historiques plus larges sur la nature de l'autorité, de la légitimité, et de la politique d'alphabétisation en Arabe menée en Afrique de l'Ouest. Les sources principales utilisées ici sont celles de l'Institut des Hautes Études et de Recherches Islamiques

par les récents événements au Mali, notamment la crise qui a éclaté en 2012, qui a plongé les zones rurales du Mali dans une situation d'insécurité permanente, et qui m'a empêché de mener des recherches de terrain et d'effectuer de nouveaux entretiens dans la région jadis sous contrôle du califat.

¹⁰⁹ Georges Bohas, Abderahim Sagner et Bernard Salvaing (éd. et trad.), *L'inspiration de l'Éternel : éloge de Shékou Amadou, fondateur de l'empire peul du Macina, par Muḥammad b. 'Alī Pereejo* (Brinon-sur-Sauldre : Grandvaux/VECMAS, 2011) (désormais appelé *Faṭḥ al-Ṣamad*).

¹¹⁰ Hienin Ali Diakité (édition et traduction), « Éditions et traduction du *Kitāb al-Idṭirār* de Aḥmad Lobbo » (Mémoire de Master, École Normale Supérieure de Lyon, 2011) (désormais appelé *Kitāb al-Idṭirār*). D'autres textes importants sur l'histoire de Ḥamdallāhi sont disponibles en traductions, mais datent de périodes plus récentes, correspondant aux règnes d'Aḥmad II et d'Aḥmad. Le plus célèbre est *Voilà ce qui est arrivé : Bayā mā waqa' al-Hāgg 'Umar al-Fūti : plaidoyer pour une guerre sainte en Afrique de l'Ouest Au XIX^e siècle* (Paris : CNRS, 1983) de Sidi M. Mahibou et Jean Louis Triaud (éd. et trad.). D'autres travaux sont inédits, notamment les thèses de Diakité et d'Ismail Traoré qui comportent des traductions de documents très importants relatifs au califat de Ḥamdallāhi (Ismail Traoré [éd. et trad.], « Les relations épistolaires entre la famille Kunta de Tombouctou et la Dina du Macina (1818-1864) » [Thèse de Doctorat, École Normale Supérieure de Lyon, 2012]; Hienin Ali Diakité [éd. et trad.], « al-Mukhtar b. Yerkoy Talfi et le Califat de Ḥamdallāhi au XIX^e siècle: édition critique et traduction de *Tabkīt al-Bakkay*. À propos d'une controverse inter-confrérique entre al-Mukhtār b. Yerkoy Talfi (1800-1864) et Aḥmad al-Bakkay (1800-1866) » [Thèse de Doctorat, École Normale Supérieure de Lyon, 2015]).

Ahmed Baba de Tombouctou (IHERI-ABT).¹¹¹ Les deux autres grands répertoires manuscrits explorés dans ce livre sont ceux de la Bibliothèque nationale de France (BnF) et de l'Institut de France (IF). Le premier abrite la collection imprimée d'Ahmad al-Kabīr al-Madanī (mort en 1898), fils et successeur d'*al-hājj* 'Umar à Ségou, qui fut pillée et emportée comme butin de guerre par le colonel Louis Archinard (mort 1932) après la conquête française de la ville en 1890.¹¹² L'intérêt pour la présente étude de cette collection, connue sous le nom de Bibliothèque 'Umarienne et également sous celui de Fonds Archinard, vient de ce que Ahmad al-Kabīr al-Madanī semble avoir incorporé dans la bibliothèque de son père les manuscrits qui se trouvaient auparavant dans la bibliothèque de Ḥamdallāhi.¹¹³ L'autre collection parisienne est conservée à l'IF sous le nom de Fonds de Gironcourt. Il s'agit d'une petite collection de douze volumes reliés contenant des dossiers séparés de manuscrits apportés à Paris en 1912 par l'agronome français Georges de Gironcourt (mort en 1960), qui au cours de longues missions d'enquêtes dans le Moyen Niger, rassembla, entre autres textes, plusieurs manuscrits de Masina et des villes de Djenné et Tombouctou.¹¹⁴

Outre ces fonds, quelques manuscrits en provenance d'autres collections ont également été utilisés dans les recherches effectuées pour ce livre, notamment ceux de la bibliothèque Ahl Sīdiyya à Boutilimit (Mauritanie), accessibles sous forme de copie microfilmée à la Bibliothèque de l'Université de l'Illinois à Urbana-Champaign, aux États-Unis ; de

¹¹¹ Connue auparavant sous le nom d'Institut des Hautes Études et de Recherches Islamiques Ahmed Baba et (avant 2000) sous le nom de Centre de Documentation et de Recherches Ahmed Baba. Le centre a été créé en 1970, à la suite d'une rencontre organisée par l'UNESCO en 1967 à Tombouctou, et réunissant des spécialistes d'histoire africaine, au cours de laquelle les participants ont préconisé la création d'un dépôt de sources écrites locales qui soit en même temps un centre de recherches. Un rapport sur cette réunion est disponible en traduction anglaise dans John O. Hunwick, « Report of the UNESCO meeting of experts on the utilisation of written sources for the history of Africa held at Timbuktu, 30 November-7 December 1967 », *Research Bulletin – Centre de Documentation Arabe, Université d'Ibadan* 4 (1968) : 53-69. Sur l'histoire de l'institut, une introduction détaillée a été rédigée par Mohamed Ould Youba, « The Ahmed Baba Institute of Higher Islamic Studies and Research » dans *The Meanings of Timbuktu*, édité par Shamil Jeppie et Souleymane B. Diagne (Cape Town : HSRC Press, 2008, 287-302). L'institut a ouvert ses portes en 1973 et abrite aujourd'hui une collection de 43 182 manuscrits (Mohamed Diagayeté, communication personnelle, 6 juin 2009). Lors de la crise de 2012-2013 dans le nord du Mali, quelque 27 000 d'entre eux ont été transférés à Bamako, ce qui fait que les fonds de l'institut sont maintenant répartis entre ces deux villes : les anciens bâtiments à Tombouctou et le nouveau dans la capitale (Mohamed Diagayeté, communication personnelle, 8 mars 2017). Une liste de 9.000 des manuscrits de l'IHERI-ABT a été dressée par Sidi Amar Ouuld ely et al., *Fihris makḥḥūtāt markaz Aḥmad Baba li-l-wathā'iq wa-l buḥūth al-tārīkhiyya bi-Timuktu / Liste des manuscrits du Centre de Documentation et de Recherches Historiques Ahmed Baba, Tombouctou, Mali*, 5 volumes (London : al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 1995-1998).

¹¹² Sur cette collection, voir Nouredine Ghali, Sidi Mohamed Mahibou et Louis Brenner, *Inventaire de la Bibliothèque 'Umarienne de Ségou (Conservée à la Bibliothèque Nationale – Paris)* (Paris : CNRS, 1985).

¹¹³ Yattara et Salvaing, *Almamy*, vol. 2. 214.

¹¹⁴ Mauro Nobili, *Catalogue des manuscrits arabes du Fonds de Gironcourt (Afrique de l'Ouest) de l'Institut de France* (Rome : Istituto per l'Oriente C. A. Nallino, 2013).

l'Institut Fondamental d'Afrique Noire (IFAN) à Dakar et de la collection privée d'Aliou Ndiane dans le village d'Adeane en Casamance, au Sénégal ; de la Bibliothèque de manuscrits de Djenné (accessible via le Endangered Archives Program) ; de la Major project to digitise and preserve the manuscripts of Djenné, Mali [EAP488]": <https://eap.bl.uk/project/EAP488>; "Project to digitise and preserve the manuscripts of Djenné and surrounding villages [EAP690]": <https://eap.bl.uk/project/EAP690>; and "Continued digitisation and preservation of the Arabic manuscripts of Djenné and surrounding villages [EAP879]": <https://eap.bl.uk/project/EAP879> ; de la collection privée d'Almami Maliki Yattara à Bamako, et de la Maktabat Muḥammad al-Bukhārī du village de Banikan dans le cercle de Niafunké, au Mali ; de l'Institut de Recherche en Sciences Humaines (IRSH) de Niamey, au Niger ; de la British Library au Royaume-Uni ; des Archives Nationales à Kaduna (accessibles via le Endangered Archives Program, "Northern Nigeria: Precolonial documents preservation scheme - major project (EAP535)": <https://eap.bl.uk/project/EAP535>) et du Northern History Research Scheme (NHRS) Unit de l'Ahmadu Bello University à Zaria, au Nigeria ; et du Malian Arabic Manuscripts Microfilming Project (que nous appellerons désormais MAMMP).

Présentation du livre

Bien qu'il s'agisse d'un ouvrage historique, *Sultan, calife et rénovateur de la foi* adopte une approche pluridisciplinaire et utilise des méthodes et des outils issus de la critique littéraire, des études religieuses, de la philosophie et de la bibliographie analytique. Mon livre est consacré à l'exploration d'une chronique, le *Tārīkh al-fattāsh*, qui a été largement incomprise par les chercheurs contemporains, mais il ne s'agit pas d'une étude de ce travail en lui-même. Le *Tārīkh al-fattāsh* est ici utilisé comme un outil d'investigation des questions historiques concernant l'autorité et la légitimité dans l'Afrique de l'Ouest au XIX^e siècle, avec un accent mis sur le cas du califat de Ḥamdallāhi – dont ce livre constitue également la première étude approfondie en anglais. Pour mieux aborder cette étude de cas complexe, j'ai laissé de côté l'approche chronologique comme cadre organisationnel. Au lieu de cela, j'ai fait des allers et retours entre les différentes périodes, de la fin du XV^e siècle jusqu'à nos jours. Pour faciliter l'exposé, le livre est divisé, en plus de cette introduction, en trois parties suivies d'une conclusion.

La première partie traite de questionnements historiographiques, philologiques et historiques cruciaux afin de clarifier le contenu de ce texte largement diffusé, mais mal interprété. Cette section conduit le lecteur dans un voyage à travers les siècles, entre la fin du XV^e siècle et le début des années 2000, en passant par la période coloniale pour explorer en premier lieu l'historiographie du *Tārīkh al-fattāsh* et ensuite pour clarifier les circonstances dans lesquelles cette chronique a été produite au XIX^e siècle. Je démontre ici que le texte édité par Houdas et Delafosse en 1913, et traduit sous le nom de *La chronique du chercheur*, rassemble deux ouvrages

différents. Le premier d'entre eux fut composé au XVII^e siècle par Ibn al-Mukhtār. Le second, le seul qui soit intitulé *Tārīkh al-fattāsh*, fut composé dans la première moitié du XIX^e siècle par l'érudit peul Nūḥ b. al-Ṭāhir, mais attribué à tort à un auteur du XVI^e siècle, en l'occurrence Maḥmūd Ka'ti. Ce dernier ouvrage fut produit pour légitimer le règne d'Aḥmad Lobbo et le Califat de Ḥamdallāhi. Il crée un lien métahistorique entre Aḥmad Lobbo et son ancêtre putatif, Askiyā Muḥammad, le célèbre empereur Songhaï, qui fut réinventé par Nūḥ b. al-Ṭāhir sous les traits d'un souverain ouest-africain idéal incarnant à la fois l'autorité politique et religieuse.

Après avoir prouvé que la chronique est un ouvrage du XIX^e siècle, la deuxième partie est, pour reprendre les termes de Foucault, une "archéologie" du *Tārīkh al-fattāsh*.¹¹⁵ En d'autres termes, dans cette partie je me penche sur le contexte historique qui a rendu la chronique à la fois possible et nécessaire. J'explore l'émergence de nouvelles revendications d'autorité par Aḥmad Lobbo et son entourage, dans lesquelles les sphères religieuses et politiques étaient confondues. Cependant, les prétentions d'Aḥmad Lobbo à détenir une autorité légitime furent rejetées par bon nombre de ses contemporains ; d'abord les aristocraties militaires traditionnelles peules, puis la prestigieuse famille érudite des Kunta du Moyen Niger et de l'Azawād, ainsi que la famille Fodiawa du puissant califat voisin de Sokoto. Alors que l'ancienne élite peule avait été éliminée par Aḥmad Lobbo, les influents dirigeants Kunta (*shaykhs*) durent établir un *modus vivendi* avec la domination de Ḥamdallāhi, acceptant de ce fait les fonctions d'Aḥmad Lobbo en tant qu'autorité politique, tout en s'opposant à ses prétentions dans la sphère religieuse. Les objections des dirigeants Fodiawa allaient bien au-delà dans la mesure où ils affirmaient que Ḥamdallāhi était en fait une province de Sokoto, à la suite du serment d'allégeance fait à ses débuts par le dirigeant peul au fondateur de Sokoto, 'Uthmān b. Fūdī. Les Fodiawa contestèrent ainsi tous les aspects du leadership d'Aḥmad Lobbo. C'est en réponse à cette résistance multiforme que Nūḥ b. al-Ṭāhir composa son *Tārīkh al-fattāsh*.

La troisième partie se concentre à nouveau sur la chronique en se livrant, selon la terminologie de D. F. McKenzie, à un exercice de « sociologie des textes ». ¹¹⁶ Elle explore la circulation du *Tārīkh al-fattāsh*, l'impact qu'il eut sur son lectorat, sa réception et son rejet dans la région, ainsi que la façon dont la chronique a été utilisée et mal comprise, jusqu'à nos jours. Elle examine en détail comment la manipulation littéraire complexe accomplie dans le *Tārīkh al-fattāsh* circula à l'intérieur et au-delà des frontières du califat, et comment elle fut reçue dans le Moyen Niger et plus loin encore, en se concentrant en particulier sur la réfutation des

¹¹⁵ Sur le concept d'"archéologie", voir Foucault, *L'archéologie du savoir*.

¹¹⁶ Donald F. McKenzie, *Bibliography and the Sociology of Texts* (Cambridge : Cambridge University Press, 1999).

prétentions de Ḥamdallāhi par l'élite de Sokoto. Je démontre également comment, dans le contexte chargé d'eschatologie du Moyen Niger au XIX^e siècle, le récit de la chronique – qui traite de saints, de miracles, de califes **PDF des prophéties version** qui a été superficiellement rejeté par les spécialistes contemporains qui, dans leur vision superficielle, la qualifient d'« invraisemblable » – reflète l'épistémologie islamique locale de l'époque. Cette partie se poursuit en indiquant comment le projet soutenu par le *Tārīkh al-fattāsh* s'est érodé après la mort d'Aḥmad Lobbo, au point que le texte a presque disparu. Ce n'est qu'avec l'arrivée de la colonisation française que la chronique a refait surface, et été alors utilisée pour promouvoir un tout autre type de projet : la production de connaissances sur le passé des colonisés qui puissent être mis au service de l'administration coloniale. En fin de compte, sous la forme qui fait problème de *La chronique du chercheur* de 1913 de Houdas et Delafosse, la chronique est devenue l'une des sources primaires les plus influentes portant sur l'histoire de l'Afrique de l'Ouest.

La conclusion est centrée sur trois enseignements de portée plus générale que l'on peut tirer des histoires liées du *Tārīkh al-fattāsh* et du califat de Ḥamdallāhi : (1) L'écriture de l'histoire en Afrique de l'Ouest ne peut être dissociée de ses motivations et intentions politiques. (2) Les érudits musulmans d'Afrique de l'Ouest comme Aḥmad Lobbo et Nūh b. al-Tāhir, étaient loin d'être isolés du reste du monde islamique – au contraire, ils se sont engagés dans la tradition du discours islamique en reprenant des thèmes comme celui du calife ou du rénovateur de la foi, et les ont appliqués à un contexte local. (3) L'écrit avait en Afrique de l'Ouest au XIX^e siècle un rôle crucial, comme outil de pouvoir et comme moyen d'entrer dans le cercle des élites, qui remet en cause les caractérisations largement répandues de la région comme un lieu dominé par l'oralité ou par une utilisation très limitée de l'écrit.

En résumé, *Sultan, calife et rénovateur de la foi* est plus qu'une étude des histoires entremêlées du *Tārīkh al-fattāsh* et de Ḥamdallāhi. C'est aussi un manifeste méthodologique pour une approche différente de l'étude des sociétés musulmanes d'Afrique, qui démontre la possibilité de produire un nouveau discours historiques fondé sur des analyses critiques de la Bibliothèque islamique d'Afrique de l'Ouest.

PREMIERE PARTIE

Une Chronique du XIX^e siècle en soutien au Califat de Ḥamdallāhi : Le Tārīkh al-fattāsh de Nūḥ b. al-Ṭāhir

Cela arrive aux livres et aux hommes. Certains mènent une vie tranquille et respectable, confinés dans l'espace bien défini que les bibliographes leur ont attribué. D'autres, au contraire, résistants à toute sorte d'ordre, continuent à vivre à travers les siècles une vie mouvementée, aventureuse, épuisante, comme si leur nature effervescente, que même le temps ne peut défaire, les empêchait de se taire et de rester figés dans l'espace clos auquel le décorum, la norme ou la mode veulent les reléguer.

René R; Khawam, *Les mille et une nuits* (Paris : Phébus, 1986), vol. 1, 13

L'histoire compliquée du *Tārīkh al-fattāsh* pourrait commencer au XIX^e siècle, à l'époque de Nūḥ b. al-Ṭāhir, d'Ahmad Lobbo, et du Califat de Ḥamdallāhi ; ou au XVII^e siècle, après l'établissement du Pāshālik de Tombouctou, quand les derniers événements dont il reste encore une trace dans la chronique eurent lieu ; ou encore plus loin au temps de l'âge d'or de l'Empire Songhaï aux XV^e et XVI^e siècles, lorsqu'Askīyā Muḥammad régnait sur le Moyen Niger. La réception confuse de la chronique dans l'historiographie africaine, qui arracha le *Tārīkh al-fattāsh* à son contexte de production – le projet politique de légitimation de Ḥamdallāhi – remonte cependant à l'époque du colonialisme français. Je commencerai donc mon analyse par la période coloniale : non pas pour imposer une vision eurocentriste de l'histoire de la chronique, mais pour réfuter les théories dominantes qui reposent sur une reconstruction imparfaite du texte produit à l'époque coloniale.

Le journaliste Albert Félix Dubois visita la légendaire ville de Tombouctou en 1893, peu après sa conquête par les Français, et se familiarisa avec sa riche culture de l'écrit. Il fut le premier Occidental à entendre parler du *Tārīkh al-fattāsh*, mais il ne parvint à localiser une copie de l'ouvrage. Moins de vingt ans plus tard, le célèbre arabisant Octave V. Houdas et son gendre, le non-moins célèbre érudit colonial Maurice Delafosse, réussirent là où Dubois avait échoué. Ils rassemblèrent trois manuscrits qui avaient été

identifiés (à tort, comme je vais le prouver) comme étant de différents exemplaires de la chronique, éditèrent le texte arabe qui en résulta, et le traduisirent en français en 1913 sous le titre de *La chronique du chercheur*. Pendant Houdas et Delafosse, comme Dubois avant eux, furent trompés par Nūḥ b. al-Ṭāḥir dont l'attribution apocryphe de la paternité du *Tārīkh al-fattāsh* à Maḥmūd Ka'ti, un érudit du XVI^e siècle de la cour de l'Empire Songhaï. En conséquence, Houdas et Delafosse attribuèrent leur texte de synthèse, *La chronique du chercheur*, à Maḥmūd Ka'ti.

La publication de *La chronique du chercheur* représente un moment crucial dans l'historiographie africaine, puisque le texte édité par Houdas et Delafosse est rapidement devenu l'une des sources les plus utilisées pour l'histoire de l'Afrique de l'Ouest.¹ Réimprimé à plusieurs reprises, il est également inclus dans la *Collection UNESCO d'œuvres représentatives Série africaine*². Son texte arabe a servi de base à trois autres éditions commentées en arabe.³ La traduction française a été utilisée pour la seule traduction existante du texte en anglais.⁴ Cependant, après plus d'un siècle d'utilisation continue, les travaux de recherche en cours ont émis de sérieux doutes sur la fiabilité et l'authenticité de ce texte. Pour reprendre les termes de Madina Ly, « qui n'a eu un sentiment de malaise en listant ce texte, malgré les notes si précieuses qui essaient le clarifier ? »⁵ Ce « malaise » est le résultat de l'incapacité des chercheurs à comprendre que *La chronique du chercheur* a involontairement dissocié le *Tārīkh al-fattāsh* de son auteur, Nūḥ b. al-Ṭāḥir ; de son contexte historique, le moyen Niger du XIX^e siècle ; et du dirigeant qu'il entendait légitimer, Aḥmad Lobbo.

La première partie vise à présenter une nouvelle contribution au petit corpus des travaux de recherche critiques que l'on peut définir comme « les études du *Tārīkh al-fattāsh* » – en empruntant le titre d'une série d'articles sur le sujet de Hunwick⁶. Elle comprend deux chapitres qui guident le lecteur

¹ Par exemple, au dos de la couverture de l'étude classique sur l'État de Songhaï de Sékéné Mody Cissoko, *Tombouctou et l'empire Songhay*, le *Tārīkh al-fattāsh* et le *Tārīkh al-Sūdān* sont décrits comme « deux sources cruciales pour l'histoire du Soudan » (Sékéné Mody Cissoko, *Timbuktu and the Songhay Empire : épanouissement du Soudan nigérien aux XVe-XVIe siècles* [Dakar : Les Nouvelles Éditions Africaines, 1975]).

² www.unesco.org/culture/lit/rep/pop.php?fnc=record&lng=en_GB&record=6070.

³ Hamā' Allāh Wuld Sālim (éd.), *Tārīkh al-fattāsh* (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2013) ; Ādam Bambā (ed.), *Tārīkh al-fattāsh* (Damascus : Risāla, 2014) ; A. A. S. Maïga et al. (éds.), *Tārīkh al-fattāsh* (Bamako : Imprimerie Mangane et Fils, 2014).

⁴ Christopher Wise and Hala Abu Taleb (éd. et trad.), *Ta'riḥ al-fattāsh: The Timbuktu Chronicles, 1493-1599* (Trenton, NJ: Africa World Press, 2011). Ce travail est essentiellement destiné à une audience plus large et non spécialisée mais est, selon les termes de de Moraes Farias, « une interprétation imparfaite et parfois trompeuse de la chronique », surtout sa traduction française (Paulo F. de Moraes Farias, *Revue de Ta'riḥ al-fattāsh* de Christopher Wise et Hala Abu Taleb [éds. et trad.], *Islamic Africa* 4/2 [2013] : 249-256).

⁵ Madina Ly, « Quelques remarques sur le Tarikh el Fettach », *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire, Série B – Sciences Humaines* 34/3 (1972) : 471-492, 471.

⁶ Voir John O. Hunwick, « Studies in the *Ta'riḥ al-fattāsh*, I : Its authors and textual history », *Research Bulletin, Centre of Arabic Documentation – University of Ibadan* 5 (1969) : 57-65 ; John O. Hunwick, « Studies in the *Ta'riḥ al-fattāsh*, II : An alleged charter of privilege issued by Askīyā al-

à travers l'érudition sur le *Tārīkh al-fattāsh*, mettent en évidence ses problèmes, et s'orientent vers une nouvelle approche analytique de l'histoire de la chronique qui la relie au Califat de Ḥamdallāhi. Elle montrera que la compréhension et les utilisations actuelles de ce texte sont profondément modifiées par la dépendance des chercheurs à ce que je vais prouver être une confection coloniale défectueuse qui se fait passer pour une édition critique. À la place de ce texte problématique, la première partie indique la disponibilité de sources manuscrites qui, une fois interrogées de manière critique, rendront *La chronique du chercheur* obsolète et présenteront au lecteur le véritable *Tārīkh al-fattāsh* : une source indispensable pour comprendre le Moyen Niger au XIX^e siècle. Elle expose le talent de Nuḥ b. al-Ṭāhir à intégrer de nouvelles œuvres dans une chronique plus ancienne du XVII^e siècle, le *Tārīkh Ibn al-Mukhtār*, afin de produire une œuvre magistrale pour soutenir son mécène, Aḥmad Lobbo.

Hājj Muhammad to the Descendants of Mori Hawgāro », *Sudanic Africa* 3 (1992) : 133-148 ; John O. Hunwick, « Studies in the *Ta'riḫ al-fattāsh*, III : Ka'ti origins », *Sudanic Africa* 12 (2001) : 111-114.

1 Un siècle d'érudition

PDF Compressor Free Version

Ce chapitre reconstitue les différentes tendances dans les études du *Tārīkh al-fattāsh* et avance ensuite la démonstration prouvant que la chronique dans son ensemble est une œuvre du XIX^e siècle. Depuis la publication de *La chronique du chercheur* et jusqu'à nos jours, la plupart des chercheurs ont non seulement accepté le texte publié par Houdas et Delafosse, mais aussi leur thèse selon laquelle le *Tārīkh al-fattāsh* est un texte du XVI^e siècle produit par Maḥmūd Ka'ti.¹ Selon leur reconstruction, la chronique fut, par la suite, mise à jour par un petit-fils de Maḥmūd Ka'ti, connu sous le nom d'Ibn al-Mukhtār QNBL – qu'ils lisent Gombélé – qui compila la version finale dans la seconde moitié du XVII^e siècle en incorporant des notes laissées par d'autres membres de la famille Ka'ti. Enfin, Houdas et Delafosse conclurent que le premier chapitre de la chronique avait été « légèrement modifié » au début du XIX^e siècle pour le compte d'Aḥmad Lobbo, le souverain du Califat de Ḥamdallāhi. Cette théorie fut encore compliquée, d'abord par Joseph Brun, puis par Hunwick, qui soutint l'existence de deux érudits du nom de Maḥmūd Ka'ti, qui participèrent tous deux à la rédaction de la chronique.² Ces dernières années, le nombre de Maḥmūd Ka'tis qui auraient contribué à la chronique est passé à trois, grâce à une théorie particulière avancée dans l'introduction d'une nouvelle édition publiée par une équipe de chercheurs de l'IHERI-ABT.³ La seule théorie alternative sur la genèse de ce texte a été avancée par Levtzion, selon qui le *Tārīkh al-fattāsh* était un ouvrage du XVII^e siècle écrit par Ibn al-Mukhtār, qui fut ensuite modifié au XIX^e siècle.⁴

Toutes ces théories supposent l'existence d'une chronique originale polluée par des ajouts ultérieurs. Par conséquent, les chercheurs sont restés fixés sur la quête de la découverte d'une chronique originale du XVI^e ou du XVII^e siècle à partir de laquelle toute manipulation textuelle ultérieure aurait dû être purifiée. Cette supposition a occulté l'existence de différentes couches d'écriture, et a donc empêché de comprendre pleinement l'histoire du *Tārīkh al-fattāsh*. En utilisant l'étude classique de Genette, *Palimpsests : Literature in the Second Degree*, je fais une déconstruction de *La chronique*

¹ *La chronique du chercheur*, vvi-xx.

² Joseph Brun, « Notes sur le "Tarikh El-Fettach" » *Anthropos* 9-3/4 (1914) : 590 – 59 ; Hunwick,

« Studies in the *Ta'rikh al-fattāsh* I ».

³ Maiga et al. (éds), *Tārīkh al-fattāsh*, 1 – 37.

⁴ Nehemia Levtzion, « Was Maḥmūd Ka'ti the author of the *Ta'rikh al-fattāsh* ? » *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire. Série B, Sciences Humaines* 4-1/2 (1970) : 1-12 ; Nehemia Levtzion, « A seventeenth-century chronicle by Ibn al-Mukhtār : A critical study of *Ta'rikh al-fattāsh* », *Bulletin of School of Oriental and African Studies* 34/3 (1971) : 571-593.

du chercheur de Houdas et Delafosse.⁵ J'ai démontré que l'œuvre est un texte hybride, pas une édition fiable, et que les manuscrits utilisés ne représentent pas des versions différentes du même texte, mais sont deux œuvres différentes. Des plus grandes différences entre ces deux textes sont plus importantes que ne l'imaginaient les chercheurs. En suivant l'approche méthodologique avancée dans l'étude faite par de Moraes Farias sur les « chroniques de Tombouctou » du XVII^e siècle et les travaux de Holl sur les *Dīwān salāfīn Barnū* qui nous invitent à nous concentrer sur la construction rhétorique et l'intention d'auteur des chroniques Sahéliennes au lieu de les extraire pour en tirer des informations, je mets en évidence deux chroniques distinctes amalgamées dans l'édition de Houdas et Delafosse : le *Tārīkh Ibn al-Mukhtār* du XVII^e et le *Tārīkh al-fattāsh* du XIX^e siècle. Mais depuis l'aube de la période coloniale, ces deux chroniques sont restées confinées ensemble dans les pages de *La chronique du chercheur*.⁶

Félix Dubois et le “livre fantôme du Soudan”

Le 16 décembre 1893, la ligne d'horizon de Tombouctou présentait des caractéristiques peu familières au regard des spectateurs contemporains : le drapeau tricolore français flottait haut au-dessus des bâtiments de la ville.⁷ Un peloton de commandos de la marine française, dirigé par le lieutenant H. Gaston M. L. Boiteaux (mort en 1897), était entré à Tombouctou la nuit précédente et avait négocié sa reddition sans rencontrer de résistance de la part de la population locale. Cependant, les forces françaises étaient extrêmement réduites en nombre et étaient largement dispersées : certaines dans la ville, d'autres repartis sur les barges des différentes eaux stagnantes et voies navigables au sud de Tombouctou, et d'autres encore sur les navires de guerre *Niger* et *Mage* sur le bras principal du fleuve Niger, à environ 12,07 km au sud. En tout, il y avait moins de quarante soldats armés de fusils, et seulement trois canons.

Le lieutenant Boiteaux était entré à Tombouctou de sa propre initiative, sans l'autorisation des autorités militaires françaises, mais il ne pouvait pas tenir la ville seul ; bien que les princes touaregs de la région n'eussent pas empêché l'occupation de Tombouctou, ils réagirent immédiatement après en assiégeant virtuellement la ville. Ils attaquèrent et tuèrent également l'aspirant Léon Aube (mort en 1893), qui avait été laissé en charge des

⁵ Gérard Genette, *Palimpsests : Literature in the Second Degree* (Lincoln : University of Nebraska, 1997).

⁶ Sur l'approche de de Moraes Farias et de Holl, voir de Moraes Farias, *Arabic Medieval Inscriptions ; de Moraes Farias, « Bart » ; de Moraes Farias, « Innovation intellectuelle » ; Holl, *The Diwan Revisited* ; Holl, « New perspectives ».*

⁷ Daniel Grévoz, *Les Canonnières de Tombouctou : les Français à la conquête de la cité mythique, 1870 – 1894* (Paris : L'Harmattan, 1992) représente la meilleure synthèse des événements qui conduisirent à la conquête de Tombouctou, sur lesquels j'appuie ma reconstruction de la conquête de Tombouctou. Pour une analyse plus générale de la colonisation française de l'Afrique de l'Ouest, voir A. S. Kanya-Forstner, *The Conquest of the Western Sudan : A Study in French Military Imperialism* (Cambridge : Cambridge University Press, 1969).

canonnières, ainsi que dix-huit de ses hommes stationnés à Our-Oumaira, à mi-chemin entre le fleuve et Tombouctou. Alarmé par l'attaque de Our-Oumaira, le colonel Eugène É. Bonnier (mort en 1894) se précipita vers le **PDS du Niger depuis Version** PDS du Niger depuis Version, transportant toute une colonne de quatre cents hommes sur des pirogues locales. Ils arrivèrent le 10 janvier 1894 et Boiteaux, accusé d'insubordination pour avoir pris Tombouctou sans l'autorisation de ses supérieurs, fut destitué de son rang de lieutenant.

Bonnier était également destiné à disparaître de la scène. Parti avec des troupes françaises et ouest-africaines, il avait pour objectif de repérer la route entre Goundam et Tombouctou, car une deuxième colonne de soldats français arrivait par voie terrestre de Ségou, sous le commandement du colonel Joseph J. C. Joffre (mort en 1931), futur héros de la Grande Guerre. Le 15 janvier à l'aube, dans un lieu appelé Tacoubao, à l'ouest de Tombouctou, près du lac Faguibine, Bonnier fut pris en embuscade par les Touaregs et tué avec la plupart de ses hommes : plus de quatre-vingts personnes furent massacrées et seules quelques-unes parvinrent à s'échapper.⁸ Joffre et ses soldats arrivèrent à Tacoubao le 8 février, où ils enterrèrent leurs morts, et rejoignirent finalement Tombouctou quatre jours plus tard. Depuis sa base dans la ville, Joffre lança une série de campagnes contre les Touaregs, pour punir les personnes impliquées dans les événements de Tacoubao autour de la région de Goundam et plus tard au nord de Tombouctou. Ce faisant, il devint l'un des principaux protagonistes de la soi-disant pacification du Sahara, en fait une série de campagnes brutales contre les habitants locaux qui s'est poursuivie jusque dans les années 1930.

Bien que les Français n'eussent pas encore de contrôle ferme sur le bassin du Niger, la nouvelle de la conquête de Tombouctou – la ville exotique qui, pendant des siècles, avait été l'objet de convoitise européenne – arriva bientôt en France.⁹ Le rédacteur en chef du journal *Le Figaro*, Antonin Périevier (mort en 1924), invita rapidement deux éminents journalistes à visiter et à documenter le nouveau record : Jules Huret (mort en 1915) et Dubois. Huret déclina l'offre, mais Dubois, déjà expérimenté par ses voyages en Égypte, en Palestine, au Panama et en Afrique tropicale – il avait couvert la mission Brosselard-Faidherbe qui avait défini la frontière entre la Guinée française et la Sierra Léone britannique en 1891 – accepta avec enthousiasme.¹⁰ En août 1894, Dubois se rendit au Sénégal. Deux mois plus tard, en octobre, il quitta Dakar pour Tombouctou. Il arriva en janvier 1895.

⁸ Pour une description de l'événement de Tacoubao du point de vue des Touaregs, voir Jacque Hureiki, « La version Touraïque de la bataille de Taqinbawt (Tacoubao) (15 janvier 1894) », *Journal des Africanistes* 73/1 (2003) : 127-136.

⁹ La genèse du mythe de Tombouctou est racontée par Eugenia W. Herbert, « Timbuktu : A case study of the rôle of legend in history », dans *West African Culture Dynamics : Archaeological and Historical Perspectives*, édité par B. K. Swartz et R. E. Dumett (La Haye : Mouton, 1980), 431-454.

¹⁰ Sur Dubois, voir Yves-Jean Saint-Martin, *Félix Dubois, 1862-1945 : grand reporter et explorateur, de Panama à Tamanrasset* (Paris : L'Harmattan, 1999).

Un an après les événements de Tacoubao, au terme d'un voyage éreintant en train, en bateau à vapeur, avec porteurs et en pirogue depuis Koulikoro. Lorsque Dubois rentra en France, six mois plus tard, son journal imprima un PDF spécial intitulé *Le Figaro à Tombouctou*.¹¹ L'année suivante, en 1896, Dubois publia son livre le plus vendu, *Tombouctou la mystérieuse*.¹²

Le ton triomphaliste du journaliste et son soutien explicite à la « mission civilisatrice » française en Afrique pourraient tromper le lecteur ordinaire et l'amener à considérer cet ouvrage comme un simple « récit de voyage », comme on a récemment qualifié *Tombouctou la mystérieuse*.¹³ Dubois peut à juste titre être considéré, avec le voyageur allemand Heinrich Barth (m. 1865), qui avait visité Tombouctou en 1853-4, comme un pionnier parmi les érudits occidentaux de l'histoire de la philologie de l'Afrique de l'Ouest¹⁴. Lors de son séjour à Tombouctou, il inspecta plusieurs ouvrages sous forme de manuscrits et fut impressionné par les bibliothèques des érudits locaux, remplies de « manuscrits anciens », à la fois « volumineux » et « merveilleux ». ¹⁵ Il était ravi à l'idée, exprimée dans le langage raciste de l'époque, que « les érudits étaient, pour utiliser une expression qui peut paraître étrange lorsqu'elle est appliquée aux Noirs, des bibliophiles ». ¹⁶ De façon hyperbolique, il conclut que « les bibliothèques de Tombouctou peuvent être considérées comme ayant inclus presque toute la littérature arabe ». ¹⁷

Pendant les semaines qu'il passa à Tombouctou, Dubois recueillit une quantité étonnante d'informations sur le patrimoine écrit de la ville, et cela grâce à sa collaboration avec des érudits de la ville qui le divertissaient nuit et jour dans sa cour :

Mes visiteurs étaient accroupis sur leurs talons, tandis que j'occupais une chaise solitaire, avec une petite table et du papier blanc devant moi... C'était une classe, en fait, avec la proportion inversée, les professeurs étant les plus nombreux et l'élève le seul.

¹¹ L'édition spéciale *Le Figaro à Tombouctou* (Juillet 27, 1895) est disponible sur <http://gallica.BnF.fr/ark:/12148/bpt6k272818g>.

¹² Félix Dubois, *Timbuctoo the Mysterious* (Paris : Flammarion, 1897). J'ai utilisé la traduction anglaise de Diana White (Felix Dubois, *Timbuctoo the Mysterious*, traduit par Diana White [London : William Heinemann, 1897]).

¹³ Wise et Abu Taleb (éd. et trad.), *Ta'rikh al-fattāsh*, ix.

¹⁴ Sur le rôle de Barth dans l'historiographie africaine, voir Mamadou Diawara, Paul F. de Moraes Farias et Gerd Spittler (éds), *Henrich Barth et l'Afrique* (Cologne : Köppe, 2006). L'œuvre du voyageur allemand a été publiée en anglais (Henrich Barth, *Travels and Discoveries in North and Central Africa : Being a Journal Undertaken under the Auspices of H.B. M.'s Government in the Years 1849-1855*, 5 vols. [London : Longman, Brown, Green Longmans and Roberts, 1857]) [Henrich Barth, *Voyages et découvertes en Afrique du Nord et du Centre : Journal d'une expédition entreprise sous les auspices du gouvernement de H.B. M. dans les années 1849-1855*, en 5 volumes.] et en allemand (Henrich Bath, *Reisen un Entdeckungen in Nord- und Central-Afrika in den Jahren 1849 bis 1855*, 5 vols. [Gotha Justrus Perthes, 1857]).

¹⁵ Dubois, *Timbuctoo the Mysterious*, 276, 277 et 287.

¹⁶ Dubois, *Timbuctoo the Mysterious*, 288.

¹⁷ Dubois, *Timbuctoo the Mysterious*, 288.

La phraséologie délibérée et pittoresque de l'oriental coulait sans cesse, les récitations étant suivies de lectures des vieilles chroniques de Tombouctou.¹⁸

PDF Compressor Free Version Parmi ces ouvrages publiés en public européen certaines des œuvres les plus pertinentes produites dans la région de Tombouctou.¹⁹ Parmi celles-ci, il en est une qui attira particulièrement son attention : le *Tārīkh al-fattāsh*, qu'il appela le *fettassi*.²⁰ Il la décrit comme ayant été écrite par un érudit alors inconnu du nom de Maḥmūd Ka'ti :

Sous le titre de *Fettassi*, Koti [Maḥmūd Ka'ti] a édité une histoire du royaume de Ganata, Songhoi et Tombouctou, de leurs origines jusqu'en 1554 (950 de l'Hégire). Malgré les recherches les plus persistantes, je n'ai pas pu me procurer plus que des fragments de cet important ouvrage. Tout le monde le connaît, mais personne ne le possède ; c'est le livre fantôme du Soudan.²¹

¹⁸ Dubois, *Timbuctoo the Mysterious*, 220.

¹⁹ Parmi les œuvres auxquelles Dubois fait référence dans son livre, se trouve le *Tārīkh al-Sūdān*, la célèbre chronique du XVII^e siècle de Tombouctou écrite par l'historien al-Sa'dī (Dubois, *Timbuctoo the Mysterious*, 312-316 *passim*). Le texte arabe est éd. et trad. en français dans Octave V. Houdas (éd. et trad.), *Tarikh es-Soudan par Abderrahman ben Abdallah ben 'Imran 'Amir es-Sa'di*, 2 volumes. (Paris : Ernest Leroux, 1898-1900). Une traduction anglaise des vingt-sept premiers chapitres plus le treizième est disponible dans Hunwick, *Timbuktu and the Songhay Empire*, 1-270. Sur le *Tārīkh al-Sūdān*, voir John O. Hunwick, *Arabic Literature of Africa*, volume 4 : *The Writings of Western Sudanic Africa* (Leiden et Boston : Brill, 2003) (appelé désormais ALA IV), 40-1, point 1. Dubois fait référence aussi à *Ajwiāt 'an as'ilāt al-amīr Askiyā al-hājj Muḥammad*, les répliques juridiques du juriste *Sahraoui al-maghili au roi de l'Empire Songhaï, Askiyā al-hājj Muḥammad* (Dubois, *Timbuctoo the Mysterious*) au début du XVI^e siècle. Sur cet ouvrage, éd. et trad. en anglais dans John O. Hunwick, *Sharī'a in the Songhay*, Askiyā Muḥammad (London et New York : Oxford University Press for the British Academy, 1985), voir John O. Hunwick, *Arabic Literature of Africa*, vol. 2 : *The Writings of Central Sudanic Africa* (Leiden : Brill, 1995) (désormais appelé ALA II), 21, point 1. Dubois mentionne également le dictionnaire biographique anonyme des *pāshās* de Tombouctou, le *Tadhkirat al-nisyān fī akbbār mulūk al-Sūdān*, éd. et trad. en français dans Octave V. Houdas (éd. et trad.) *Tedzkiret ennisīān fī akhbar molouk es-Soudān* (Paris : Ernest Leroux, 1901) (Dubois, *Timbuctoo the Mysterious*, 316 ; pour le *Tadhkirat al-nisyān*, voir ALA IV, 41-42, point 1) ; le *Dhikr al-wafāyāt wa-mā ḥadatha min al-umūr al-'izām wa-l-fitan* par Mūlāy al-Qāsim, un ouvrage écrit vers 1800 comprenant plusieurs nécrologies et rapports sur des événements historiques (Dubois, *Timbuctoo the Mysterious*, 316-317 ; sur le *Dhikr al-wafāyāt* de Mūlāy al-Qāsim, traduit en français par Michel Abitbol, *Tombouctou au milieu du XVIII^e siècle, d'après la chronique de Mawlay al-Qāsim b. Mawlay Sulaymān* [Paris : Maisonneuve et Larose, 1982], voir ALA IV, 42, point 1) ; et la *fatwa* sur l'esclavage intitulée *Mi'rāj-al-Ṣu'ūd ilā nāyl ḥukm mujallab al-sūd* par le célèbre érudit tombouctien, Aḥmad Bābā qui vécut entre le XVI^e et le XVII^e siècle (Dubois, *Timbuctoo the Mysterious*, 309) ; sur le *Mi'rāj al-Ṣu'ūd* : *Aḥmad Bābā's Replies on Slavery* (Rabat : Manshūrāt Ma'hd al-Dirāsāt al-Ifriqiya, 2000).

²⁰ Le terme "Fettassi" est utilisé par Dubois selon la prononciation locale de l'arabe *fattāsh* – qui élimine la fricative palato-alvéolaire sourde *shīn* au profit de la fricative dentaire *sīn* ; voir *La chronique du chercheur*, xvi.

²¹ Dubois, *Timbuctoo the Mysterious*, 302. Le nom de l'auteur de l'œuvre est donné par Dubois comme « Koti », ailleurs comme « Mahmoud Koutou (ou Koti) », « Mohaman Koti ou Koutou » ou même comme « Ahmadou Koti » (Dubois, *Timbuctoo the Mysterious*, 135, 301 et 330).

Maḥmūd Ka'ti, selon des sources locales était un érudit célèbre et pieux, dont on se souvient aussi comme un faiseur de miracles.²² Bien que Dubois n'eût pas réussi à localiser un exemplaire du *Tārīkh al-fattāsh*, il parvint à recueillir ce PDF in information que présent, selon de Moraes Farias, le tout début de « l'enquête critique sur le *Ta' rīkh al-fattāsh*. »²³

Le récit de Dubois sur la chronique est principalement fondé sur des informations orales glanées auprès d'un notable de Tombouctou qu'il décrit comme « très bien renseigné », et qui prétendait même être un descendant de Maḥmūd Ka'ti.²⁴ Le notable convainquit Dubois que le *Tārīkh al-fattāsh* n'avait

jamais été aussi bien connu que les autres traditions du Soudan parce qu'il répondait aux préoccupations de nombreux peuples et d'hommes. Les familles, devenues riches et puissantes, et les chefs de divers pays y étaient représentés avec des origines très humbles, étant parfois la progéniture d'esclaves. Le livre provoqua un mécontentement chez de nombreuses personnes sur ce sujet, et les intéressés achetèrent tous les exemplaires qu'ils purent se procurer et les détruire.²⁵

Un seul exemplaire du *Tārīkh al-fattāsh* avait échappé à la destruction, selon Dubois : celui-ci, le manuscrit « original », avait été secrètement caché par les ancêtres de son informatrice. Cependant, au début du XIX^e siècle, une nouvelle menace pesant sur le manuscrit était apparue à l'horizon : Aḥmad Lobbo. A l'époque du califat de Ḥamdallāhi, poursuit l'informatrice de Dubois,

une de mes grand-tantes, vivant à Tindirma, en [le manuscrit du *Tārīkh al-fattāsh*] avait hérité, et le gardait jalousement. Pour éviter les désagréments, et en même temps préserver le livre de la destruction, elle le fit placer dans une boîte en bois et enterrer sous une colline près de sa maison. Ma tante était veuve, et parmi les autres charmes qu'elle possédait, elle avait le don de la conversation. Sa maison était le centre de fréquents rassemblements, et lorsqu'on lui demandait « C'est quoi ce monticule dans votre jardin ? », elle répondait toujours « C'est Ahmadou [sic] Koti, mon vénérable ancêtre, qui y est enterré ». Ses amis ne manquaient jamais de faire une courte prière au-dessus du monticule, car Koti avait laissé derrière lui une grande réputation de piété et de sagesse.²⁶

La rusée grand-tante protégea avec zèle les manuscrits enfouis jusqu'à ce qu'un jour,

²² Dubois, *Timbuctoo the Mysterious*, 302.

²³ De Moraes Farias, *Arabic Medieval Inscriptions*, |xxi § 109.

²⁴ Dubois, *Timbuctoo the Mysterious*, 303.

²⁵ Dubois, *Timbuctoo the Mysterious*, 303.

²⁶ Dubois, *Timbuctoo the Mysterious*, 303.

un Foulbe réussit à devenir si intime avec ma tante qu'elle lui confia son secret. Celui-ci quitta immédiatement Tindirma et se rendit chez le roi, Cheikou Ahmadou [Aḥmad Lobbo], pour lui révéler l'existence d'une copie complète du *Fettassi*. Peu de temps PDF Compresseur Free & Open Source soldats pour déterrer le monticule et découvrir son précieux trésor, mais alors qu'ils regagnaient Hamdallai, le porteur du volume inestimable fit chavirer sa pirogue et le livre fut à jamais perdu pour le monde entier.²⁷

À Tombouctou, Dubois recueillit également des documents écrits – ou des « fragments », selon sa description – qui lui permirent d'approfondir sa reconstitution de l'histoire de la chronique. Ces documents, finalement remis à la Bibliothèque nationale de France, prouvèrent « amplement », selon Dubois, la « valeur inestimable » de la chronique.²⁸ Puisqu'il les qualifie de « fragments », on est tenté de croire qu'il avait trouvé des morceaux de manuscrits plus longs préservant le texte du *Tārḥ al-fattāsh*. Cependant, sa description révèle qu'il s'agissait en fait de copies d'un autre document :

Un ouvrage en arabe... un petit pamphlet de propagande, écrit et diffusé par un marabout influent à l'initiative de Cheikou Ahmadou. L'auteur s'adresse pompeusement à toute l'Afrique : « [...] Le douzième des khalifes régénérateurs, celui après lequel vient le Mahdi, est né. Il est le cheikh, l'émir des Fidèles, Ahmadou b. Mohammed [Aḥmad Lobbo], qui est ressuscité pour rétablir la foi du Seigneur et combattre pour Dieu au Soudan ».²⁹

Selon Dubois, l'auteur anonyme du pamphlet justifia ses affirmations en intégrant un épisode falsifié à une histoire apparemment authentique : le pèlerinage à la Mecque de la fin du XV^e siècle effectué par le célèbre souverain de la dynastie des *askiyā* de l'empire Songhaï, Askiyā Muḥammad.³⁰ Selon Dubois, le récit original utilisé dans le pamphlet aurait été tiré du *Tārīkh al-fattāsh*. La première partie du récit de la visite du roi dans les lieux saints de l'Islam, explique Dubois, « est assez précise et se

²⁷ Dubois, *Timbuctoo the Mysterious*, 303-4.

²⁸ Dubois, *Timbuctoo the Mysterious*, 303. Ce document est très courant dans les collections d'Afrique de l'Ouest. Hunwick l'appelle le *Risāla fī zubūr al-khalīfa al-thānī 'ashar*, ou *Épître à l'arrivée du douzième Calife* et son auteur, l'érudit « influent » mais anonyme mentionné par Dubois, est Nūḥ b. al-Tāhīr b. Mūsā, pas différent de celui qui composa le *Tārīkh al-fattāsh* (voir ALA IV, 213, point 1). Dubois fit don à la BnF de deux exemplaires de la lettre, accessibles sous le numéro de catalogue BnF, manuscrit arabe, 5259, ff. 74b-78b et BnF, manuscrit arabe, 5259, ff. 79a-84b. En ce qui concerne cette épître, voir le chapitre 6.

²⁹ Dubois, *Timbuctoo the Mysterious*, 135.

³⁰ Askiyā est le titre royal de la deuxième dynastie de l'Empire Songhaï. Malgré l'étymologie populaire fournie dans le *Tārīkh al-Sūdān* qui situe l'émergence du titre à la seconde moitié du XV^e siècle (Houdas [éd. et trad.], *Tārīkh al-Sūdān*, texte arabe 72/texte français 118 ; Hunwick, *Timbuktu and the Songhay Empire*, 103), des preuves épigraphiques montrent que ce titre était déjà utilisé au XIII^e siècle, d'abord donné à « un chef et maître de cheval », puis transformé en « un chef militaire proche du souverain » (de Moraes Farias, *Arabic Medieval Inscriptions*, xcix, § 199).

rapproche assez de l'histoire, mais après cela, nous entrons dans la fable, les faits mythiques de la supercherie intéressée ».³¹

La « supercherie » à laquelle le journaliste français fait référence était une prophétie insérée dans le journal « sous prétexte d'être une citation » du *Tārīkh al-fattāsh*. Elle « prédisait » l'ascension d'Ahmad Lobbo et était attribuée au génie universel égyptien du XV^e siècle, Jalāl al-Dīn al-Suyūfī (mort en 1505).³² Dubois détecta une falsification immédiatement : « Il n'est guère nécessaire d'expliquer que cette prophétie ne se trouve pas dans le *Fettassi*, mais qu'elle a été inventée pour servir la cause de Cheikou Ahmadou et celle des Foulbés ».³³ Techniquement, Dubois avait raison d'identifier cette insertion comme un anachronisme conscient et politiquement motivé. Cependant, en écartant sommairement cette manipulation du texte historique au XIX^e siècle, Dubois instaura une approche problématique de l'étude du *Tārīkh al-fattāsh* qui effaça le XIX^e siècle de l'histoire de la chronique et dont tous les érudits ultérieurs de la chronique ont hérité, notamment Houdas et Delafosse, qui produisirent la très répandue édition de 1913 et sa traduction française intitulée *La chronique du chercheur*.

La chronique du chercheur

Quelques années après que Dubois rapporta pour la première fois la nouvelle du *Tārīkh al-fattāsh* en France, l'explorateur Albert L. M. J. Bonnel de Mézières (mort en 1942) commença la collecte du corpus de manuscrits qui permit finalement à Houdas et Delafosse de publier *La chronique du chercheur*.³⁴ Entre 1911 et 1913, Bonnel de Mézières fut chargé par le gouverneur de la Fédération d'Afrique de l'Ouest française, François Joseph Clozel (mort en 1918), d'entreprendre une série de missions dans la région de Tombouctou et Walāta (République islamique de Mauritanie). Au cours de ces missions, Bonnel de Mézières recueillit soixante-seize manuscrits arabes, dont la plupart est malheureusement introuvable aujourd'hui.³⁵

L'un de ces manuscrits, trouvé en 1911 à Tombouctou, attira l'attention de l'explorateur. Il s'agit d'un manuscrit incomplet, sans début, « considéré à Tombouctou comme la seule copie survivante d'un ouvrage très important sur l'histoire du Soudan ».³⁶ Ne voulant pas se séparer de ce précieux

³¹ Dubois, *Timbuctoo the Mysterious*, 136.

³² Dubois, *Timbuctoo the Mysterious*, 135.

³³ Dubois, *Timbuctoo the Mysterious*, 137.

³⁴ Pour une courte biographie de Bonnel de Mézières, voir Numa Broc, *Dictionnaire illustré des explorateurs et grands voyageurs français du XIX^e siècle* (Paris : Editions du CTHS, 1988), 35-36.

³⁵ Albert Bonnel de Mézières, « Notes sur ses récentes découvertes, d'après un télégramme adressé par lui, le 23 mars 1914, à M. le gouverneur Clozel ». *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 58/3 (1914) : 253-257. Ces manuscrits sont brièvement décrits dans Maurice Delafosse, « Notes sur les manuscrits acquis en 1911 et 1912 par M. Bonnel de Mézières dans la région de Tombouctou-Oualata (Haut Sénégal et Niger) », *Annales et Mémoires de l'Afrique-Occidentale Française* (1916) : 120-129.

³⁶ *La chronique du chercheur*, viii.

manuscrit, le propriétaire en fit faire une copie pour Bonnel de Mézières.³⁷ Finalement, ce manuscrit fut identifié, par erreur, comme une copie du *Tārīkh al-fattāsh* décrit par Dubois en 1895-6. En fait, une note écrite sur la fausse page de garde du manuscrit prouve que le manuscrit ne fut jamais vraiment reconnu par son propriétaire :

Livre de collection des biographies des rois de Songhaï et des fragments des rapports sur les rois du Sūdān et les rois qui ont précédé ceux de Songhaï, comme l'empereur Kayama'a ou l'empereur du Mali KNK Mūsà, je n'ai pas trouvé le nom de l'auteur à cause de la perte d'une ou deux pages au début.³⁸

Bien qu'incomplet, le manuscrit rédigé pour Bonnel de Mézières fut jugé très important et Clozel ordonna de l'envoyer à l'École des langues orientales où il fut examiné par un professeur d'arabe et éminent orientaliste français de l'époque, Houdas.³⁹ Parmi les divers intérêts de Houdas figuraient les écrits arabes des érudits d'Afrique de l'Ouest.⁴⁰ En 1912, lorsque Houdas reçut le manuscrit, il avait déjà publié l'édition et la traduction française du *Tadhkirat al-nisyān* (Le Rappel de l'oubli) (1890) et du *Tārīkh al-Sudān* (La chronique du Soudan) (1898 – 1900).⁴¹

Houdas reconnut immédiatement la pertinence de la nouvelle chronique, qui « constituait un document de première importance pour l'histoire du Soudan français et complétait de façon très heureuse les renseignements fournis par le *Tarīkh al-Soudān* ». ⁴² Cependant, comme le manuscrit était incomplet, il insista pour que Bonnel de Mézières tente de retrouver une copie complète. Ce dernier envoya une lettre au notable de Tombouctou qui possédait le manuscrit original. Il ne put satisfaire cette demande, mais il joignit son propre exemplaire de la copie, c'est-à-dire celui qui avait été utilisé quelques semaines plus tôt afin de copier le document pour l'explorateur français, ainsi que la lettre dans laquelle il informa Bonnel

³⁷ *La chronique du chercheur*, viii.

³⁸ Voir BnF, 6651, Fausse feuille de garde. « KNK » se lit normalement dans l'historiographie africaniste comme « Kankan » (voir, par exemple, Hunwick, *Timbuktu and the Songhay Empire*, 9). J'ai préféré ne pas vocaliser ce nom, car aucun accord n'a été trouvé par les spécialistes sur sa prononciation.

³⁹ Pour une brève biographie de Houdas, voir Louise Delafosse, *Maurice Delafosse : le Berrichon conquis par l'Afrique* (Paris et Abbeville : Société française d'histoire d'outremer, 1977), 289-293 ; et Jean – Louis Triaud, « Haut Sénégal-Niger, un modèle 'positiviste' ? De la coutume à l'histoire : Maurice Delafosse et l'invention de l'histoire africaine, » dans *Maurice Delafosse. Entre orientalisme et ethnographie : l'itinéraire d'un africaniste, 1870-1926*, édité par Jean-Loup Amselle et Emmanuelle Sibeud (Paris : Maisonneuve et Larose, 1998), 210-232, 213-215.

⁴⁰ En dehors de ses traductions des chroniques de Tombouctou, Houdas est très bien connu pour ses traductions des œuvres sur le monde occidental musulman, l'histoire du Maroc, les calligraphies de l'Islam et la grammaire arabe.

⁴¹ Houdas (éd. et trad.), *Tarikh es-Soudan* et Houdas (éd. et trad.), *Tedzkiret en-nisiān*.

⁴² *La chronique du chercheur*, ix.

de Mézières de sa recherche infructueuse.⁴³ Houdas étiqueta ce dernier manuscrit sous MS A, car c'était le plus ancien des deux, tandis que la copie faite pour Bonnel de Mézières, fut étiquetée sous MS B.⁴⁴

PDF Compressor Free Version
Pendant l'été 1912, lors d'un séjour avec sa famille à Sancergues dans le centre de la France, Houdas était alors en train de réviser le texte arabe de ces manuscrits lorsqu'il fut rejoint par son gendre, Delafosse, qui avait étudié l'arabe sous la direction de Houdas à l'École des langues orientales et avait finalement épousé Alice Houdas en 1907.⁴⁵ Aujourd'hui célèbre, ayant occupé des postes prestigieux comme celui de professeur de langues soudanaises à l'École des langues orientales, à l'École coloniale, à l'École des sciences politiques et à l'École d'ethnographie, Delafosse était un intellectuel très polyvalent, comme le prouve son *Haut-Sénégal-Niger* de 1912.⁴⁶

Quand Houdas commença à travailler, il ne connaissait ni le titre ni l'auteur de la chronique sur laquelle il travaillait. Cependant, fin 1912, Bonnel de Mézières découvrit une seule feuille contenant une courte légende sur les origines des Songhaïs que l'un de ses informateurs locaux, malheureusement non identifié, lui révéla être du *Tārīkh al-fattāsh*. La légende était identique à une feuille isolée qui était en lien avec le MS A. En supposant que cette feuille isolée faisait partie du début de la chronique, et en apprenant que la feuille de Bonnel de Mézières provenait vraisemblablement du *Tārīkh al-fattāsh*, Houdas et Delafosse commencèrent à supposer que leur texte était la chronique de Tombouctou longtemps recherchée par Dubois. Ils écrivirent : « Notre supposition ne devait pas tarder à se trouver confirmée ».⁴⁸

À la fin de l'année 1912, Jules Brévié (mort en 1964), administrateur colonial et spécialiste de l'histoire de l'Afrique occidentale et de la langue arabe, parcourut une partie de la traduction de Houdas et Delafosse.⁴⁹ Brévié identifia plusieurs passages qui ressemblaient à ceux d'un manuscrit qu'il avait acheté à Kayes, qui était une copie du *Tārīkh al-fattāsh*. Ce manuscrit avait été copié le 29 mai 1912 à partir « d'après un original très ancien et en fort mauvais état ».⁵⁰

⁴³ *La chronique du chercheur*, x. Le manuscrit original comprenait trois feuilles isolées avec différents textes, dont Houdas pense que deux d'entre eux pourraient être de la partie manquante du manuscrit ; le troisième était un fragment du *Tārīkh al-Sūdān* (*La chronique du chercheur*, x).

⁴⁴ *La chronique du chercheur*, ix-x.

⁴⁵ Voir la biographie détaillée de Delafosse, écrite par sa sœur (Delafosse, *Maurice Delafosse*).

⁴⁶ Maurice Delafosse, *Haut-Sénégal-Niger*, 3 volumes (Paris : Larose, 1912). Comme le souligne Jean-Louis Triaud qui a étudié la correspondance entre Delafosse et Charles Monteil (mort en 1949), Delafosse rejoignit Houdas lorsque ce dernier avait déjà partiellement éd. et trad. le texte et contribué substantiellement à l'appareil crucial de leur traduction (Triaud, « De la coutume à l'histoire », 225).

⁴⁸ *La chronique du chercheur*, x.

⁴⁹ Robert Cornevin, « Jules Brévié », dans *Hommes et destins*, vol. 5 : *Expansion coloniale* (Paris : Académie des sciences d'outre-mer, 1975), 86.

⁵⁰ *La chronique du chercheur*, xi. Cette copie montre la date incorrecte, 1335/1917 (*La chronique du chercheur*, texte arabe 184). Il faudrait lire 1330/1912 car le copiste a mélangé l'utilisation des chiffres

Brévié envoya ce manuscrit à Houdas et à Delafosse et ces derniers l'intitulèrent MSC.⁵¹ Après l'avoir analysé, les deux chercheurs supposèrent qu'il contenait le texte complet du premier manuscrit fourni par Bonnel de Mézières MS B. [MS Version] le même ouvrage que celui découvert par M. Bonnel de Mézières, mais complet et portant son véritable titre... et le nom de son auteur Mahmūd Kāti ». ⁵² En compilant ces trois manuscrits, ils produisirent ce qu'ils pensaient être une édition fiable de l'ensemble de l'ouvrage : « Nous nous sommes trouvés en possession de tous les éléments nécessaires à la reconstruction, sans doute intégrale ou à peu près, d'un ouvrage de première ordre pour l'histoire du Soudan ». ⁵³

Selon Houdas et Delafosse, la chronique "reconstituée" avait été initiée en 1519 par Maḥmūd Ka'ti. ⁵⁴ Son titre complet était *Tārīkh al-fattāsh fī akhbār al-buldān wa-l-ju'yūsh wa-akābir al-nās*, qu'ils traduisirent par *La chronique du chercheur pour servir à l'histoire des villes, des armées et des principaux personnages du Tekrour*. ⁵⁵ Cette chronique, disent-ils, fut ensuite mise à jour sur la base de notes laissées par des membres de la famille Ka'ti, par l'un des petits-fils de Maḥmūd Ka'ti, connu sous le nom de « fils d'al-Mukhtār » – Ibn al-Mukhtār, vers 1664-5. ⁵⁶ En récapitulant leur argumentation, Houdas et Delafosse précisent : « c'est à cette collaboration du grand-père, des oncles et du petit-fils qui est dû le *Tarīkh el-fettāch*, et le véritable compilateur de l'œuvre est le petit-fils de Mahmūd Kāti [c'est-à-dire Ibn al-Mukhtār], tandis que celui-ci fut l'inspirateur ». ⁵⁷

Après que Ibn al-Mukhtār eut achevé la chronique, selon la théorie de Houdas et Delafosse, son premier chapitre fut « légèrement » modifié au début du XIX^e siècle par l'ajout de la prophétie visant à conférer une légitimité religieuse et politique à Aḥmād Lobbo – confirmant ainsi l'argument que Dubois avait déjà avancé sur la base de sources orales dans son *Tombouctou la mystérieuse*. ⁵⁸ Cependant, Houdas et Delafosse, comme Dubois par le passé, rejetèrent l'importance de la prophétie comme « un hors-d'œuvre dans l'œuvre dont nous traitons, plus bizarre qu'intéressant en réalité ». ⁵⁹ Néanmoins, l'intervention du XIX^e siècle leur a permis d'expliquer les divergences entre les MSS A, B et C. Le MS A est incomplet et ne comporte pas de début. La copie MS B, étant une copie de MS A, ne préserve également l'œuvre que partiellement. Ainsi, selon les éditeurs, les deux copies contenaient une version de la chronique non conforme à la *vulgata* [vieille version] du XIX^e siècle parce qu'elle n'incluait pas la

arabes et indiens, confondant ۰ avec 0 – ou alors Houdas et Delafosse ont lu (١٣٣۰ à la place de ١٣٣۰ par erreur).

⁵² *La chronique du chercheur*, xi (mon emphase)

⁵³ *La chronique du chercheur*, xiii.

⁵⁴ *La chronique du chercheur*, xvii.

⁵⁵ *La chronique du chercheur*, xvi.

⁵⁶ *La chronique du chercheur*, xix.

⁵⁷ *La chronique du chercheur*, xix.

⁵⁸ *La chronique du chercheur*, xii.

⁵⁹ *La chronique du chercheur*, xii.

prophétie ; les deux, disaient-ils, avaient été privées de leur début en raison de la censure des agents d’Aḥmad Lobbo. En revanche, ils ajoutèrent que le MS C était complet et représentait donc l’ensemble du texte, y compris la prophétie. Ils conclurent que le MS C comprenne également d’autres passages qui n’apparaissent pas dans les deux autres copies de la chronique, les trois manuscrits conservaient différentes recensions du même texte.

Un autre manuscrit, final, parvint en la possession de Houdas et Delafosse. En septembre 1913, alors que *La chronique du chercheur* était déjà sous presse, Bonnel de Miézières acheta un autre manuscrit à Tombouctou.⁶⁰ Il s’agissait d’une chronique incomplète écrite au nom d’un *askiyà de Tombouctou* nommé Askiyà Dawūd b. Hārūn (ayant régné de 1657 à 1669), qui avait régné sous l’Arma.⁶¹ Selon Houdas et Delafosse, cet ouvrage – qui reproduisait mot pour mot plusieurs passages du texte qu’ils avaient édité – était une ébauche de la chronique originale compilée par Ibn al-Mukhtār qui fut finalement mise à jour pour produire la version finale du *Tārīkh al-fattāsh*.⁶² Sentant l’importance de cette chronique, ils publièrent sa traduction française en deuxième annexe de *La chronique du chercheur*.

Au terme de leur introduction, Houdas et Delafosse reconnurent que le *Tārīkh al-fattāsh* avait fait l’objet de plusieurs manipulations textuelles. Néanmoins, affichant une confiance presque aveugle dans l’authenticité de *La chronique du chercheur* dans son ensemble, ils n’avaient guère de doutes sur l’authenticité de la chronique qu’ils avaient éditée et traduite.

Les Études du *Tārīkh al-fattāsh*

L’histoire textuelle complexe de *La chronique du chercheur* ne manqua pas d’attirer l’attention des chercheurs. En 1914, un an seulement après sa publication, P. Joseph Brun, un missionnaire chrétien à Alger, publia une revue de livres minutieuse qui déclencha une tradition continue d’études critiques.⁶³ Par la suite, pendant plus de cinquante ans – alors que les chercheurs et les administrateurs coloniaux continuaient d’utiliser cet ouvrage de façon intensive – il n’y eut plus de contributions à sa critique, à l’exception de quelques remarques de Charles Monteil dans son ouvrage sur l’Empire médiéval du Mali.⁶⁴ C’est à la fin des années 1960 et au début des années 1970 que l’on assiste à la résurgence des recherches sur *La chronique du chercheur*.

⁶⁰ *La chronique du chercheur*, 326.

⁶¹ Le second appendice fut en la possession de Delafosse jusqu’en 1916, au moins, lorsqu’il rédigea une note sur les manuscrits achetés par Bonnel de Mézières (Delafosse, « Notes sur les manuscrits », 129). Malheureusement, je n’ai pas pu localiser ce manuscrit et je réfère seulement aux traductions françaises de Houdas et Delafosse.

⁶² *La chronique du chercheur*, 326.

⁶³ Brun, « Notes sur le ‘Tarikh-El-Fettach’ ».

⁶⁴ Charles Monteil, *Les empires du Mali* (Paris : Larose, 1930).

Hunwick lança une série d'articles dont le dernier épisode fut publié au début des années 2000.⁶⁵ Entre 1970 et 1971, Levtzion publia trois articles qui révolutionnèrent la compréhension de la chronique.⁶⁶ En 1972, Ly publia une PDF détaillée de toutes les questions problématiques caractérisant la chronique telle que représentée par cette édition.⁶⁷ Plus tard, Michel Abitbol contribua brièvement à ce sujet dans son étude de Tombouctou sous la domination des Arma.⁶⁸ Au début des années 2010, à l'approche du centenaire de la publication de *La chronique du chercheur*, un regain d'intérêt pour la chronique fut catalysé par Christopher Wise et Hala Abu Taleb et leur publication en 2011 d'une traduction anglaise, largement inspirée de la traduction française.⁶⁹ L'année suivante, une nouvelle édition du texte arabe de Houdas et Delafosse fut proposée par Hamā' Allāh Wuld Sālim avec de nouvelles annotations.⁷⁰ Enfin, en 2014, deux nouvelles éditions en arabe, également basées sur *La chronique du chercheur*, furent publiées par des universitaires d'Afrique de l'Ouest : l'une par une équipe rattachée à l'IHERI-ABT et la seconde par Ādam Bambā.⁷¹

Ce qui suit est une revue systématique de cette littérature scientifique, organisée selon les principales questions soulevées par les travaux de Houdas et Delafosse : auteur, histoire et interprétation du texte, titre et deuxième annexe.

Paternité

La question de la paternité de la chronique est inextricablement liée à l'in vraisemblable durée de vie de Maḥmūd Ka'ti, comme le rapporte *La chronique du chercheur*, ce qui éveilla les soupçons de plusieurs chercheurs : si Maḥmūd Ka'ti était vraiment né en 1468, il aurait eu 125 ans à sa mort en 1593⁷². Ces prétendues dates proviennent de sources différentes, et souvent contradictoires. Sa date de naissance est tirée du texte de *La chronique du chercheur*, dans laquelle Maḥmūd Ka'ti déclare qu'il avait vingt-cinq ans en 898/1492-3, l'année où Askiyā Muḥammad vainquit son prédécesseur, et le

⁶⁵ Hunwick, « Studies in the *Ta'riḫ al-Fattāsh*, I » ; Hunwick, « Studies in the *Ta'riḫ al-Fattāsh*, II », Hunwick, « Studies in the *Ta'riḫ al-Fattāsh*, III ».

⁶⁶ Levtzion, « Was Maḥmūd Ka'ti the author » ; Levtzion, « Maḥmūd Ka'ti fut-il l'auteur de *Ta'riḫ al-fattāsh* ? » ; Levtzion, « A seventeenth-century chronicle ».

⁶⁷ Ly, « Quelques remarques », 471. Ly n'avait pas accès à l'article de Levtzion lorsqu'elle publia sa contribution, comme confirmé par une communication personnelle de Levtzion à Dramani-Issifou, qui date du 17 juillet 1973 ; « Mme Ly m'a dit dans une lettre qu'elle a lu mon article seulement après que son article était déjà avec l'éditeur » (Zakari Dramani-Issifou, *L'Afrique noire dans les relations internationales au XVIe siècle : analyse de la crise entre le Maroc et le Sonrhai* [Paris Karthala/Centre de Recherches Africaines, 1982], 31, n. 27).

⁶⁸ Abitbol, *Tombouctou et les Arma*.

⁶⁹ Wise et Abou Taleb (éd. et trad.), *Ta'riḫ al-fattāsh*.

⁷⁰ Wuld Sālim (éd.), *Tāriḫ al-fattāsh*.

⁷¹ Bambā (éd.), *Tāriḫ al-fattāsh* ; Maiga et al. (éd.), *Tāriḫ al-fattāsh*.

⁷² *La chronique du chercheur*, xvii.

demier souverain de la dynastie Sonni, Sonni Bāru.⁷³ Quant à sa mort, elle est consignée dans une nécrologie incluse dans le *Tārīkh al-Sūdān* comme 1 Muḥarram 1002/26 septembre 1593.⁷⁴ Cependant, des traditions locales châtiaises furent rapportées par Dubois. Tout d'abord, la date de naissance de Maḥmūd Ka'ti a été donnée comme étant 1460.⁷⁵ Selon la même source, Maḥmūd Ka'ti aurait surpassé Askīyā Muḥammad de quatorze ans.⁷⁶ Cela signifie qu'il décéda finalement en 958/1551, puisqu'Askīyā Muḥammad mourut en 944/1538, comme le rapporte le *Tārīkh al-Sūdān*.⁷⁷

La première théorie avancée par les chercheurs pour résoudre le problème de l'âge de Maḥmūd Ka'ti fut avancée par Brun, qui plaida pour l'existence de deux hommes portant le même nom et étant impliqués dans la production de la chronique.⁷⁸ Selon son hypothèse, Maḥmūd Ka'ti I serait né en 1468, comme l'indique *La chronique du chercheur*, et mort en 1553-4, suivant la tradition rapportée par Dubois, mentionnée ci-dessus.⁷⁹ Maḥmūd Ka'ti I était l'auteur de la chronique originale, mais son œuvre fut ensuite reprise par ses descendants. Un parent homonyme de Maḥmūd Ka'ti I, que Brun appela Maḥmūd Ka'ti II, était parmi ceux qui retravaillèrent la chronique originale. Il naquit pendant le règne d'Askīyā Muḥammad, c'est-à-dire entre 1493 et 1529, et mourut en 1593.⁸⁰ La date de naissance de Maḥmūd Ka'ti II provient de la critique d'une phrase de la traduction de Houdas et Delafosse faite par Brun. Le texte arabe contient « wulida fī ayyām Askīā Muḥammad, Muḥammad b. Muḥammad b. Sa'īd... wa-l-faqīh al-qādī Maḥammad b. ah-hājj al-Mutawakkil Ka'ti. »⁸¹ La phrase est traduite par Houdas et Delafosse par « du vivant de l'askia Mohammed naquirent : Mohammed ben Mohammed ben Saïd... [et] le jurisconsulte et cādi Mahmoūd ben El-Hājj El-Motaouakkel Kāti »⁸². Brun, ainsi que Hunwick et Levtzion plus tard, note ici une traduction erronée, puisque l'expression *fī ayyām*, lorsqu'elle est associée au nom d'un souverain, signifie « sous le

⁷³ *La chronique du chercheur*, texte français 113/texte arabe 58. Différentes formes du titre Sonni apparaissent dans les sources. Selon une étude comparative de telles formes faite par Hunwick, il semble que la bonne prononciation soit « sōnyī » (Hunwick, *Timbuktu and the Songhay Empire*, appendix 2, 333-334). Malgré cela et en dépit du fait que la forme *shi* soit celle qui apparait dans le *Tārīkh al-fattāsh*, j'ai décidé d'utiliser la forme *sonni* partout, puisqu'elle est la plus utilisée dans le savoir actuel.

⁷⁴ Houdas (éd. et trad.), *Tarikh es-Soudan*, texte arabe 211/texte français 322 ; Hunwick, *Timbuktu and the Songhay Empire*, 260.

⁷⁵ Dubois, *Timbuctoo the Mysterious*, 302

⁷⁶ Dubois, *Timbuctoo the Mysterious*, 302

⁷⁷ Houdas (éd. et trad.), *Tārīkh es-Sudan*, texte arabe 94/texte français 156; Hunwick, *Timbuktu and the Songhay Empire*, 135-136.

⁷⁸ Wise et Abu Taleb (éd. et trad.), *Ta'rīkh al-fattāsh*, négligent complètement cette question.

⁷⁹ Cependant, ici, Brun calcule mal la date de décès de Maḥmūd Ka'ti : Quatorze années du calendrier islamique après 1538, la mort d'Askīyā Muḥammad serait 1551 et non 1553/4.

⁸⁰ Brun, « Notes sur le Tarikh-El-Fettach' », 596.

⁸¹ *La chronique du chercheur*, texte arabe 82.

⁸² *La chronique du chercheur*, texte français 153.

⁸³ Brun, « Notes sur le 'Tarikh-El-Fettach' » ; Hunwick, « Studies in the *Ta'rīkh al-Fattāsh*, I » ; Levtzion, « A seventeenth-century chronicle ».

règne », et non « pendant la vie »⁸³ ; Brun conclut, toujours à la suite de Houdas et Delafosse, qu'un descendant des deux Maḥmūd Ka'tis, Ibn al-Mukhtār, était le « rédacteur final » de la chronique sous la forme représentée

PDF Compressor Free Version

Hunwick accepta la théorie de Brun concernant l'existence de deux Maḥmūd Ka'tis et l'étaya en se référant à d'autres preuves qui avaient échappé à l'examen de Brun.⁸⁵ Selon le *Tārīkh al-Sūdān*, Maḥmūd Ka'ti I était un étudiant d'Aḥmad b. Muḥammad al-Sa'īd, un érudit né en 1523-4.⁸⁶ S'il y avait eu un seul Maḥmūd Ka'ti, né en 1468, il aurait étudié avec Aḥmad b. Muḥammad al-Sa'īd à l'âge mûr de plus de quatre-vingt-cinq ans, « à peine un âge où on peut venir s'asseoir aux pieds de quelqu'un, et encore moins d'un homme si jeune ». ⁸⁷ Hunwick conclut que c'était Maḥmūd Ka'ti II, le plus jeune, qui aurait pu suivre les cours d'Aḥmad b. Muḥammad al-Sa'īd. En outre, sous le règne d'Askiyā Dāwūd (r. 1549 - 1583), Maḥmūd Ka'ti se rendit à Goa pour voir l'*askiyā* et demanda des cadeaux pour sa fille qui se mariait et pour son fils qui terminait ses études.⁸⁸ Si Maḥmūd Ka'ti était né en 1468, il aurait eu entre 81 et 115 ans, « âge trop avancé pour voyager au nom de ses filles en âge de se marier (c'est-à-dire 14-15 ans) ». ⁸⁹ Dans sa contribution au sujet, Ly suit principalement le même chemin que Brun et Hunwick, les deux Maḥmūd Ka'tis ayant participé à la rédaction de la chronique et Ibn al-Mukhtār étant désigné comme un simple « compilateur ». ⁹⁰

Une théorie alternative fut avancée par Levtzion, qui soutint que le *Tārīkh al-fattāsh* est un ouvrage du dix-septième siècle écrit exclusivement par Ibn al-Mukhtār.⁹¹ Il affirma que, parmi les trois manuscrits utilisés par Houdas et Delafosse, seuls deux représentent la chronique originale : MS Z et sa copie, MS B. ⁹² En analysant soigneusement le texte arabe édité de *La chronique du chercheur*, Levtzion soutint que tous les passages absents de ces deux manuscrits, mais présents dans le MS C, étaient des interpolations forgées de toutes pièces par la suite.⁹³ En conséquence de cette théorie, il suggéra de manière convaincante que Maḥmūd Ka'ti n'avait pas eu une vie d'une durée extrême. En utilisant exclusivement les preuves du MS A, la

⁸⁴ Brun, « Notes sur le 'Tarikh-El-Fettach' ».

⁸⁵ Hunwick, « Studies in the *Ta'rikh al-Fattāsh*, I. » On ne sait pas exactement pourquoi Hunwick appelle Maḥmūd Ka'ti I « Kate » (Hunwick, « Studies in the *Ta'rikh al-Fattāsh*', I », 57). Ḥamā' allāh Wuld Sālim adopte la théorie des deux Ka'tis (Wuld Sālim [éd.], *Tārīkh al-fattāsh*).

⁸⁶ Houdas (éd. et trad.), *Tarikh es-Soudan*, texte arabe 35/texte français 57 ; Hunwick, *Timbuktu and the Songhay Empire*, 49. Sur la naissance d'Aḥmad b. Muḥammad al-Sa'īd, voir Houdas (éd. et trad.), *Tarikh es-Soudan*, texte arabe 43/texte français 71 ; Hunwick, *Timbuktu and the Songhay Empire*, 62.

⁸⁷ Hunwick, « Studies in the *Ta'rikh al-fattāsh*', I. » 58.

⁸⁸ *La chronique du chercheur*, texte arabe 118/texte français 217.

⁸⁹ Hunwick, « Studies in the *Ta'rikh al-fattāsh*, I. » 58-59.

⁹⁰ Ly, « Quelques remarques », 492.

⁹¹ Levtzion, « A seventeenth-century chronicle », 579.

⁹² Levtzion, « A seventeenth-century chronicle », 573.

⁹³ Levtzion, « A seventeenth-century chronicle », 578.

« chronique originale » selon Levtzion, et du *Tārīkh al- Sūdān*, une biographie plus plausible de Maḥmūd Ka'ti émerge : un érudit né à un certain moment pendant le règne d'Askīyā Muḥammad, très probablement dans les années 1510, à Aveyrō Dāwūd, qui mourut en 1593 à l'âge de soixante-dix ou quatre-vingts ans.⁹⁴ De plus, Maḥmūd Ka'ti, conclut Levtzion, n'était pas l'auteur de la chronique, pas même de sa première section, comme l'avancent d'autres chercheurs.⁹⁵ Le *Tārīkh al-fattāsh* est plutôt un « ouvrage d'histoire cohérent » écrit par « un seul auteur – Ibn al-Mukhtār, de la seconde moitié du XVII^e siècle – et non le produit de trois générations successives » ou plus, comme d'autres spécialistes le crurent.⁹⁶ Cette théorie fut finalement présentée à un public arabophone par l'introduction détaillée de l'édition de Bambā.⁹⁷

Plus récemment, une nouvelle théorie a été avancée dans l'introduction à la nouvelle édition arabe de l'équipe IHERI-ABT, par Harouna Almahadi Maiga.⁹⁸ Il n'y avait pas que deux Ka'tis (comme l'avaient avancé Brun, Hunwick et Ly) : trois d'entre eux étaient engagés dans la rédaction du *Tārīkh al-fattāsh*, mais ce n'est que le troisième, Maḥmūd Ka'ti b. al-Mukhtār al-QNBL (sic) – qui se lit Kombèle – qui écrivit la chronique vers 1664.⁹⁹ Maiga s'appuie sur l'histoire fascinante de la famille Ka'ti telle qu'avancée par Ismael Diadié Haïdara, le conservateur de la bibliothèque du Fondo Kati à Tombouctou, selon laquelle Maḥmūd Ka'ti était un descendant des Wisigoths musulmans qui avaient quitté l'Andalousie en 1467 et s'étaient installés en Afrique de l'Ouest, où ils laissèrent des notes sur l'histoire de leur famille dans les marges des manuscrits de leur collection familiale.¹⁰⁰

⁹⁴ Levtzion, « A seventeenth-century chronicle », 573.

⁹⁵ Levtzion, « A seventeenth-century chronicle », 577.

⁹⁶ Levtzion, « A seventeenth-century chronicle », 579.

⁹⁷ Bambā (éd.), *Tārīkh al-fattāsh*.

⁹⁸ Maiga et autres (éd.), *Tārīkh al-fattāsh*.

⁹⁹ Maiga et autres (éd.), *Tārīkh al-fattāsh*, 33.

¹⁰⁰ La popularité de cette histoire remonte à un article de Hunwick de 2001 (Hunwick, « Studies in the *Tārīkh al-fattāsh* », III »). Il y décrit la découverte récente d'un manuscrit apparemment étonnant dans une collection de Tombouctou qui allait bientôt être connue dans le monde entier : le Fondo Kati, la collection des descendants présumés de Maḥmūd Ka'ti. Il s'agissait d'une copie de la très populaire biographie du prophète Muḥammad, *Kitāb al-shifā' bi-ta'rīf ḥuqūq al-Muṣṭafā* (Guérir par la reconnaissance de la réalité de l'élu), par l'érudit andalou du XII^e siècle connu sous le nom de Qādī 'Iyād. Ce qui rend ce manuscrit unique est la présence d'une note marginale datée de Juillet-Août 1468 rendant compte de l'achat du manuscrit par un certain 'Alī b. Ziyād al-Qūtī, c'est-à-dire le gothique, alors qu'il se rendait de son Andalousie natale en Afrique de l'Ouest. La descendance de ce « Alī b. Ziyād al-Qūtī » était Maḥmūd Ka'ti, qui serait donc d'origine andalouse. Ce n'est pas seulement l'un des nombreux objets trouvés dans le Fondo Kati. Ce sont ces notes écrites dans les marges des manuscrits qui font la particularité de cette collection dans le paysage bibliothécaire très fréquenté de Tombouctou. Sur la base de ces notes, le conservateur actuel du Fondo Kati, I. D. Haïdara, présente un récit qui vise à ajouter de nouvelles informations sur la personnalité de la collection Maḥmūd Ka'ti qui ont été récemment rassemblées dans un livre co-écrit avec Manuel Pimentel (Ismaël Diadié Haïdara et Manuel Pimentel, *Tombuctù : Andalusies en la ciudad perdida del Sáhara* [Córdoba : Almuzara, 2015]). Les ancêtres de Maḥmūd Ka'ti, selon la reconstruction d'I. D. Haïdara, étaient des descendants musulmans du dernier roi wisigoth d'Espagne avant la conquête arabe, Witiza (r. 700-710). L'un des descendants de Witiza, 'Alī b. Ziyād, quitta sa ville natale, Tolède en Andalousie, après le « Fuego de

Malheureusement, cette histoire complexe et fascinante ne peut survivre à un examen poussé¹⁰¹. En 2005, Susana Molins Lliteras a conclu la première étude approfondie de cette collection dans sa thèse de doctorat.¹⁰² Sur la base de ces interprétions Prosopon avec I. D. Haïdara, ainsi que l'étude des publications de ce dernier en espagnol et des marginaux trouvés sur un ensemble d'images de la bibliothèque du Fondo Kati, Molins Lliteras a constaté que ces notes sont problématiques à plusieurs points de vue, du codicologique (papier, encres et décorations), au paléographique et chronologique, et a ainsi conclu que « les marginaux de la collection Kati, dont on dit qu'ils datent des XV^e et XVI^e siècles, n'auraient apparemment pas pu être écrits à ces supposées dates. »¹⁰³ Les notes marginales semblent dater du XIX^e siècle au plus tôt, mais plus probablement de la fin du XX^e siècle. Par conséquent, une fois que l'histoire fascinante d'I. D. Haïdara est réfutée, la théorie avancée par Maïga n'est plus soutenable.¹⁰⁴

Histoire textuelle et interpolations

Presque tous les chercheurs ayant travaillé sur *La chronique du chercheur* sont d'accord pour dire que l'ouvrage et les manuscrits sur lesquels il était basé ont une histoire textuelle complexe comprenant plusieurs niveaux de paternité et d'interpolation. Brun a émis les premiers doutes quant à la

la magdalena », la révolte de 1467 des musulmans et des juifs locaux, pour échapper à la vengeance des chrétiens. Alī b. Ziyād al-Qūfī arriva finalement en Afrique subsaharienne où il s'installa dans l'ouest de la Boucle du Niger vers 1471. Là-bas, il épousa une femme du peuple local, Khādīja de la Soninke Sylla, qui était la nièce du roi Songhaï Sonni 'Alī et la sœur aînée d'Askīyā Muḥammad. Peu à peu, les *Wisigoths* andalous devinrent, selon I. D. Haïdara, assimilés aux Soninkés, d'où la *nisba* Wa'kurī, c'est-à-dire Wa'kore - ou Soninké en arabe -, émergea. Mais ils conservèrent leur ascendance gothique andalouse inscrite dans leur autre *nisba*, Ka'ti, qui serait une version de al-Qūfī. Maḥmūd Ka'ti était le premier fils de 'Alī b. Ziyād al-Qūfī.

¹⁰¹ La première étude de la famille Kati, par Albrecht Hofheinz, n'était pas basée sur l'étude des manuscrits eux-mêmes, mais sur l'histoire de I. D. Haïdara ainsi que « plusieurs notes que John Hunwick a photographiées lors de sa visite à Tombouctou en 1999 » (Albrecht Hofheinz, « Goths in the Lands of the Blacks : A Preliminary survey of the Ka'ti Library in Timbuktu », dans *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, édité par Scott S. Reese [Leiden et Boston : Brill, 2004], 154-183, 171, n. 37).

¹⁰² Susana Molins-Lliteras, « Africa Starts in the Pyrenees : The Fondo Kati, between al-Andalus and Timbuktu » (Thèse de Doctorat, University of Cap, 2015).

¹⁰³ Molins-Lliteras, « Africa Starts in the Pyrenees », 224-225.

¹⁰⁴ Une théorie bizarre sur la paternité du *Tārīkh al-fattāsh* est fournie tangentiellement dans Elias Saad, *Social History of Timbuktu : The Role of Muslim Scholars and Notables, 1400-1900* (Cambridge et New York : Cambridge University Press, 1983). Saad avance l'idée que l'auteur original était le célèbre érudit de Tombouctou Maḥmūd b. 'Umar Aqīt al-Ṣanhājī al-Masūfī (d. 1548) ou quelqu'un de sa famille (Saad, *Social History of Timbuktu*, 46 ; sur Maḥmūd b. 'Umar Aqīt, voir *ALA* IV, 13-14). Selon Saad, la famille de Maḥmūd Ka'ti s'appropriâ la chronique lorsque l'un des fils de ce dernier, Isma'il, intégra la chronique de Maḥmūd b. 'Umar Aqīt dans son propre travail historiographique, qu'il appela *Tārīkh al-fattāsh* et qui fut ensuite finalisée par un fils de la sœur d'Isma'il, connu sous le nom d'Ibn al-Mukhtār Qunbul – la lecture par Saad du nom arabe non vocalisé QNBL (Saad, *Social History of Timbuktu*, 50). Malheureusement, Saad ajoute dans une note de bas de page qu'« une discussion complète de cette question dépasse la portée » de son travail, laissant son intéressante théorie sans fondement (Saad, *Social History of Timbuktu*, 262, n. 135).

correspondance entre la chronique éditée et la chronique originale.¹⁰⁵ Pour lui, la chronique originale écrite par Maḥmūd Ka'ti I ne correspond qu'aux cinq ou six premiers chapitres du texte édité.¹⁰⁶ Cependant, ces chapitres n'ont pas été supprimés de la version originale, mais seulement dans celle qu'Ibn al-Mukhtār leur a donnée lorsqu'il acheva le texte au XVII^e siècle.¹⁰⁷ Pour composer sa propre version de la chronique, Ibn al-Mukhtār utilisa l'œuvre originale de Maḥmūd Ka'ti I ainsi que d'autres sources, notamment des récits de première main des événements de son époque ainsi que des informations recueillies auprès de Maḥmūd Ka'ti II, de ses oncles, Yūsuf, Ismā'il et al-Amīn, ainsi que de son père, al-Mukhtār.¹⁰⁸ En d'autres termes, selon Brun, *La chronique du chercheur* telle qu'elle subsiste aujourd'hui a été compilée à partir de sources hétérogènes par Ibn al-Mukhtār, parmi lesquelles une chronique originale écrite par Maḥmūd Ka'ti I, qui correspond approximativement à la première partie du texte édité.

L'étude de Brun ne mentionne pas la manipulation textuelle post-dix-septième siècle qui avait été notée par Houdas et Delafosse dans leur introduction. En revanche, Hunwick a consacré beaucoup d'espace à ce sujet et a suggéré qu'après l'achèvement du travail par Ibn al-Mukhtār, deux manipulations majeures eurent lieu.¹⁰⁹ D'abord, l'ajout de la prophétie concernant le douzième calife, déjà exposée comme une contrefaçon du XIX^e siècle par Dubois, Houdas et Delafosse ; ensuite, des informations sur les caractères serviles de certains groupes endogames du Moyen Niger qui avaient échappé à l'attention des chercheurs précédents.¹¹⁰

Rejetant brièvement la prophétie comme un stratagème textuel pour légitimer le pouvoir d'Aḥmad Lobbo, Hunwick s'est concentré sur la question des groupes serviles. Sans fournir de preuves supplémentaires, il a déclaré que ces références faisaient partie de la chronique originale du XVI^e siècle, qui en avait été expurgée au XVIII^e siècle « par quelqu'un d'autre que Shaikh Aḥmad [c'est-à-dire Aḥmad Lobbo]. »¹¹¹ Ainsi, le MS A était une copie de la chronique originale, les références aux groupes serviles ayant été supprimées. Ces passages furent supprimés, affirme-t-il, parce que des personnes d'origines serviles dans le passé avaient obtenu des postes importants après la conquête marocaine de l'État Songhaï en 1591, selon un témoignage oral rapporté par Dubois.¹¹² Au moment où le nouveau premier chapitre comprenant la prophétie à l'appui d'Aḥmad Lobbo fut ajouté, le manuscrit utilisé comprenait les passages sur les castes serviles retirées du

¹⁰⁵ Brun, « Notes sur le 'Tarikh-El-Fettach' », 590.

¹⁰⁶ Brun, « Notes sur le 'Tarikh-El-Fettach' », 591.

¹⁰⁷ Brun, « Notes sur le 'Tarikh-El-Fettach' », 592.

¹⁰⁸ Brun, « Notes sur le 'Tarikh-El-Fettach' », 596.

¹⁰⁹ Hunwick, « Studies in the *Ta'riḫ al-Fattāsh*, I. ».

¹¹⁰ Hunwick, « Studies in the *Ta'riḫ al-Fattāsh*, I. », 60-62.

¹¹¹ Hunwick, « Studies in the *Ta'riḫ al-Fattāsh*, I. », 63.

¹¹² Hunwick, « Studies in the *Ta'riḫ al-Fattāsh*, I. », 63.

MS A. Ainsi, cette information refit surface dans la version texte du XIX^e siècle.¹¹³

À la suite de son analyse, Hunwick a avancé une théorie d'environ cinq **PDF Compresseur Free** différentes de manipulation textuelle. À l'origine, une chronique « couvrant les six premiers chapitres au moins... et peut-être les dix premiers (jusqu'en 1549) » fut écrite par Maḥmūd Ka'ti I.¹¹⁴ Une deuxième « édition » de l'ouvrage fut réalisée par Maḥmūd Ka'ti II avant la fin du XVI^e siècle. Dans la seconde moitié du XVII^e siècle, Ibn al-Mukhtār mit à jour la chronique. Après cette date, mais avant le début du XIX^e siècle, les passages concernant le statut servile de certains groupes furent expurgés du texte. Enfin, le texte résultant fut étendu par l'ajout de la prophétie au chapitre 1 et la réincorporation des passages sur les groupes serviles, à l'époque d'Aḥmad Lobbo.¹¹⁵ Ly va plus loin dans cette direction, et sa longue analyse de *La chronique du chercheur* se concentre sur l'attribution de différentes sections aux auteurs.¹¹⁶ Tout récemment, l'équipe IHERI-ABT a simplement écarté les parties des textes qui furent insérées au XIX^e siècle comme des « récits fictifs ».¹¹⁷

C'est Levtzion qui a avancé une théorie complètement différente sur la manipulation textuelle de la chronique. Il a soutenu que la chronique est, en substance, le résultat de deux moments de production distincts : un ouvrage du XVII^e siècle écrit exclusivement par Ibn al-Mukhtār, comme déjà souligné ci-dessus, plus quelques interpolations textuelles ajoutées pour le compte d'Aḥmad Lobbo et datant donc de la première moitié du XIX^e siècle.¹¹⁸ Levtzion a indiqué que les différents manuscrits utilisés par Houdas et Delafosse incarnent ces deux moments de production. Alors que les MS A et MS B représentent une copie incomplète de la chronique originale d'Ibn al-Mukhtār, la MS C représente la nouvelle version diffusée au début du XIX^e siècle par l'entourage d'Aḥmad Lobbo, comme l'avaient déjà avancé Houdas et Delafosse dans l'introduction.¹¹⁹ Levtzion a conclu qu'il « considère la chronique sous sa forme actuelle – publiée et traduite par Houdas et Delafosse – comme une combinaison de deux textes : (i) le texte qui figure dans tous les MSS (c'est-à-dire A, B, C) ; (ii) le texte qui figure dans le MS C uniquement ».¹²⁰ En d'autres termes, *La chronique du chercheur* est le

¹¹³ Hunwick, « Studies in the *Ta'rikh al-Fattāsh*, I. », 64. Hunwick souligne ce point dans une correspondance privée avec Dramani-Issifou : « Je ne pense pas que *tous les* documents relatifs au groupe servile soient purement une falsification du XX^e siècle. La falsification doit trouver sa base dans les réalités d'une époque plus lointaine » (correspondance privée entre Hunwick et Dramani-Issifou, octobre 1974, citée dans Dramani-Issifou, *L'Afrique noire*, 30, n. 23 ; italique dans l'original).

¹¹⁴ Hunwick, « Studies in the *Ta'rikh al-Fattāsh*, I. », 64.

¹¹⁵ Hunwick, « Studies in the *Ta'rikh al-Fattāsh*, I. », 64.

¹¹⁶ Ly, « Quelques remarques », 480-492.

¹¹⁷ Maiga et autres (éd.), *Tārīkh al-fattāsh*, 15-16.

¹¹⁸ Levtzion, « A seventeenth-century chronicle »,

¹¹⁹ Levtzion, « A seventeenth-century chronicle », 573.

¹²⁰ Levtzion, « Was Maḥmūd Ka'ti », 2.

résultat de la combinaison de la chronique originale du XVII^e siècle et de quelques passages ajoutés datant du XIX^e siècle.¹²¹

Levtzion fournit une analyse détaillée des sections du texte édité qui n'ont pas été prises en compte dans le MS C.¹²² Il identifie deux motivations principales pour les interpolations : les revendications de légitimité du califat et la mention des groupes serviles. Levtzion soutient brièvement que l'insertion de la prophétie doit être comprise dans le contexte des tensions contemporaines sur la désignation du calife légitime de l'Afrique de l'Ouest au moment des révolutions islamiques ouest-africaines.¹²³ Selon Levtzion, l'association de Maḥmūd Ka'ti avec une chronique dont le but principal était d'être un « témoin oculaire » fiable de la prophétie annonçant le rôle d'Aḥmad Lobbo comme calife légitime de l'Afrique de l'Ouest est cruciale pour la crédibilité de la prophétie :

L'auteur des sections supplémentaires du MS C ... a travaillé dur pour que le TF [c'est-à-dire *Tārīkh al-fattāsh*] apporte des preuves sur la venue attendue du douzième calife, à savoir Shehu Ahmadu [c'est-à-dire Aḥmad Lobbo], un héritier du onzième calife, Muḥammad Askiyā. Afin de rendre les preuves de la prophétie plus convaincantes, l'auteur [préssumé] MK [c'est-à-dire Maḥmūd Ka'ti] aurait dû être en compagnie de Muḥammad Askiyā à la Mecque.¹²⁴

Si certaines des analyses ci-dessus mettent en évidence le fait que la chronique du XIX^e siècle ait fait l'objet de nombreuses manipulations, les chercheurs ont pour la plupart négligé d'enquêter sur l'identité du « faussaire » du XIX^e siècle. Lorsque Dubois visita Tombouctou, il qualifia « d'influent marabout » l'inventeur de la prophétie à l'instigation d'Aḥmad Lobbo.¹²⁵ Seul Abitbol avance l'hypothèse que le faussaire était l'érudit fulani nommé Nūḥ b. al-Ṭāḥīr, une figure éminente du califat de Ḥamdallāhi. Il le fait sur la base du pamphlet de propagande de Nūḥ b. al-Ṭāḥīr en soutien à Aḥmad Lobbo, qui cite abondamment le texte du XIX^e siècle : « La responsabilité de ce dernier [Nūḥ b. al-Ṭāḥīr] dans les manipulations subie par *le Fattash*, en ce qui concerne tout particulièrement la situation légale des tribus serviles et la prédiction de l'avènement du dernier Calife de l'Islam, ne fait aucun doute à la lecture de nombreux pamphlets rédigés par lui au début du XIX^e [siècle] ». ¹²⁶ L'opinion d'Abitbol fut reproduite, parfois avec prudence, par d'autres spécialistes.¹²⁷ Ce n'est que récemment que Bambā a consacré un espace important à la figure de Nūḥ b. al-Ṭāḥīr dans

¹²¹ Levtzion, « A seventeenth-century chronicle », 579.

¹²² Levtzion, « A seventeenth-century chronicle », 583-586.

¹²³ Levtzion, « A seventeenth-century chronicle », 583-588.

¹²⁴ Levtzion, « A seventeenth-century chronicle », 576.

¹²⁵ Dubois, *Timbuctoo the Mysterious*, 135.

¹²⁶ Abitbol, *Tombouctou et les Arma*, 12, n. 2.

¹²⁷ Robinson, *The Holy War*, 81 ; *ALA* IV, 213 ; Hofheinz, « Goths in the Land of the Blacks », 70.

l'introduction de son édition du *Tārīkh al-fattāsh*.¹²⁸ Toutefois, la seule association de ce chercheur avec la propagande en faveur d'Aḥmad Lobbo ne prouve pas que ce soit Nūḥ b. al-Ṭāḥīr qui produisit ce que Robinson, PDF Compressor Free Version définit comme « l'une des manipulations les plus audacieuses dont l'histoire de l'Afrique de l'Ouest n'ait jamais été témoin ».¹²⁹

Titre et deuxième appendice

Deux dernières questions restent à régler : la question du titre de l'ouvrage et le statut des textes reproduits dans le deuxième appendice. Selon Brun, le titre appartient à l'œuvre originale de Maḥmūd Ka'ti I, qui était « incontestablement l'auteur d'un livre intitulé *Tarikh-el-fettash* ». ¹³⁰ Ce titre fut finalement repris par Ibn al-Mukhtār.¹³¹ Hunwick est apparemment du même avis, puisqu'il affirme que, malgré le fait que le premier chapitre ait été réécrit à l'époque d'Aḥmad Lobbo, la section dans laquelle l'auteur révèle son identité et le titre de *Tārīkh al-fattāsh* appartient à la chronique originale. Quant à Wuld Sālim, il affirme sans aucune preuve que le titre n'est pas original de Maḥmūd Ka'ti I, mais qu'il appartient à Maḥmūd Ka'ti II.¹³³

Levtzion semblait sceptique quant à la nature du titre. Dans sa première publication sur le sujet, un rapport sur les travaux en cours, il déduit que le titre pourrait appartenir à la section ajoutée au XIX^e siècle. Cependant, « peut-être, par commodité seulement, pouvons-nous continuer à utiliser ce titre, jusqu'à ce qu'un titre plus authentique soit découvert ». ¹³⁴ Finalement, il semble que Levtzion ait décidé d'éviter complètement la discussion, puisque la question du titre n'est pas soulevée dans son article final plus complet sur le *Tārīkh al-fattash*.¹³⁵ L'article de Ly est, au contraire, la seule contribution à suggérer explicitement que *Tārīkh al-fattāsh* n'est pas le nom de la chronique originale, mais fait partie de l'interpolation du XIX^e siècle.¹³⁶

Quant au deuxième appendice de *La chronique du chercheur*, ce texte crucial n'attira pas suffisamment l'attention des chercheurs. La question la plus débattue fut de savoir si le texte qui y est reproduit était ou non écrit par l'auteur de *La chronique du chercheur*. Selon Brun, qui suit Houdas et Delafosse, le deuxième appendice comprend la préface de l'ouvrage d'Ibn al-Mukhtār, qui aurait été remplacée par Ibn al-Mukhtār lui-même au début de l'ouvrage de Maḥmūd Ka'ti.¹³⁷ Levtzion, en comparant le deuxième

¹²⁸ Bambā (éd.), *Tārīkh al-fattāsh*, 55-60.

¹²⁹ Robinson, *The Holy War* : David Robinson, « Breaking new ground in 'pagan' and 'Muslim' West Africa », *Canadian Journal of African Studies/Revue Canadienne des Études Africaines* 42/2-3 (2008) : 300-313, 309.

¹³⁰ Brun, « Notes sur le 'Tarikh-El-Fettach' », 596.

¹³¹ Brun, « Notes sur le 'Tarikh-El-Fettach' », 591.

¹³³ Wuld Sālim (éd.), *Tārīkh al-fattāsh*, 6.

¹³⁴ Levtzion, « Was Maḥmūd Ka'ti the author », 6.

¹³⁵ Levtzion, « A seventeenth-century chronicle ».

¹³⁶ Ly, « Quelques remarques », 473.

¹³⁷ Brun, « Notes sur le 'Tarikh-El-Fettach' », 592.

appendice avec le MS A, montre que les deux textes se chevauchent dans la plupart de leurs passages, souvent textuellement.¹³⁸ De plus, le début du texte reproduit en annexe couvre les événements qui précèdent chronologiquement la MS A, c'est-à-dire l'histoire des dynasties Songhaï du Zā et des Sonni, au milieu de laquelle le MS A commence son récit.¹³⁹ Levtzion suggère donc qu'il est « très probable que la première partie de l'annexe représente la première partie manquante de la MS A ». ¹⁴⁰ Toute différence subsistant entre les deux textes peut s'expliquer par le fait que l'annexe « pourrait représenter une version antérieure de la chronique, qui a été révisée par la suite ». ¹⁴¹

Monteil et Hunwick s'opposent tous deux à cette théorie.¹⁴² Selon Monteil, le deuxième appendice est un fragment d'une chronique anonyme qui a largement utilisé l'ouvrage de Maḥmūd Ka'ti, mais qui en diffère.¹⁴³ Hunwick avance un argument plus solide basé sur son analyse du soi-disant *Kitab al-ḥūmma* (Document d'Immunité), une charte de privilèges prétendument accordée par Askiyā Muḥammad aux descendants d'un érudit local nommé Mori Hawgāro (fl. 1450) et reproduite dans *La chronique du chercheur*.¹⁴⁴ Selon Hunwick, l'auteur de la deuxième annexe, qui a écrit cette chronique à la demande d'Askiyā Dāwūd b. Hārūn, n'aurait pas cité le *Kitab al-ḥūrma*, un document qui critique fortement le comportement des *askiyās* de son époque en ce qui concerne leur attitude envers l'esclavage, les accusant de vendre illégalement les descendants de Mori Hawgāro.¹⁴⁵ Ainsi, selon le raisonnement de Hunwick, il est peu probable que l'auteur écrive un ouvrage dans lequel il critique ouvertement son mécène.

L'examen ci-dessus d'un siècle d'études critiques sur *La chronique du chercheur* montre que les chercheurs n'ont pas été en mesure d'apporter une solution satisfaisante aux aspects problématiques du texte confondu portant ce titre. De plus, la plupart des chercheurs ayant exploré l'histoire de ce travail ont suivi la démarche inaugurée par Dubois, Houdas et Delafosse, qui efface la couche d'écriture du XIX^e siècle, en se concentrant uniquement sur la recherche du « texte original ». En conséquence, Nūḥ b. al-Ṭāhir, Ahmad Lobbo, et le Califat de Ḥamdālāhi figurent rarement dans l'érudition sur *La chronique du chercheur*. Pire encore, les chercheurs continuent d'ignorer la nature véritablement problématique du texte publié par Houdas et

¹³⁸ Levtzion, « A seventeenth-century chronicle », 581.

¹³⁹ Comme les titres *sonni* et *askiyā*, *zā* présente également quelques problèmes d'étymologie et de lecture. Selon Hunwick, « le titre dynastique Zā, conventionnellement orthographié ainsi depuis que Barth a commencé à discuter de l'histoire, était en fait Zuwā/Juwā, peut-être même prononcé Žuwa, avec une voyelle centrale si courte qu'elle pourrait ressembler à Ža » (Hunwick, *Timbuktu and the Songhay Empire*, appendice 2, 332 [italiques dans le texte original]).

¹⁴⁰ Levtzion, « A seventeenth-century chronicle », 580.

¹⁴¹ Levtzion, « A seventeenth-century chronicle », 582.

¹⁴² Monteil, *Les empires du Mali* ; Hunwick, « Studies in the *Ta'riḫ al-Fattash*, II. ».

¹⁴³ Monteil, *Les empires du Mali*, 79.

¹⁴⁴ Hunwick, « Studies in the *Ta'riḫ al-Fattash*, II ».

¹⁴⁵ Hunwick, « Studies in the *Ta'riḫ al-Fattash*, II », 148.

Delafosse.¹⁴⁶ Parmi eux, on trouve les traducteurs de *La chronique du chercheur* en anglais, qui négligent complètement toute la littérature érudite sur le sujet.¹⁴⁷

PDF Compressor Free Version

Commissaire Léon Levtzion : « [Une] étude critique de TF devrait nous ramener aux manuscrits utilisés par les rédacteurs pour rassembler le texte publié. Malheureusement, on ne sait rien sur l'emplacement des manuscrits plus importants – le MS A et le MS C ». ¹⁴⁸ En effet, on a supposé que les MS A et MS C ont tous deux été perdus, alors que le MS B – moins important dans la mesure où il s'agit d'une copie du MS A – était connu à la BnF sous la cote Ms. Arabe 5561.¹⁴⁹ Au cours de mes recherches à l'IHERI-ABT, j'ai identifié le MS A comme IHERI-ABT 3927 – que nous appellerons désormais MS A/IHERI-ABT 3927.¹⁵⁰ Malheureusement, on ne sait toujours pas où se trouve le MS C. Documenté pour la dernière fois en 1916, il fut peut-être détruit pendant la Seconde Guerre mondiale, tout comme de nombreux autres documents appartenant à Delafosse.¹⁵¹ Cependant, il est possible de reconstruire son texte à partir de l'appareil critique de *La chronique du chercheur*, produisant ainsi une sorte de texte virtuel de ce manuscrit.¹⁵²

Déconstruire *La chronique du chercheur*

Parmi les différents chercheurs ayant travaillé sur *La chronique du chercheur*, seul Levtzion a avancé une théorie convaincante pour expliquer les relations entre les deux familles de manuscrits employées par Houdas et Delafosse, à savoir le MS A/IHERI-ABT 3927 et sa copie MS B/BnF 6651, ainsi que la famille représentée uniquement par le MS C. Il a suggéré, comme détaillé ci-dessus, que des sections falsifiées avaient été insérées dans le MS C pour manipuler le texte reproduit à l'origine dans le MS A/IHERI-at 3927.

¹⁴⁶ Par exemple, dans son étude influente de l'Empire Songhaï, Jean-Pierre Olivier de Sardan néglige complètement la nature problématique du texte édité de *La chronique du chercheur* et utilise les passages fabriqués au dix-neuvième siècle pour décrire les pratiques esclavagistes de la fin du Moyen-Âge (Jean-Pierre Olivier de Sardan, « Califes ruraux et esclaves impériaux du Songhaï », dans *L'esclavage en Afrique précoloniale*, édité par Claude Meillasoux [Paris : F. Maspero, 1975], 99-134). De même, Ferran I. Vernet n'évoque pas la complexité de l'édition de Houdas et Delafosse, en dépit du fait que *La chronique du chercheur* soit la source majeure de son étude du Songhaï (Ferran I. Vernet, « Dispute au sujet du caractère de la propriété au Songhaï au XVIe siècle », dans *Le Maroc et l'Afrique subsaharienne aux débuts des temps modernes : les Sa'adiens et l'empire Songhaï : actes du colloque international organisé par l'Institut des études africaines, Marrakech, 23-25 octobre 1992*, édité by Ahmed Touqif [Rabat : Publication de l'Institut des Études Africaines, 1995, 47-63]. Plus récemment, Michael A. Gomez, tout en admettant le caractère problématique de *La chronique du chercheur*, continue également à faire de la chronique un véritable ouvrage écrit par Ka'ti (Michael A. Gomez, *African Dominion* [Princeton : Princeton University Press, 2018]).

¹⁴⁷ Wise et Abu (éd. et trad.), *Ta'rikh al-fattāsh*.

¹⁴⁹ La copie qui se trouve à la BnF est connue depuis 1913 (*La chronique du chercheur*, Texte Arabe, Avertissement).

¹⁵⁰ Nobili et Mathee, « Towards a new study », 51-54.

¹⁵¹ Au sujet du pillage des archives de Delafosse, voir Delafosse, *Maurice Delafosse*, 2, 13, 253.

¹⁵² Bien que l'analyse de Houdas et Delafosse sur l'histoire textuelle de la chronique soit complètement trompeuse, leur rigueur scientifique est excellente, ce qui rend leur appareil critique fiable.

L'analyse suivante, qui ne considère pas le MS B, dans la mesure où il s'agit d'une copie du MS A/IHERI-ABT 3927, prend l'étude de Levtzion comme point de départ, mais révèle que les relations entre ces textes sont beaucoup plus compliquées qu'il ne l'avait imaginé auparavant ;

L'œuvre de Genette, *Palimpsests : Literature in the Second Degree*, fournit un cadre théorique et une terminologie efficaces pour expliquer la complexité de la transmission des manuscrits.¹⁵³ La relation entre le MS A/IHERI-ABT 3927 et le MS C est une relation d'*hypertextualité*, qui désigne « toute relation unissant un texte B (que j'appellerai l'*hypertexte*) à un texte A antérieur (que j'appellerai l'*hypotexte*) auquel il est greffé ».¹⁵⁴ Dans le cas présent, le MS C – contenant des interpolations évidentes et étendues du XIX^e siècle – est l'*hypertexte* d'un *hypotexte* plus ancien, qui est le MS A/IHERI-ABT 3927.

Selon Genette, un *hypotexte* devient un *hypertexte* via un processus de « transformation » qui peut être de plusieurs types.¹⁵⁵ Dans le cas présent, le texte de la MS A/IHERI-2BT 3927 a subi des transformations par « *extension* », c'est-à-dire « augmentation par ajout massif ».¹⁵⁶ Un exemple clair d'*extension* est l'ajout, dans le MS C, d'une biographie complète de Sonni 'Alī (mort en 1492), le roi qui régna sur les Songhaïs avant Askiyā Muḥammad, qui est reproduite textuellement à partir du *Tārīk al-Sūdān* et ne se trouve pas dans le MS A/IHERI-ABT 3927.¹⁵⁷ Ce processus est celui brillamment décrit par Levtzion dans ses contributions fondamentales au *Tārīkh al-fattāsh*.¹⁵⁸ Cependant, Levtzion dans sa complexité séminale de la relation entre MS A/IHERI-ABT 3927 et MS C, considérant cette dernière simplement comme une version étendue de la première, à laquelle ont été ajoutées de fausses interpolations textuelles. Selon Levtzion, « tout le texte du MS A est incorporé dans le MS C, mais ce dernier comprend également des sections, des passages et des phrases supplémentaires ».¹⁵⁹

¹⁵³ Voir Genette, *Palimpsests*. L'étude de Charles D. Wright sur l'*Apocalypse of Thomas* m'a incité à aborder le *Tārīkh al-fattāsh* en utilisant la théorie de Genette (voir Charles D. Wright, « Rewriting (and re-editing) the Apocalypse of Thomas », dans *Écritures et réécritures : la reprise interprétative des traditions fondatrices par la littérature biblique et extra-biblique*, édité par Claire Clivaz [Louvain : Peeters, 2012], 441-453). Je lui suis reconnaissant d'avoir partagé ses réflexions et son travail avec moi.

¹⁵⁴ Genette, *Palimpsests*, 5 (en italique dans le texte original). Par *commentaire*, Genette signifie une relation qui « unit un texte donné à un autre, dont il parle sans nécessairement le citer (sans le convoquer), en fait parfois même sans le désigner » (Genette, *Palimpsests*, 4).

¹⁵⁵ Genette, *Palimpsests*, 5.

¹⁵⁶ Genette, *Palimpsests*, 254- 269 (en italique dans le texte original).

¹⁵⁷ *La chronique du chercheur*, texte français 98, ligne 3/texte arabe 50, ligne 18). Les éditeurs ont décidé de ne pas publier la biographie de Sonni 'Alī, car il s'agit d'un double du texte du *Tārīkh al-Sūdān* (*La chronique du chercheur*, texte arabe 50, n. 3) ; le texte de la biographie est dans Houdas (éd. et trad.), *Tarikh es-Soudan*, texte arabe 64-71/texte français 103-116 ; Hunwick, *Timbuktu and the Songhay Empire*, 91-101.

¹⁵⁸ Levtzion, « A seventeenth-century chronicle ».

¹⁵⁹ Levtzion, « A seventeenth-century chronicle », 573.

Levtzion n'a pas reconnu le deuxième processus de transformation inverse que le MS A/IHERI-ABT 3927 a subi pour devenir le MS C. Selon la terminologie de Genette, il s'agissait d'une « réduction » substantielle par PDF Compressor Free Version. En retravaillant le MS A/IHERI-ABT 3927 pour produire le MS C, non seulement de nouveaux passages ont été ajoutés – certains pouvant atteindre plusieurs pages imprimées, comme l'a suggéré Levtzion – mais des phrases entières et des paragraphes entiers et longs du MS A/IHERI-ABT 3927 ont été expurgés du MS C. Un exemple de découpage se trouve à la fin du MS A/IHERI-ABT 3927 : une section entière, totalisant presque deux pages du texte édité, a été supprimée du MS C. Cette section comprend une histoire sur un miracle réalisé par 'Umar b. Maḥmūd b. 'Umar b. Muḥammad Aqīt (mort après 1594), *qādī* de Tombouctou, lors de sa déportation à Marrakech après la conquête de la ville par le Maroc. Il poursuit avec la déclaration souvent citée de l'auteur, selon laquelle Tombouctou est devenue comme « un corps sans âme » après la déportation de son « *ulamā* » en 1593. La section se termine par la description d'une rencontre entre le *qādī* de Tombouctou, Muḥammad Baghayogho, et le *pāshā* marocain de la ville, Maḥammad b. Zarqūn (mort en 1595).¹⁶¹

Comme le montrent ces exemples, les processus d'extension et de réduction peuvent se produire dans différentes parties du texte. Ils peuvent également se produire simultanément, dans ce dernier cas, générant une transformation décrite par Genette comme une « substitution ». ¹⁶² L'histoire de la fondation de Tindirma illustre un autre cas de ce type. La MS A/IHERI-ABT 3927 esquisse brièvement l'événement, en indiquant que Tindirma fut fondée sous Askīyā Muḥammad en 902/1496-7.¹⁶³ Le MS C fournit un récit complètement différent : ici, l'histoire de la fondation de Tindirma telle que rapportée dans le MS A/IHERI-ABT 3927 est supprimée et remplacée par un autre récit, beaucoup plus long.¹⁶⁴ Dans ce cas, une courte section de la MS A/IHERI-ABT 3927, de quelques lignes seulement, est remplacée par un long récit de près de deux pages du texte édité.

Le tableau 1 présente les principales différences entre la MS A/IHERI-ABT 3927 et la MS C, en indiquant les références des pages de l'édition et de la traduction de *La chronique du chercheur*, ainsi que la description du type de transformation.

¹⁶⁰ Aussi appelé « *élagage* » par Genette (Genette, *Palimpsests*, 230 ; en italique dans les textes originaux). Sur l'élagage et les autres types de réductions possibles, voir Genette, *Palimpsests*, 229-254.

¹⁶¹ *La chronique du chercheur*, texte arabe 174-176/texte français 307-309.

¹⁶² Genette, *Palimpsests*, 259-267 (en italique dans le texte original).

¹⁶³ *La chronique du chercheur*, texte arabe 62/texte français 119.

¹⁶⁴ *La chronique du chercheur*, texte arabe 62-63/texte français 119-121.

Dans quatorze cas, les textes de deux manuscrits diffèrent sensiblement. Il y a huit cas d'extension, quatre cas de substitution, un cas de raccourcissement et un cas où il est difficile de déterminer le type de substitution, en raison de la PDEs Compressor Free Version. ¹⁶⁵ Comme le souligne Genette, « réduire ou augmenter un texte, c'est produire un autre texte... qui en découle, mais sans le modifier de diverses manières ». ¹⁶⁶ Il est donc plus approprié de traiter les textes préservés par les MS A/IHERI-ABT 3927 et MS C non pas comme deux recensions de la même œuvre, mais comme deux œuvres tout à fait différentes. En revanche, les chercheurs sont restés, depuis l'époque de Dubois, Houdas et Delafosse, engagés romantiquement dans une quête de la chronique ancienne originale, négligeant l'importance des couches ultérieures d'écrits comme sources historiques à part entière. Dénigrer les ajouts à la chronique comme étant de « simples » falsifications polluant une œuvre « originale » est caractéristique d'une approche philologique européenne traditionnelle qui se reflète largement dans l'érudition occidentale sur les sources écrites africaines. Comme le fait remarquer M. Holl, les études sur les sources écrites africaines ont été

caractérisées par une forte dépendance à l'égard des preuves textuelles qui sont étudiées selon une approche avant tout philologique. Cette approche vise à retrouver le cadre original ou archétypique des documents historiques qui sont, par conséquent, considérés comme ayant été falsifiés par une longue série d'interpolations et/ou d'erreurs des copistes. Ce faisant, les incohérences et les contradictions découvertes sont reléguées au rang de faits accidentels dans la chaîne de transmission des informations historiques. ¹⁶⁷

Table 1. Main Textual Differences between the Manuscripts of La chronique du chérif

MS A/IHERI-ABT 3927	MS C	Transformation
-	Arabic text 9-52, l. 157/French text 6, l. 1-56, l. 4	(Absence in the manuscript of MS A/MS 3927 previous definition of this transformation)
-	Arabic text 35, l. 187/French text 95, l. 3	Extension
-	Arabic text 51, l. 12-18, l. 157/French text 102, l. 14-114, l. 1 39, n. 1/French text 114	Extension Substitution
Arabic text 59, l. 2-59, l. 4 French text 114, l. 7-1 10 59, l. 13-61, l. 137/French text 113, l. 29-118, l. 4	Arabic text 59, l. 11-59, l. 157/French text 115, l. 15-4 18	Substitution
Arabic text 62, l. 2-62, l. 4 French text 118, l. 15-119, l. 2	Arabic text 62, l. 4-65, l. 18 / French text 118, l. 2-121 l. 17	Substitution
Arabic text 64, n. 10/34, n. 3	Arabic text 62, l. 16-65, l. 157/French text 118, l. 7-115, l. 15	Substitution
-	Arabic text 70, l. 18-75, l. 158/French text 136, l. 4-137, l. 12	Extension
-	Arabic text 116, l. 13-137, l. 199/French text 212, l. 21-215, l. 9	Extension
-	Arabic text 123, l. 7-123, l. 197/French text 226, l. 31-225, l. 24	Extension
-	Arabic text 140, l. 10-141, l. 99/French text 233, l. 6-236, l. 9	Extension
-	Arabic text 143, l. 9-144, l. 107/French text 235, l. 29-261, l. 18	Extension
-	Arabic text 149, l. 4-149, l. 187/French text 265, l. 27-268, l. 19	Extension
Arabic text 176, l. 15-176, l. 37/French text 307, l. 32-309, l. 13	-	Truncating

¹⁶⁵ On ne peut pas exclure que certaines de ces différences soient, en fait, le résultat d'un accident dans la chaîne de transmission des deux chroniques. Cependant, l'analyse ci-dessous suggère le contraire.

¹⁶⁶ Genette, *Palimpsests*, 229 (en caractères italiques dans le texte original).

¹⁶⁷ Holl, « New perspectives », 46.

La plupart du temps, les modifications textuelles ne sont pas des « faits accidentels », mais cachent des dynamiques historiques plus complexes. En effet, dans le cas de *La chronique du chercheur*, les différences entre les deux PDE sont impressionnantes. Les différences quantitatives, c'est-à-dire dans le nombre de transformations que le premier texte a subies pour devenir le second. Les transformations modifient plutôt les constructions rhétoriques et les intentions d'auteur de ces textes. C'est sur ces caractéristiques souvent négligées des chronologies ouest-africaines que de Moraes Farias a attiré l'attention des chercheurs, dans ses fondamentaux *Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mali*.¹⁶⁸ En référence aux chroniques de Tombouctou du XVII^e siècle, de Moraes Farias a mis en garde contre « une tendance au réductionnisme historique ».¹⁶⁹ Il veut dire par là que ces chroniques ont été abordées comme de « simples gisements d'informations diverses et variées »¹⁷⁰ ou, en d'autres termes, comme un « fond de faits concrets, et non pas comme la reconstruction créative et artistique d'un passé ».¹⁷¹ Les chercheurs ont donc traité les chroniques comme des « paquets désorganisés d'informations brutes, et non pas comme des productions écrites travaillées. »¹⁷² L'argument de De Moraes Farias est repris par Holl, dans sa critique de l'approche des historiens africanistes vis-à-vis des sources écrites arabes mentionnée ci-dessus : « Au lieu de se fonder sur des 'faits' isolés, qu'il s'agisse de phonèmes, de mots, de phrases, de toponymes, d'ethnonymes, de titres, etc. [chaque] document [doit être] considéré dans sa totalité comme un système interne complexe de différents niveaux de signification ».¹⁷³

De Moraes Farias a révolutionné l'approche de ces chroniques en soulignant leur « caractère littéraire » et leur « rhétorique constitutive », et en qualifiant leurs auteurs d'« artisans du texte et d'agents idéologiques ».¹⁷⁴ Il souligne l'importance de comprendre « l'agenda politico-idéologique de la ou des chroniques, et la manière dont cet agenda a pu influencer la reconstruction historique du texte ».¹⁷⁵ En suivant ces suggestions et en abordant les textes réunis dans *La chronique du chercheur* de manière holistique, il ressort que les MS A/IHERI-ABT 3927 et MS C contiennent des travaux différents. La première conserve une chronique sans titre composée au XVII^e siècle par le « fils d'*al-Mukhtār* », en confirmation de la théorie de Levzion mentionnée plus haut – je désigne donc cette œuvre par le *Tārīkh Ibn al-Mukhtār* (La Chronique du fils d'*al-Mukhtār*). Le texte du *Tārīkh Ibn al-Mukhtār* est très différent de celui qui se trouve dans le MS C

¹⁶⁸ De Moraes Farias, *Arabic Medieval Inscriptions*.

¹⁶⁹ De Moraes Farias, *Arabic Medieval Inscriptions*, xlviij § 48.

¹⁷⁰ De Moraes Farias, *Arabic Medieval Inscriptions*, lxxxv § 49.

¹⁷¹ De Moraes Farias, *Arabic Medieval Inscriptions*, xlviij-xlix § 48.

¹⁷² De Moraes Farias, *Arabic Medieval Inscriptions*, lxxi § 107.

¹⁷³ Holl, « New perspectives », 47.

¹⁷⁴ De Moraes Farias, *Arabic Medieval Inscriptions* lxx § 101, lxx § 104.

¹⁷⁵ De Moraes Farias, *Arabic Medieval Inscriptions*, xlviij § 44.

– le seul manuscrit portant le titre *Tārīkh al-fattāsh*. Le prochain chapitre se concentrera sur cette dernière chronique et sur sa production, qui impliqua une réécriture substantielle du précédent *Tārīkh Ibn al-Muktār*. Je démentirai que le *Tārīkh al-fattāsh* est un récit métahistorique écrit en soutien d’Aḥmad Lobbo par Nūḥ b. al-Ṭāhir, un célèbre érudit ouest-africain appartenant à l’élite dirigeante du califat de Ḥamdallāhi, mais qu’il attribua ensuite de manière apocryphe à Maḥmūd Ka‘ti.

2 *Le Tārīkh al-fattāsh : Une chronique du dix-neuvième siècle*

Ce chapitre complète le travail de déconstruction de *La chronique du chercheur* de Houdas et Delafosse que j'ai commencé dans le chapitre précédent et complexifie la compréhension simpliste du *Tārīkh al-fattāsh* comme document original, ainsi que ses interpolations textuelles. En me concentrant sur l'intention de l'auteur et la construction rhétorique des deux textes repris dans *La chronique du chercheur*, je démontre que le MS C, c'est-à-dire le *Tārīkh al-fattāsh*, est substantiellement différent de son hypotexte, le *Tārīkh Ibn al-Muktār* inclus dans le MS A/IHERI-ABT 3927. Le document clé, et le point de départ de mon analyse, est l'ébauche du *Tārīkh al-fattāsh* qui relie explicitement la rédaction de la chronique à Nūḥ b. al-Ṭāhir.

Comme le souligne Grafton, le travail de tout « faussaire » consiste en « l'imagination et la corroboration », c'est-à-dire « la création du faux et la fourniture de son ascendance ».¹ Le projet du *Tārīkh al-fattāsh*, qui raconte l'histoire du pèlerinage du XV^e siècle effectué par le roi de l'empire Songhaï, Askiyā Muḥammad, et la prophétie concernant l'arrivée d'Aḥmad Lobbo comme souverain légitime en Afrique de l'Ouest, est le fruit de l'imagination d'imagination de Nūḥ b. al-Ṭāhir, et se trouve au centre de la première partie de ce chapitre. Après avoir fourni une biographie de Nūḥ b. al-Ṭāhir, un éminent intellectuel ouest-africain ayant jusqu'ici échappé à l'attention des chercheurs, le reste du chapitre se concentre sur la « corroboration » du récit inclus dans le projet du *Tārīkh al-fattāsh*. Cette corroboration consista en la transformation du texte par Nuḥ b. al-Ṭāhir en un récit « plausible ». Ce processus fut réalisé grâce à l'intégration du récit fictif du pèlerinage d'Askiyā Muḥammad, au cours duquel l'arrivée de Lobbo était prédite, dans le *Ṭārīkh Ibn al-Mukhtār*. En conséquence, toute la structure narrative de ce texte fut transformée pour créer l'œuvre du *Tārīkh al-fattāsh*, dont le but était de construire une base prophétique et historique pour que Aḥmad Lobbo puisse se revendiquer sultan, le douzième calife prédit par le Prophète, et un « rénovateur » de l'Islam.

Dans la lignée des travaux d'Abdelfattah Kilito sur les contrefaçons dans la littérature arabe classique, on peut dire que Nūḥ b. al-Ṭāhir était le

¹ Grafton, *Forgers and Critics*, 50.

« vrai auteur » du *Tārīkh al-fattāsh*, celui qui écrivit réellement la chronique.² Toutefois, pour compléter sa contrefaçon et ajouter de la crédibilité à ses affirmations, il attribua, de manière apocryphe, la paternité de la chronique à **PDF Consulté à Mahmūd Ka'ti** un ancien érudit qui avait en fait vécu à l'époque de l'Askiyā Muḥammad. Par conséquent, sous la plume de Nūḥ b. al-Ṭāhir, Maḥmūd Ka'ti devient, toujours selon les termes de Kilito, le « véritable auteur » du *Tārīkh al-fattāsh*, ou le seul nom auquel la chronique est attribuée et dont elle tire sa « véritable » autorité.³

Ce récit complexe est resté pour l'essentiel inexploré jusqu'à présent, ce qui confirme un autre argument de Kilito, à savoir que « lorsqu'un livre connaît le succès et est largement diffusé, il est presque impossible de le séparer du nom qui lui est habituellement attaché ».⁴ Enfin, pour rectifier la lecture du *Tārīkh al-fattāsh*, il convient de revenir sur le début du XX^e siècle à Sinder, une ville riveraine située en amont de l'actuelle capitale de la République du Niger, Niamey, où un érudit songhaï et collectionneur de livres rencontra un explorateur français animé d'une passion sans bornes pour les manuscrits et inscriptions arabes d'Afrique occidentale⁵.

Une ébauche de chronique du XIX^e siècle

Dans les années 1890, alors que les Français conquièrent Tombouctou et que Dubois visita la ville, un érudit musulman Songhaï du nom de Yūsuf b. al-Khalīl résidait quelques années à Sokoto, où il rassemblait une collection de manuscrits arabes.⁶ Il retourna ensuite dans sa ville natale de Zinder, où il devint un érudit de renom et où sa collection de manuscrits s'agrandit. Quelques années plus tard, à l'été 1912 – alors que Houdas et Delafosse travaillaient sur le texte de *La chronique du Chercheur* – un étranger frappa à sa porte : de Gironcourt, un agronome français.⁷

Avec le soutien du Ministère Français des Colonies, du Ministère de l'Éducation Nationale et de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, de Gironcourt menait une mission de collecte visant à rassembler un corpus d'inscriptions arabes provenant des colonies françaises d'Afrique de

² Abdelfattah Kilito, *The Author and His Doubles : Essays on Classical Arabic Culture* (Syracuse : Syracuse University Press, 2001), 65.

³ Kilito, *The Author and His Doubles*, 65.

⁴ Kilito, *The Author and His Doubles*, 71.

⁵ La ville de Sinder ne doit pas être confondue à celle de Zinder, située plus à l'est.

⁶ Georges de Gironcourt, *Missions de Gironcourt en Afrique occidentale, 1908/1909-1911/1912 : documents scientifiques, publiés avec le concours de l'Académie des sciences (Fonds Bonaparte), de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, et de la Société de géographie* (Paris : Société de géographie, 1920), 149. Le nom d'Yūsuf b. al-Kalīl figure dans les écrits de de Gironcourt sous la forme d'« Isoufi Alilou ». La forme arabe du nom apparaît dans plusieurs manuscrits du Fonds de Gironcourt (Nobili, *Catalogue des manuscrits arabes*, 43).

⁷ Au sujet du séjour de de Gironcourt à Sinder et ses alentours, ainsi que de sa rencontre avec Yūsuf b. al-Khalīl, voir Nobili, *Catalogue des manuscrits arabes*, 43-45.

l'Ouest.⁸ Cependant, tout au long de son voyage de près de deux ans, il fit également copier pour lui plusieurs manuscrits arabes par des scribes locaux, ainsi que quelques « originaux » qu'il réussit à ramener en France.⁹

PDF Compressor Free Version
 Compagnon Fréquentin, en 1897, pendant son séjour de 15 mois en Afrique de l'Ouest, de Gironcourt pénétra dans la précieuse bibliothèque de Yūsūf b. al-Khalīl à Sinder, que l'explorateur français qualifia de « considérable ». ¹⁰ Les disciples d'al-Khalīl y copièrent une vingtaine de manuscrits pour l'agronome français. Le lien entre de Gironcourt et Yūsuf b. al-Khalīl se poursuivit après que ce dernier quitta Sinder. L'érudit songhaï voyagea avec de Gironcourt dans la ville voisine de Say et négocia avec les érudits musulmans sur place pour avoir accès à leurs propres manuscrits. ¹¹ Pour sa part, de Gironcourt tenta d'obtenir l'ordre des Palmes académiques pour le compte de Yūsuf b. al-Khalīl. ¹²

Deux jours après l'arrivée de l'agronome français à Sinder, un talentueux élève songhaï originaire de la région dont de Gironcourt écrivait le nom « Harouna Alfaga », copia une courte chronique portant sur l'histoire du Moyen Niger. Ce manuscrit, qui porte l'écriture élégante du copiste, fut finalement déposé à l'Institut de France en fin 1912, sous la référence MS 2410 (174), avec tous les autres que de Gironcourt avait apportés d'Afrique occidentale. ¹³ [Figure 1]

La chronique s'ouvre sur la pieuse invocation du nom de Dieu (*basmala*), et se poursuit :

Cette chronique est celle du pauvre, Nūḥ b. al-Ṭāhir b. Mūsā, le disciple de Shaykh Sīdī al-Muktār al-Kuntī. Il l'intitule *Tārīkh al-fattāsh fī akhbār al-bundān wa-l-juyūsh wa-akābir al-nās wadhikr waqā' al-takrūr wa-'aḏā'im al-umūr wa-tafīrīq ansāb al-'abīd min al-ahrār* [La Chronique du chercheur curieux sur l'information des contrées et des armées, l'élite, et la mention des incidents du Takrūr, des événements pertinents et de la différenciation des lignées d'esclaves de ceux qui sont nés libres]. ¹⁴

L'incipit de cette chronique confirme l'hypothèse d'Abitbol selon laquelle Nūḥ b. al-Ṭāhir fut impliqué dans la modification du texte édité sous le titre de *La chronique du chercheur*. Mais en fait, il fait plus que cela. Il permet également d'établir que Nūḥ b. al-Ṭāhir est le véritable auteur d'une chronique intitulée *Tārīkh al-fattāsh*. Le contenu de l'ouvrage est bien

⁸ Les reproductions d'inscriptions ouest-africaines de de Gironcourt sont conservées à l'Institut de France (IF, Objet d'art n. 60, Estampages d'inscriptions lithiques rassemblées par de Gironcourt ; IF, Fonds de Gironcourt, 2417/II, *Inscriptions à faible relief reproduites au trait*).

⁹ Le *modus operandi* de de Gironcourt est décrit dans Nobili, *Catalogue des manuscrits arabes*, 19-20.

¹⁰ Georges de Gironcourt, « Rapport », *Comptes rendus de séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* (1912) : 428-432, 429.

¹¹ De Gironcourt, *Missions de Gironcourt*, 149.

¹² IF, Fonds Henri Cordier, MS 5456, *Correspondance d'Henri Cordier*, n. 197.

¹³ IF, Fonds de Gironcourt, 2410 (174) (voir Nobili, *Catalogue des manuscrits arabes*, 217-218, point 92, après *ALA* IV, 213, point 1, j'ai classé le travail, de manière imprécise, comme une copie de Risāla fī zuhīr al-khalīfa al-thānī 'ashar de Nūḥ b. al-Ṭāhir, au sujet duquel, voir le chapitre 6).

¹⁴ IF, Fonds de Gironcourt, 2410 (174), p. 1.

connu : il s'agit du récit du pèlerinage de la fin du XVI^e siècle du nouveau roi songhaï, Askिया Muhammad.

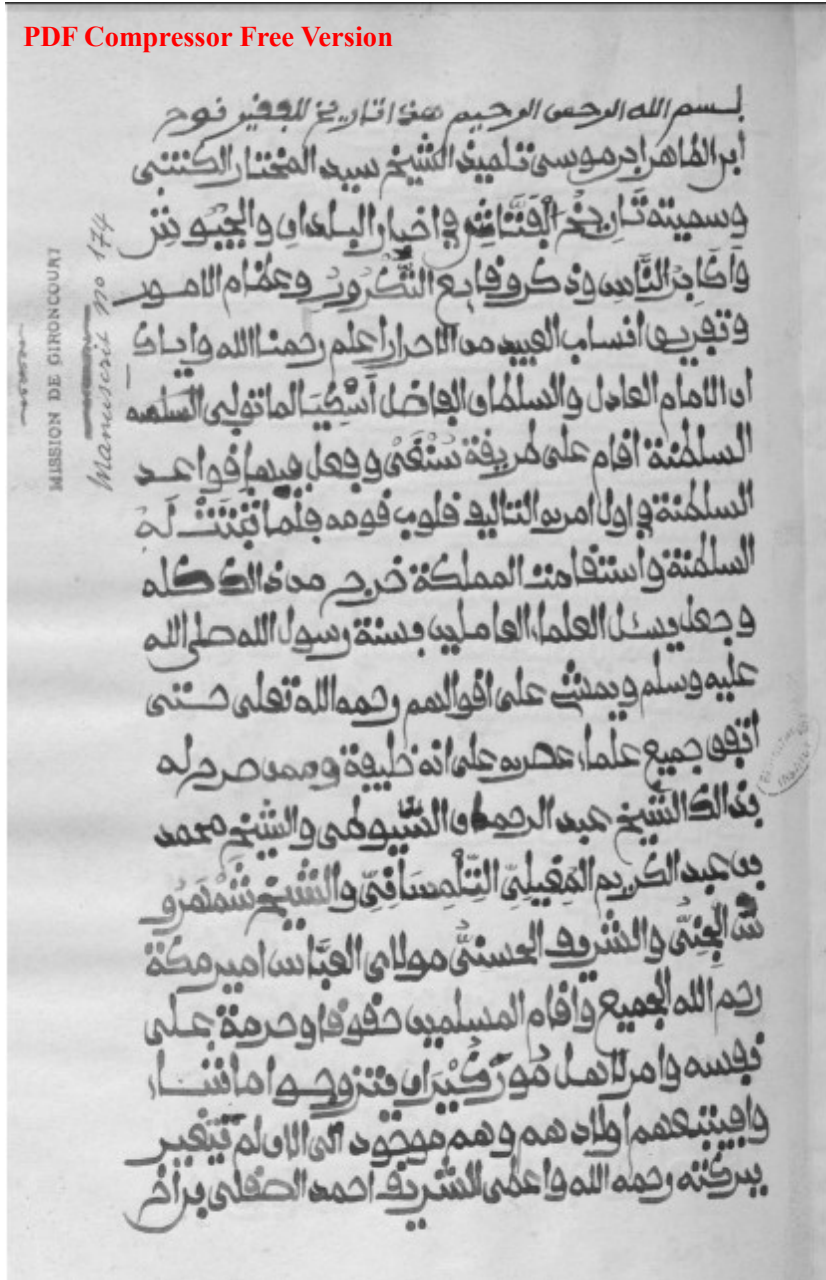


Figure 1: Institut de France, Fonds de Gironcourt, 2410 (174), un brouillon du *Tārīkhk al-fattāsh* (Copyright Institut de France)

Nūḥ b. al-Ṭāhir présente Askiyā Muḥammad comme le calife de son temps : « Tous les érudits de l'époque s'accordaient à dire qu'il était calife ». ¹⁵ L'auteur énumère les autorités qui avaient reconnu le roi songhaï comme PDf Coarçessor Ince Version calife à savoir le *sharīf* fictif de la dynastie Ḥasānid de La Mecque appelé Mūlāy al-'Abbās, le savant égyptien al-Suyūṭī, le réformateur saharien Muḥammad b. 'Abd al-Karīm al-Maghīlī (mort en 1504-5), et le roi des *djinn*s, Shamharūsh. ¹⁶ Selon la chronique, alors qu'il était à La Mecque, l'*askiyā* rencontra *sharīf* Mūlāy al-'Abbās, qui investit le roi songhaï comme calife du Takrūr, c'est-à-dire de l'Afrique de l'Ouest. ¹⁷ De plus, « le prince de La Mecque » informa également Askiyā Muḥammad qu'il avait été investi dans ce rôle par le Prophète lui-même, qui avait prédit l'arrivée de l'*askiyā* dans un célèbre *ḥadīth*. Selon les termes de Nūḥ b. al-Ṭāhir :

Mūlay al-'Abbās, le prince de la Mecque, lui annonça la bonne nouvelle qu'il était le onzième des douze califes mentionnés [par le Prophète – puisse Dieu l'honorer et lui accorder la paix]. Il mit sur la tête de l'*askiyā* un chapeau vert et un turban blanc, lui donna également une épée et déclara devant l'assistance qu'il était le calife du Takrūr. ¹⁸

En revenant du pèlerinage, continue la version courte du *Tārīkh al-fattāsh*, Askiyā Muḥammad s'arrêta au Caire, où il rencontra le célèbre érudit al-Suyūṭī et se renseigna sur la signification de prophétie. En réponse à la demande de l'*askiyā*, al-Suyūṭī clarifia les propos de Mūlāy al-'Abbās :

Lorsqu'il [Askiyā Muḥammad] arriva en Égypte, il y trouva le Cheikh 'Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī. L'*askiyā* l'interrogea sur les califes que le Prophète – que Dieu l'honore et lui accorde la paix – aurait mentionné comme venant après lui. Le *shaykh* répondit : « Ils sont douze : cinq à Médine, deux au Caire, un au Levant, et deux en Irak – Ils sont tous déjà venus. Il n'en reste que deux, qui viendront du Takrūr. Vous êtes l'un des deux. L'autre viendra après vous ». ¹⁹

La chronique fournit des informations détaillées afin de reconnaître en Aḥmad Lobbo le calife annoncé. Selon Nūḥ b. al-Ṭāhir, al-Suyūṭī décrit en ces termes le douzième calife évoqué par la prophétie :

Un homme actif, instruit et vertueux qui suivra la Sunna [c'est-à-dire l'exemple du Prophète], arrivera. Il s'appellera Aḥmad et son règne émergera sur une île de Sebera,

¹⁵ IF, Fonds de Gironcourt, 2410 (174), p. 1.

¹⁶ IF, Fonds de Gironcourt, 2410 (174), p. 1 Mūlāy al-'Abbās est un personnage fictif. Comme souligné par Hunwick, au moment de la visite d'Askiyā Muḥammad à la Mecque, le *sharīf* [chérif] était Muḥammad b. Barakāt (r. 1454/5-1497/8) et « il n'y a jamais eu de *sharīf* de La Mecque du nom d'al-'Abbās » (John O. Hunwick, « Aḥmad Bābā et l'invasion marocaine du Soudan [1591] », *Journal of the Historical Society of Nigeria* 2/3 [1962] : 311-328, 327).

¹⁷ A propos du nom Takrūr, voir 'Umar al-Naqar, « Takrur : the history of a name », *Journal of African History* 10/3 (1969) : 365-374.

¹⁸ IF, Fonds de Gironcourt, 2410 (174), p. 2.

¹⁹ IF, Fonds de Gironcourt, 2410 (174), p. 2.

dans le Masina. Sa tribu sera de celle des Sangaré. Il sera votre [celui d'Askiyà Muḥammad] héritier du califat, dans la justice, la vertu, la générosité, le dévouement, la piété et la victoire.²⁰

PDF Compressor Free Version

Le rapprochement de cet individu avec Aḥmad Lobbo est immédiatement apparent, car ce dernier était issu du groupe peul des Sangaré-Bari et le Califat de Ḥamdallāhi fit son apparition à Sebera, la région à l'embouchure des fleuves Niger et Bani, où Aḥmad Lobbo remporta une victoire décisive sur ses ennemis à Noukouma.

Après cette référence claire à Aḥmad Lobbo, le brouillon du *Tārīkh al-fattāsh* rapporte qu'Askiyà Muḥammad était également l'héritier de certaines « tribus » (*qabā'il*) considérées comme des « esclaves de la couronne » sous le règne de son prédécesseur, Sonni Bāru. Enfin, la chronique s'achève abruptement par la reconnaissance de l'autorité d'Askiyà Muḥammad sur ces « douze tribus » - conformément à la confirmation par al-Maghīlī de la fatwa (opinion juridique) d'al-Suyūṭī : « Cela se produisit après qu'il demanda le statut de ces tribus à Cheikh Muḥammad b. 'Abd al-Karīm al-Maghīlī et que sa réponse soit identique à celle fournie par Cheikh 'Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī ; leurs propos étaient aussi semblables que les empreintes de deux fers à cheval ». ²¹

Le lecteur familiarisé avec la tradition historiographique ouest-africaine reconnaîtra facilement que le contenu de cette courte chronique apparaît mot pour mot dans le texte de *La chronique du chercheur*.²² Toutefois, ses premières phrases, qui n'ont pas été reproduites dans les manuscrits utilisés pour produire *La chronique du chercheur*, sont jusqu'à ce jour passées inaperçues : le passage qui attribue sans ambiguïté la paternité et le titre *Tārīkh al-fattāsh* à Nūḥ b. al-Ṭāhir. Cette attribution révèle l'intention claire de l'auteur de la version courte du *Tārīkh al-fattāsh* : créer un récit métahistorique rendant hommage à Askiyà Muḥammad comme dirigeant légitime de l'Afrique de l'Ouest du XV^e siècle et du début du XVI^e siècle, et étendre sa légitimité à son successeur tardif, facilement identifiable comme Aḥmad Lobbo. Mais quel était le lien entre ce dernier et l'auteur de la version courte du *Tārīkh al-fattāsh* ?

²⁰ IF, Fonds de Gironcourt, 2410 (174), p. 2.

²¹ IF, Fonds de Gironcourt, 2410 (174), p. 7.

²² C'est très probablement pour cette raison que les chercheurs ont généralement ignoré le manuscrit que de Gironcourt avait copié de la collection d'Yūsuf b. al-Khalīl bien qu'il leur était bien connu, comme en témoignent les références d'Abullāhi Smith, Hunwick et Hassan I. Gwarzo et Levtzion (Abullāhi [H. F. C.] Smith, « Source material for the history of the western Sudan », *Journal of the Historical Society of Nigeria* 2/3 1/3 [1958] : 238-247, 242-243; John O. Hunwick and Hasan I. Gwarzo, « Another look at the de Gironcourt Papers », *Research Bulletin - Centre of Arabic Documentation, University of Ibadan* 3/2 [1967], 74-99, 94-95, ta'rikhs mineurs et pseudo-histoires point 1; et Levtzion, « A seventeenth-century chronicle », 572, n. 6).

La vie et l'époque de Nūḥ b. al-Ṭāhir

Nūḥ b. al-Ṭāhir fut une figure marquante de l'Afrique occidentale du XIX^e siècle, en particulier parmi les notables du califat de Hamdallāhi.²³ Son nom est abrégé en Nūḥ b. al-Ṭāhir. Belko b. Abī Bakr b. Mūsā al-Fulānī, du sous-clan Dibanaḥ des Peuls yirlaḥe.²⁴ Selon les traditions recueillies par Ali Koullogo Diallo, qui s'avèrent parfois inexactes et enveloppées d'une aura mythique, Nūḥ b. al-Ṭāhir naquit en 1738 dans une famille musulmane aisée et puissante à Dari, une ville située à l'est de Niafouké. Sur place, il apprit le Coran dès son plus jeune âge à l'école coranique (*kuttāb*), puis devint berger et guerrier, suivant les coutumes traditionnelles peules. Un jour, à l'âge de quarante ans, alors qu'il faisait paître son troupeau autour de Tombouctou, il décida de suivre la voie de la connaissance empirique (*'ilm*) et de la perspicacité intrinsèque (*ma'rifa*). Il se rase la tête et s'installa dans la ville d'Arawān, où il devint l'élève du chef de la confrérie Qādriyya de la région, 'Alī b. al-Najīb. Il s'attacha ensuite à l'un des élèves de ce dernier, al-Mukhtār b. Abī Bakr al-Kuntī al-Wāfī (mort en 1811 ; que nous appellerons désormais al-Mukhtār al-Kabīr), l'érudit Kunta qui mena son clan à la notoriété à la fin du XVIII^e siècle. Après avoir terminé sa formation sous la tutelle du *shaykh* Kunta, Nūḥ b. al-Ṭāhir décida d'entreprendre le pèlerinage vers 1808. En route vers La Mecque, il s'arrêta au pays Haoussa et devint, pendant trois ans, l'élève du fondateur du califat de Sokoto, 'Uthman b. Fūdī. Là-bas, Nūḥ b. al-Ṭāhir devint célèbre pour son savoir et reçut de son maître le surnom honorifique Fulfulde de *ngel binndi*, traduit par Hampaté Ba et Daget comme « celui des lettres ».²⁵

Vers 1811, 'Uthmān b. Fūdī donna l'ordre à Nūḥ b. al-Ṭāhir d'aller au Macina – injonction contraire à sa décision initiale de se rendre à la Mecque et pour le pèlerinage. Uthmān b. Fūdī aurait prédit qu'un nouveau mouvement islamique était sur le point d'émerger au Macina, et que Nūḥ b. al-Ṭāhir lui-même était destiné à y jouer un rôle clé. Mais lorsqu'il quitta Sokoto, Nūḥ b. al-Ṭāhir retourna plutôt chez al-Mukhtār al-Kabīr. Lorsque ce dernier mourut quelques mois plus tard, Nūḥ b. al-Ṭāhir resta chez le célèbre fils et héritier de Mukhtār, Muḥammad b. al-Mukhtār b. Aḥmad b. Abī Bakr al-Kuntī al-Wāfī (que nous appellerons désormais Muḥammad al-Kuntī, mort en 1826). En 1820, Muḥammad al-Kuntī envoya Nūḥ b. al-Ṭāhir pour servir de conseiller à Gelaajo, le chef peul du Kounari, qui avait alors reconnu la domination du califat naissant de Hamdallāhi. L'un des services

²³ La seule notice biographique est disponible dans des sources secondaires qui sont malheureusement difficiles d'accès : Le chapitre d'Ali Koullogo Diallo dans le volume de l'UNESCO *Culture et civilisation islamiques : Le Mali*, sous la direction d'Abdelhadi Boutaleb (Casablanca : Organisation islamique pour l'éducation, les sciences et la culture, 1408 [1988]) : 221-228 ; et Muḥammad Diagayeté [Jakāyatī], « al-Fulāniyyūn wa-shāmuhum fhada al-Islāmiyya bi-Mālī » (Thèse de Doctorat, Zaytūna Université, 142-1428/2007), 108-110. Un très court profil basé sur les traditions orales est également fourni par Hampaté Ba et Daget (*L'empire peul*, 114-117).

²⁴ Diagayeté [Jakāyatī], « al-Fulāniyyūn », 109. Brown suggère que Nūḥ b. al-Ṭāhir était en partie songhaï et en partie peul, sans citer sa source (Brown, « The Caliphate of Hamdullahi », 171, n. 39).

²⁵ *L'empire peul*, 114, n. 3.

rendus par Nūḥ b. al-Ṭāhir au chef de Kounari consistait à gérer la correspondance officielle de son mécène, un devoir dans lequel il excellait. C'est en cette qualité qu'il attira l'attention personnelle d'Aḥmad Lobbo, qui désigna Nūḥ b. al-Ṭāhir comme conseiller et confident après la rébellion de Gelaajo de 1824-5. A son arrivée à Ḥamdallāhi, les connaissances et la piété de Nūḥ b. al-Ṭāhir firent de lui, selon les termes de Koullogo Diallo, « la deuxième personnalité la plus influente » du califat après Aḥmad Lobbo.²⁶

Dans le récit ci-dessus de sa carrière, les débuts de Nūḥ b. al-Ṭāhir se révèlent être plus un récit mythique qu'une biographie. Ses débuts sont particulièrement entourés de mystère. La date de sa mort est 1274/1857-8, selon des sources écrites.²⁷ Mais si l'on se réfère à la date traditionnelle de sa naissance, en 1738, Nūḥ b. al-Ṭāhir serait mort à l'âge improbable de 120 ans – un parallèle étrange entre la durée de vie invraisemblable de Maḥmūd Ka'tī, le « vrai » auteur du *Tārīkh al-fattāsh*, et Nūḥ b. al-Ṭāhir, le « réel » auteur de la chronique. En outre, il étudia avec 'Uthman b. Fūdī au début de ses soixante-dix ans et rejoignit ensuite Aḥmad Lobbo à l'âge avancé de quatre-vingt-deux ans. Toutes ces preuves repoussent la date supposée de naissance de Nūḥ b. al-Ṭāhir à la fin du XVIII^e siècle, vers les années 1770. Ainsi, à environ trente ans, il aurait pu être l'élève de al-Mukhtār al-Kuntī (mais pas celui de Alī b. Mukhtār) au début du XIX^e siècle, puis rejoindre le Califat de Ḥamdallāhi au début de la cinquantaine : un âge mûr qui l'aurait rendu apte aux postes importants qu'il occupa sous Aḥmad Lobbo. De même, l'histoire de l'éducation de Nūḥ b. al-Ṭāhir à Sokoto est un épisode qui semble n'être soutenu que par les traditions orales consignées par Hampaté Ba et Daget, ces dernières ayant pu embellir la biographie de l'érudit peul en faisant de lui non seulement un étudiant des Kunta, mais aussi des Fodiawa. En effet, il semble que Nūḥ b. al-Ṭāhir ait été envoyé auprès de 'Uthmān b. Fūdī, mais pas en tant qu'étudiant, car c'est ce dernier qui transmet la litanie (*wird*) de la confrérie Qādiriyya au fondateur du califat de Sokoto.²⁸

Des sources documentaires indiquent qu'au début du XIX^e siècle, Nūḥ b. al-Ṭāhir était déjà actif dans la région de Djenné, en particulier une chronique anonyme connue sous le nom de *Tārīkh Karamoko Ba* ou « La

²⁶ Diallo, « Alpha Nuhu Taahiru », 223.

²⁷ La date de la mort de Nūḥ b. al-Ṭāhir provient d'un passage commun à deux importantes chroniques du Moyen Niger, aujourd'hui inédites : La première, le *Dhikr mā waqa'a fī al-qarn al-thalith 'ashar* (La Mémoire de ce qui s'est passé au treizième siècle) fut initiée par un certain 'Abd Allāh b. al-Muṣṭafā et complétée par un autre auteur inconnu du nom d'Ibrāhīm al-Ra'īs b. Ismā'il (IF, Fonds de Gironcourt, 2406 [75] [appelé désormais *Dhikr*]) ; le second, intitulé *Mā waqa'a fī al-sūdāniyya mim mā bayna Tinbuktū wa-Janna* (Ce qui s'est passé au Soudan Takrūr entre Tombouctou et Djenné), souvent connu sous le nom de *Tārīkh Fittuga*, fut rédigé par Ismā'il b. al-Mukhtār (HEREI-ABT 281 [appelé désormais *Mā waqa'a*]) ; deux autres exemplaires de cet ouvrage sont disponibles. L'un, incomplet, est IHERI-ABT 411, et le second est IFAN, Fonds Vieillard, Cahier n. 4. Sur le décès de Nūḥ b. al-Ṭāhir, voir *Dhikr*, p. 4 ; et *Mā waqa'a* pp. 8-9.

²⁸ Aziz A. Batran, « Sidi al-Mukhtār al-Kuntī and the Recrudescence of Islam in the Western Sahara and the Middle Niger, c. 1750-1811 » (Thèse de Doctorat, University of Birmingham, 1971), 347.

chronique de Karamoko Ba » sur l'histoire de la lignée cléricale Jakhanke des Jābi-Gassama.²⁹ Ce récit historique fait référence à un célèbre érudit du Fouta Djallon, Sālim Jābi-Gassama, également connu sous le nom de **Karamoko Ba (ou Fere Hassan)** (1824-1829), étudiant à Djenné sous la direction de Nūḥ b. al-Ṭāhir : « A Djenné, il [Karamoko Ba] rencontra de nombreux érudits, parmi lesquels se trouvait Alfa Nuhu [c'est-à-dire Nūḥ b. al-Ṭāhir], un peul de Macina. Il étudia de nombreuses branches des sciences islamiques sous la direction de cet homme dont la grandeur en tant que *shaykh* et enseignant était bien connue ». ³⁰ Le fait que Karamoko Ba ait effectivement étudié avec Nūḥ b. al-Ṭāhir est confirmé par plusieurs autres sources Jakhanké. Par exemple, le poème *Kitāb fī amr shaykh al-ḥājj Ṭūbā* (Écrit concernant le *shaykh al-ḥājj* de Touba) cite un Nūḥ b. al-Ṭāhir parmi les professeurs de Karamoko Ba. ³¹ Une note marginale sur un manuscrit du célèbre commentaire du Coran, connu sous le nom de *Tafsīr al-jalalayn* (Le commentaire des deux Jalāl), souligne que toutes les connaissances que possédait Karamoko Ba provenaient de Nūḥ b. al-Ṭāhir. ³² Le *Kitāb al-bushrā : sharḥ mirqā al-kubrā* (Livre de la bonne nouvelle : Commentaire sur la grande échelle) non publié, écrit par al-Ḥājj Ibrāhīm b. Karamoko Sankoung Gassama (décédé après 1973), ajoute un détail plus précis : Karamoko Ba fut également initié à la confrérie Qādiriyya par Nūḥ b. al-Ṭāhir, qui lui remit la litanie Qādirī (*wird*). ³³

Quelque temps après avoir étudié à Djenné, probablement au début du XIX^e siècle, Karamoko Ba s'installa à Kankan (Guinée). Nūḥ b. al-Ṭāhir rejoint ensuite le mouvement conduit par Aḥmad Lobbo. Une lettre de Muḥammad al-Kuntī à Aḥmad Lobbo évoque que Nūḥ b. al-Ṭāhir était déjà associé à Aḥmad Lobbo au tout début de sa mission. Elle est datée du 12 Jumādā 11/8 avril 1818, quelques semaines après la bataille de Noukouma, qui marque l'émergence du Califat de Ḥamdallāhi. Elle contient des conseils sur la bonne gouvernance ainsi qu'une demande de transmettre ses

²⁹ La chronique, intitulée en anglais *The Noble Account concerning the Exalted History of the Doings of Karamokho Ba and his Ancestors (mays God be pleased with them)*, n'est disponible que dans la traduction anglaise fournie par Lamin Sannh, « Futa Jallon and the Jakhanke clerical tradition, part II: Karamokho Ba of Touba in Guinea », *Journal of Religion in Africa* 12/2 (1981) : 114-123. Sur cette chronique, voir *ALA* IV, 527, point iv.

³⁰ Traduit dans Sannh, « Futa Jallon and the Jakhante », 116. Sur Sālim Jābi-Gassama, voir *ALAIV*, 523-524.

³¹ British Library, OR 6473, p. 3.

³² Collection privée d'Aliou Ndiaye, village d'Adeane à Casamance au Sénégal, vol. 2, 15. Je remercie Darya Ogorodnikova de m'avoir informé de l'existence de ces manuscrits et de celui contenant le *Kitāb fī amr shaykh al-ḥājj Ṭūbā* et de m'avoir communiqué des images numériques de ces documents.

³³ Cité dans Sannh, « Futa Jallon and the Jakhante », 114. Karamoko Ba ne fut pas le seul étudiant à recevoir la litanie Qādirī de Nūḥ b. al-Ṭāhir, témoignant de l'adhésion de l'érudit peul à cette confrérie. L'administrateur colonial Paul Marty évoque deux lettrés de la région de Nampala, au nord-ouest de Mopti, près de la frontière moderne entre le Mali et la Mauritanie, qui reçurent directement le *wird* de Nūḥ b. al-Ṭāhir, comme Alfa Seidou Sammba Ba (né vers 1838) ou par certains de ses disciples, comme Hammadi Kébé Ba (né vers 1870) (Paul Marty, *Études sur l'Islam et les tribus du Soudan*, vol. 3 : *La région de Kayes, le pays Bambara, le Sahel de Nioro* [Paris : Leroux, 1920], 154 et 156).

salutations à un Muḥammad al-Rashīd b. Muḥammad al-Muṣṭafā b. Muḥammad al-Bashīr et à Nūḥ b. al-Ṭāhir.³⁴

Une autre lettre de Muḥammad al-Kuntī semble clarifier la biographie de Nūḥ b. al-Ṭāhir en Fez de la fin des années 1810 et le début des années 1820.³⁵ Dans ce document, que le contenu permet de dater d'avant 1822, Muḥammad al-Kuntī fait référence à Aḥmad Lobbo comme ayant déjà impliqué Nūḥ al-Ṭāhir dans son projet de réforme religieuse dans le Moyen Niger à cette époque – une tâche que le *shaykh* Kunta déconseilla à son élève.³⁶ Selon cette lettre, c'est Aḥmad Lobbo qui chargea Nūḥ b. al-Ṭāhir de l'alliance entre Ḥamdallāhi et Gelaajo, et non Muḥammad al-Kuntī, comme le suggèrent les traditions orales.³⁷

À partir de ce moment, Nūḥ b. al-Ṭāhir devint un érudit qui joua un rôle crucial dans l'histoire du califat de Ḥamdallāhi. Il était le « doyen » du Grand Conseil (Fulfulde *batu mawdo*), l'institution composée de 100 érudits qui régissait Ḥamdallāhi avec le calife.³⁸ Parmi les quarante érudits qui siégeaient en permanence au Grand Conseil, Nūḥ b. al-Ṭāhir était également l'un des deux conseillers permanents du calife.³⁹ Au sein du conseil, Nūḥ b. al-Ṭāhir occupa plusieurs postes importants. Il était parmi les érudits chargés de discuter de la sélection des chefs régionaux avec Aḥmad Lobbo.⁴⁰ Il servit de médiateur dans les conflits entre le Grand Conseil et les autorités militaires.⁴¹ Il était responsable du système éducatif de Ḥamdallāhi.⁴²

L'influence de Nūḥ b. al-Ṭāhir devint encore plus importante dans le Ḥamdallāhi à l'approche de la mort d'Aḥmad Lobbo, comme certaines traditions enregistrées par Hampaté Ba et Daget le suggèrent. On y prétend que Nūḥ b. al-Ṭāhir présida l'assemblée des érudits qui choisirent Ahmad II, le fils d'Aḥmad Lobbo, comme successeur au califat, réglant le litige avec l'autre candidat, le neveu du calife, Baalobbo (mort après 1878-90), et ses partisans.⁴³ Après la mort d'Aḥmad Lobbo, Nūḥ b. al-Ṭāhir lava le corps du calife.⁴⁴ Par ailleurs, Hampaté Ba et Daget rapportent une crise consécutive provoquée par Aḥmad II, qui se sentit incapable de prendre la place de son père et abdiqua en faveur de Nūḥ al-Ṭāhir – mais fut convaincu par ce dernier

³⁴ IF, Fonds de Gironcourt, 2405 (25), p. 12.

³⁵ Une traduction française partielle de cette lettre se trouve dans Abdallah Wuld Maulūd Wuld Daddah, « Šayh Sīdi Muhammed Wuld Sid al-Kunti (1183H/1769-70 6 2 Šawwāl 1231/12 Mars 1826) ; Contribution à l'histoire politique et religieuse de Bilād Šinqīt et des régions voisines, notamment d'après les sources arabes inédites » (Thèse de Doctorat, Université de Paris – Sorbonne, 1977), 156-162.

³⁶ Sur la date de cette lettre, voir Wuld Daddah, « Šayh Sīdi Muhammed », 157, n. 1.

³⁷ Wuld Daddah, « Šayh Sīdi Muhammed », 157 et 161.

³⁸ *L'empire peul*, 64.

³⁹ *L'empire peul*, 251 et 251 n. 3.

⁴⁰ *L'empire peul*, 74.

⁴¹ *L'empire peul*, 70.

⁴² *L'empire peul*, 49.

⁴³ *L'empire peul*, 248 - 251.

⁴⁴ *L'empire peul*, 252.

d'accepter le poste et de succéder à Aḥmad Lobbo.⁴⁵ Nūḥ b. al-Ṭāhir continua à servir Aḥmad II, et soutint également le fils de ce dernier, Aḥmad III, pendant les disputes au sujet de la succession au pouvoir. Nūḥ b. al-Ṭāhir se PDFA Compressor Free Version finalement en 1857 à Niakongo, un village au nord-est de Mopti, où il mourut, comme mentionné ci-dessus, en 1857-8.

Après la mort de Nūḥ b. al-Ṭāhir à Niakongo, son corps fut renvoyé à Ḥamdallāhi, où on l'enterra à côté de Aḥmad Lobbo et Aḥmad II, comme l'avait explicitement demandé le fondateur du califat lui-même.⁴⁶ Même la troisième génération de dirigeants du califat reconnut l'importance de Nūḥ b. al-Ṭāhir, comme l'illustre une anecdote rapportée par Brown : « À sa mort, le corps d'Alfa Nuh [Nūḥ b. al-Ṭāhir] fut transporté à cheval par les nobles. Quand 'Aḥmad (III) vit cela, il critiqua les nobles pour ne pas avoir réussi à obtenir une bénédiction en portant eux-mêmes le corps d'Alfa Nuh ». ⁴⁷ [figure 2]



Figure 2: Le mausolée de Aḥmad Lobbo, de Nūḥ b. al-Ṭāhir, et de Aḥmad II à Ḥamdallāhi (Copyright Crédit Alfa Mamadou Diallo Lélouma).

L'analyse des sources existantes donne une image plus claire de la vie de Nūḥ b. al-Ṭāhir en tant que notable de Ḥamdallāhi, mais aussi comme un célèbre érudit qui s'intéressait à plusieurs branches du savoir. Selon Brown, Nūḥ b. al-Ṭāhir se distinguait parmi les '*alamā*' de Ḥamdallāhi, et était le

⁴⁵ *L'empire peul*, 254.

⁴⁶ *L'empire peul*, 48. Au sujet d'Aḥmad Lobbo demandant explicitement que Nuh b. al-Ṭāhir soit enterré à côté de lui, voir *L'empire peul*, 251-252.

⁴⁷ Brown, « The Caliphate of Hamdullahi », 189, n. 54.

seul à être célèbre au-delà des frontières du califat, avec al-Mukhtār b. Waḍīʿat Allāh al-Māsīnī ; connu sous le nom de Yerkoï Talfi (mort vers 1862).⁴⁸ Cependant, aucune recherche n'a été menée jusqu'à ce jour sur ses écrits.

Les écrits de Nūḥ b. al-Ṭāhir

Malgré la renommée intellectuelle de Nūḥ b. al-Ṭāhir, ses œuvres n'ont pas encore fait l'objet d'études ou de publications – à l'exception, bien sûr, de son travail d'auteur non reconnu du *Ṭārīkh al-fattāsh*.⁴⁹ Certains de ses écrits ont survécu sous forme de manuscrits. Par exemple, il fut l'auteur d'un commentaire (*sharḥ*) sur le *Lāmiyyat al-alf'āl* (les structures verbales en rime *Lām*) Ibn Mālik (mort en 1274), un ouvrage sur la morphologie arabe (*sarf*) très populaire en Afrique de l'Ouest.⁵⁰ [Figure 3]. Bien que cela prouve sa maîtrise de la grammaire arabe, il semble que la discipline qui l'intéressait le plus était l'histoire. Il écrivit en effet un court traité sur les traits distinctifs du Prophète (*khaṣā'is al-Nabī*), qui s'inscrit dans la tradition des travaux biographiques sur le Prophète (*sīra*).⁵¹ [Figure 4] Cependant, le fort intérêt de Nūḥ b. al-Ṭāhir pour l'histoire dépassa ses propres écrits, comme en témoigne l'attribution fallacieuse à ce dernier d'un manuscrit posthume détaillant dans la tradition très courante les origines des Peuls et une liste des souverains peuls du Moyen Niger – qui s'étend bien au-delà de l'existence de Nūḥ b. al-Ṭāhir.⁵

⁴⁸ Brown, « The Caliphate of Hamdullahi », 104.

⁴⁹ Une exception est ma traduction de la *Risāla fī zuḥūr al-khalīfa al-thānī 'ashar* (Mauro Nobili [éd. et trad.], « Letter on the appearance of the twelfth caliph [*Risāla fī zuḥūr al-khalīfa al-thānī 'ashar*] : Edition of the Arabic text with English translation », *Afriques* 7 [2016] [<http://journals.openedition.org/afriques/1958>]). La liste des œuvres de Nūḥ b. al-Ṭāhir fournie dans *ALA IV*, 213 est incomplète.

⁵⁰ Cet ouvrage est disponible sous la forme de deux copies manuscrites : IHERI-ABT 3126 et IRSH 2036. Je n'ai pas pu avoir accès à la copie IRSH qui est apparemment complète et composée de seize pages. (Mawlāy Hasan et Ayman Fu'ād Sayyid, *Fihris al-makhṭūāt al-Islāmiyah al-mawjūdah bi-Ma'had al-Abḥāth fī al-'Ulūm al-Insāniyah, al-Nījar/Catalog of Islamic Manuscripts at the Institut des Recherches en Sciences Humaines [IRSH], Niger* [London : al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2004], vol. 5, 45-46). Sur l'importance du *Lāmiyyat al-alf'āl* en Afrique de l'ouest, voir Bruce S. Hall et Charles C. Stewart, « The historic 'core curriculum' and the book market in Islamic West Africa », dans *The Trans-Saharan Book Trade : Manuscript Culture, Arabic Literacy, and Intellectual History in Muslim Africa*, édité par Graziano Krätli et Ghislaine Lydon (Leiden et Boston: Brill, 2011), 109-174, 121.

⁵¹ IHERI-ABT 8912.

⁵² Almamy Maliki Yattara Collection 34. Ce manuscrit provient de la collection privée d'Almamy Maliki Yattara, qui l'a copié à partir d'un manuscrit appartenant à un certain Alfa Barké Kondo de Ténenkou. Le manuscrit de Yattara a été photographié et répertorié par Bernard Salvaing, qui a eu l'amabilité de le partager avec moi, ainsi que la liste non publiée.

IHERIABT_008912

PDF Compressor Free Version

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد
 وآله وصحبه وسلم تسليماً قال الشيخ النزيل
 الجليل الجليل سيرة الكوفة وبصرة وشمسه
 وفيه وه السيرة نوم بين فارس السنتي العجاني
 استننا الله واياه بحبوة الجنان الحمد لله
 حمده والصلوة والسلام على محمد وحمته هذا
 واني لمارايت وجوبه مع ربة فصاحب النبي صلى الله عليه
 وسلم حجتنا ووجبت عليه اليسيل مع فتننا على الخاتم
 والعام لله هو يداخر تهايرى الجاهل شيب
 من الخصام فيعمل به افرابا صل التراسى وقلت
 ومفصلا به صلى الله عليه وسلم الواجبة عليه
 دون غيره اقل الضمير والوتر كعتا العجم وطلاته
 على المرحلة وفيام الليل والسواج والاضحية
 والمشورة فيماله ربه نصر ومصاراة العرد الكين
 وتغيير المنكر مقلقا وفضا دين الجسم ومفونة
 عياله وتغيير نسابة وترك ابر البصر واتمام
 4/8912

Figure 4 : IHERI-ABT 8912, Nūḥ b. al-Ṭāhir, *Maktūb fī khaṣā'is al-Nabī* (Copyright IHERI-ABT)

Parmi les écrits historiques de Nūḥ b. al-Ṭāhir figure la courte ébauche du *Tārīkh al-fattāsh* dont il a été question plus haut, mais ce texte ne semble pas être un ouvrage complet. La seule copie existante, totalement inconnue des PDE, est un **PDF Compressor Free Version** manuscrit que Haruna Alfaga a copié pour de Gironcourt en 1912. Il semble toutefois que ce texte n'ait pas circulé sous la forme d'une œuvre indépendante. Une note sur la première page du manuscrit, que de Gironcourt a compilée sur la base de ses observations et des informations recueillies par Yūsuf b. al-Khalīl, indique que la chronique fut esquissée sous forme de notes dans les dernières pages d'un autre ouvrage. Selon de Gironcourt, « L'écriture occupe les deux dernières pages d'un livre « khamous » [i.e. *qāmūs*, mot arabe signifiant « dictionnaire »], de 22/33,5 cm, qui semble avoir une cinquantaine d'années [datant donc des années 1860 environ] sur du papier non relié. Il fut reçu d'un marabout du Macina ».⁵³

La note de de Gironcourt indique que la courte chronique était, en fait, un projet non destiné à la circulation, élaboré pour un usage personnel dans les dernières pages d'un dictionnaire. Par conséquent, sans le zèle de de Gironcourt dans sa collecte d'histoires locales, ce texte serait resté caché dans ce manuscrit. De plus, le dictionnaire qui contenait à l'origine la copie fut lui-même copié à partir des dernières pages d'un manuscrit qui, selon Yūsuf b. al-Khalīl, fut apporté par son précédent propriétaire venu du Macina vers les années 1860. Est-il possible que le propriétaire initial du manuscrit ait été Nūḥ b. al-Ṭāhir lui-même, et que le texte à la fin de celui-ci ait été son propre projet ? Les preuves rendent cette hypothèse plausible.

Bien que le récit de Nūḥ b. al-Ṭāhir fournisse des « preuves » de la légitimité d'Ahmad Lobbo en sa qualité de souverain ouest-africain annoncé par une prophétie et héritier du roi songhaï, Askīyā Muhammad, il aurait sérieusement menacé l'ingéniosité même de la légitimité du projet s'il avait circulé sous la forme de version abrégée du *Tārīkh al-fattāsh*. L'inscription non dissimulée du récit de Nūḥ b. al-Ṭāhir, qui représente la partie « imaginative » de l'œuvre de tout « falsificateur » telle que décrite par Grafton, aurait révélé le caractère tendancieux de l'auteur et exposé son subterfuge. Ainsi, ce récit n'aurait pas pu circuler dans ce format. Au lieu de cela, toujours selon les termes de Grafton, il fallait aussi produire une « corroboration » : Nūḥ b. al-Ṭāhir dut valider son texte créatif pour le transformer en une source fiable. Pour y parvenir, il intégra son récit dans l'ancien *Tārīkh d'Ibn Mukhtār*.

La Chronique du « fils d'al-Mukhtār »

Le *Tārīkh Ibn al-Mukhtār* n'existe aujourd'hui qu'en deux exemplaires similaires : Le MS A/IHERI-ABT 3927 et sa copie, le M B/BnF 6651.⁵⁴ Il

⁵³ IF, Fonds de Gironcourt, 2410 (174), f. 112a (fiche signalétique).

⁵⁴ Un manuscrit composite disponible à l'IHERi-ABT, portant le numéro 2221 sur le dos de la couverture, et qui contient un autre fragment de la version abrégée du *Tārīkh Ibn al-Mukhtār*.

manque à chacun plusieurs pages correspondant au début de la chronique. S'appuyant sur le travail de Levtzion, ma comparaison de ce texte avec le deuxième appendice de Houda et Delafosse suggère que ce dernier pourrait être une copie, également incomplète, du PDF Traduction française Version 1.0
Tārīkh Ibn al-Mukhtār – une troisième.⁵⁵ Le deuxième appendice comprend la première partie de l'ouvrage qui manque dans MS A/IHERI-ABT 3927 et B/BnF 6651. Il est donc possible de reconstituer un texte complet du *Tārīkh Ibn al-Mukhtār*.

Cette chronique fut écrite sous le patronage d'Askiyā Dāwūd b. Hārūn, donc entre 1657 et 1669. L'incipit précise : « Cette note historique a été composée à la demande de l'honorable et courageux Askiyā Dāwūd, fils d'Askiyā Hārūn, fils d'Askiyā al-Hājj, fils d'Askiyā Dāwūd, fils du commandeur des croyants, Askiyā al-Hājj Muḥammad. »⁵⁶ Un autre détail qui permet de dater l'ouvrage, l'évocation d'un épisode survenu en 1664-5 dont il fut « témoin de [s]es propres yeux ». ⁵⁷ Cette référence établit 1664-5 comme date du *terminus post quem* de la rédaction de la chronique.

Comme indiqué explicitement dans l'introduction, ceci se veut être une chronique de la dynastie *askiyā* :

Voici une note historique dans laquelle je présente la biographie des princes du Takrūr, qui portent le titre d'*Askiyā*, d'Askiyā al-Hājj Muḥammad b. Abī Bakr jusqu'à notre époque, par ordre chronologique. Dans la biographie de chaque prince, je mentionnerai l'évènement qui s'est produit à cette époque en rapport avec les éminentes figures religieuses et les érudits.⁵⁸

De plus, l'ouvrage couvre brièvement, par ordre chronologique, l'histoire des deux premières dynasties songhaï, les Zā et les Sonni, et se termine en l'an 1599, après la conquête marocaine de 1591.⁵⁹ Malgré cela, la dynastie des Askiyā reste le point central de la chronique, au point que Ferran I. Vernet et Michael A. Gomez ont également noté combien la légitimité de la dynastie est une priorité dans l'agenda politique de l'auteur.⁶⁰ Cependant, comme son texte contemporain, le *Tārīkh al-Sūdān*, le *Tārīkh Ibn al-Mukhtār* est principalement un « exercice de gestion des catastrophes », selon les termes de De Moraes Farias.⁶¹ Loin d'être nostalgiques de l'époque de l'Empire songhaï, les deux textes expliquent l'invasion marocaine du bassin du Niger en 1591 et appellent à l'acceptation du nouvel ordre politique. Les

⁵⁵ Voir l'argument de Levtzion dans Levtzion, « A seventeenth-century chronicle », 580.

⁵⁶ *La chronique du chercheur*, texte français 328. De façon intéressante, le manuscrit MS A/IHERI-ABT 3927 comprend aussi, mis à part le texte principal du *Tārīkh Ibn al-Mukhtār*, quelques pages, écrites de la même main, du *Tārīkh al-Sūdān* et qui couvre les événements du règne d'Askiyā Dāwūd b. Hārūn (IHERI-ABT 3927, non-numéroté f. 70).

⁵⁷ *La chronique du chercheur*, texte arabe/ français 142.

⁵⁸ *La chronique du chercheur*, texte français 327.

⁵⁹ *La chronique du chercheur*, texte arabe 184/texte français 320.

⁶⁰ Vernet, « Dispute au sujet du caractère de la propriété », 56 ; Gomez, *African Dominion*, 176.

⁶¹ De Moraes Farias, *Arabic Medieval Inscriptions*, lxxii § 111.

chroniqueurs « font un sermon sur le lien entre l'indépendance des Soḡoy et le péché des derniers souverains askiya et de leurs proches ». ⁶² Ils expliquent la chute de l'État songhaï et l'invasion marocaine en termes métaphysiques, **PDF GENERATED BY** pour la décadence morale de la famille des *askiyā*. Ce « symbolisme métahistorique » prépare le terrain à l'acceptation de la nouvelle aristocratie arma et construit un « pont sur le fossé entre les envahisseurs et les autres catégories sociales ». ⁶³ Les auteurs des *Tārīkh al-Sūdān* et *Tārīkh Ibn al-Mukhtār* soutiennent les descendants de l'invasion marocaine, les Arma, et, en même temps, proposent un scénario dans lequel l'élite politique précédente, la famille *askiyā* et le patriarcat musulman de Tombouctou, en leur qualité de dépositaires de l'autorité religieuse, peuvent tous deux participer à la vie politique sous le nouveau régime arma.

On sait très peu de choses sur l'auteur du *Tārīkh Ibn al-Mukhtār*. Le prénom (*ism*) n'est pas mentionné dans sa chronique. Il s'identifie uniquement par son patronyme (*nasab*) comme le fils d'al-Mukhtār QNBL : « J'ai appris ce récit de mon père al-Mukhtār QNBL ». ⁶⁴ Cependant, Ibn al-Mukhtār ne fournit pas directement d'autres informations le concernant. Il était, comme il ressort du passage suivant, le petit-fils de Maḥmūd Ka'ti : « J'ai rapporté tout cela à partir des propos de mon grand-père Alfa' Maḥmūd b. al-Ḥājj al-Mutawakkil, tels qu'écrits par l'un de ses étudiants ». ⁶⁵ Ainsi, Maḥmūd Ka'ti était son grand-père maternel, puisque Ibn al-Mukhtār se réfère au *qādī* Isma'il Ka'ti, au *faqīh* et *qādī* Muḥammad al-Amīn Ka'ti et au *faqīh* Yūsuf Ka'ti – qui sont tous des fils de Maḥmūd Ka'ti – comme étant ses oncles maternels. ⁶⁶ Il semble qu'Ibn al-Mukhtār, neveu et petit-fils de *qādīs*, ait également initié une lignée de juges musulmans. Le *Tadhkirat al-nisyān* contient deux occurrences du nasab QNBL, qui désignent sans doute le fils et le petit-fils d'Ibn al-Mukhtār: un certain Muhammad QNBL et al-Mukhtār QNBL. ⁶⁷ Le premier était *qādī* à Tindirma, et mourut le 12 décembre 1710. ⁶⁸ Le second, son fils, succéda à son père en tant que *qādī* de la localité. ⁶⁹

⁶² De Moraes Farias, *Arabic Medieval Inscriptions*, lxxii § 117.

⁶³ De Moraes Farias, *Arabic Medieval Inscriptions*, lxxiv § 119, lxxv § 121.

⁶⁴ *La chronique du chercheur*, texte arabe 70/texte français 135.

⁶⁵ *La chronique du chercheur*, texte arabe 48/texte français 92.

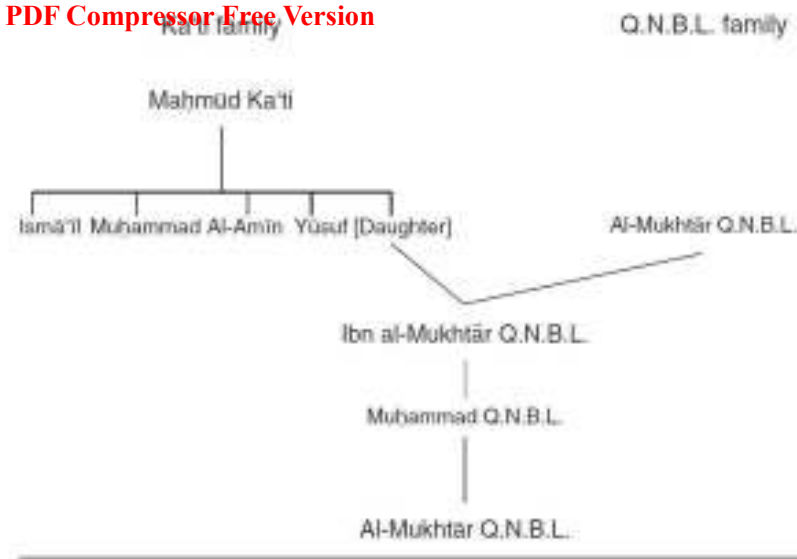
⁶⁶ *La chronique du chercheur*, texte arabe 72, 89, 142/texte français 138, 168, 257.

⁶⁷ Dans le texte le nom n'est pas vocalisé, mais dans ce cas-ci Houdas le lut comme « Qanbel » (Houdas (éd. et trad.), *Tedzikiret en-nisiān*, texte arabe 96/texte français 155, n. 1).

⁶⁸ Houdas (éd. et trad.), *Tedzikiret en-nisiān*, texte arabe 137/texte français 222.

⁶⁹ Houdas (éd. et trad.), *Tedzikiret en-nisiān*, texte arabe 96/texte français 155.

Table 2 A Tentative Family Tree of the Ka'ti and QNBL Families



Une étude des sources contemporaines disponibles et des recherches indiquent qu'Ibn al-Mukhtār et sa chronique étaient que peu connus dans la région. Par exemple, il n'apparaît pas dans le *Fath al-sharkūr fī ma'rifat a'yaān 'ulamā' al-Takrūr* (Victoire du plus appréciable dans l'éducation sur les érudits notables du Takrūr), dans lequel Muḥammad b. Abī Bakr al-Ṣiddīq al-Bārtaylī (décédé en 1805) recense plusieurs biographies d'érudits de Tombouctou et des régions environnantes.⁷⁰ Dans cet ouvrage, al-Bārtaylī accorde une attention particulière aux chroniques, en conservant une biographie d'Abd al-Raḥmān b. 'Abd Allāh b. 'Imrān b. 'Āmir al-Sa'dī, l'auteur du *Tārīkh al-Sūdān*.⁷¹ Cependant, il ne conserve aucune information sur Ibn al-Mukhtār. De même, aucune information sur l'auteur du *Tārīkh Ibn al-Mukhtār* n'est disponible dans deux ouvrages importants du XX^e siècle, le *Izālat al-rayb wa-l-shakk wa-l-tafrīt fī dhikr al-'ulamā' al-mu'allifīn min ahl al-Takrūr wa-Ṣaḥrā'* (Suppression du doute, de l'incertitude et de la négligence dans les mentions des auteurs du Takrūr et du Sahara) d'Aḥmad b. Mbārak b. Barka b. Muḥammad al-Mūsā-ū-'Alī al-Takanī al-Wādnūnī al-

⁷⁰ Sur le *Fath al-shakūr*, voir ALA IV, 1540, point 4. Le *Fath al-shakūr* est traduit en français dans l'ouvrage de Chouki El Hamel : *La vie intellectuelle islamique dans le sahel ouest-africain, XVI-XIX siècles : une étude sociale de l'enseignement islamique en Mauritanie et au nord du Mali (XVI-XIX siècles) et traduction annotée de Fath ash-shakūr d'al-Bartilī al-Walāī (mort en 1805)* (Paris : L'Harmattan, 2002), 141-420.

⁷¹ El Hamel, *La vie intellectuelle*, 371 ; le nom d'Al-Sa'dī est mal orthographié dans le *Fath al-shakūr* comme al-Sa'īdī.

Sūsī al-Timbuktī, connu sous le nom d’Aḥmad Būl‘arāf (mort en 1955) ;⁷² et le *Sa‘āda al-abadiyya fī ta‘rīf ‘ulamā’ Tinbuktu al-bahiya* (Félicité éternelle grâce à l’introduction des brillants érudits de Tombouctou) de Mūlāy Ahmad (b. Fābī al-Asnawānī (mort en 1997)).⁷³ Ces deux ouvrages, écrits par des érudits de Tombouctou, contiennent des informations importantes sur l’histoire de la ville et de ses érudits, en utilisant largement les sources locales, mais ils restent silencieux sur Ibn al-Mukhtār et la chronique dont il est l’auteur.

L’obscurité du *Tārīkh Ibn al-Mukhtār* contraste avec l’autre chronique du dix-septième siècle de la région, le *Tārīkh al-Sūdān*, qui est souvent cité. Par exemple, le *Fath al-shakūr* fait largement usage des travaux d’al-Sa‘dī dans 37 des 215 entrées biographiques.⁷⁴ En outre, des exemplaires du *Tārīkh al-Sūdān* ont été retrouvés dans différentes parties d’Afrique du Nord et de l’Ouest, ce qui témoigne de la large diffusion de la chronique dans la région.⁷⁵ En effet, il se pourrait bien que la relative obscurité du *Tārīkh Ibn al-Mukhtār* soit ce qui attira l’attention de Nūḥ b. al-Ṭāhir : voici un ouvrage utile et détaillé du dix-septième siècle qui conserve les biographies des *askiyās*, les rois de l’Empire songhaï, et qui pourrait servir à insérer et à déguiser le récit qu’il avait lui-même inventé concernant le pèlerinage d’Askīyā Muḥammad. Précisément parce que le *Tārīkh Ibn al-Mukhtār* n’était pas une œuvre célèbre, tout comme son contemporain, le *Tārīkh al-Sūdān*, Nūḥ b. al-Ṭāhir put manipuler ce texte sans que personne ne s’en aperçoive afin de constituer une nouvelle chronique : le *Tārīkh al-fattāsh*.

Askīyā Muḥammad, l’ancêtre supposé d’Aḥmad Lobbo

Contrairement au *Tārīkh Ibn al-Mukhtār*, qui se présente comme une chronique de la dynastie des Askīyā en général, Nūḥ b. al-Ṭāhir fait du *Tārīkh al-fattāsh* la commémoration d’un célèbre *Askīyā*, Askīyā Muḥammad. Bien que la chronique retrace l’histoire de la région jusqu’à la période initiale de la domination des Arma, l’introduction de l’ouvrage précise que son but est de glorifier Askīyā Muḥammad :

Dieu le Très Haut [Tout Puissant] nous a bénis en manifestant en notre temps le calife juste, le conquérant et le sultan victorieux, l’honnête Askīyā al-Ḥājj Muḥammad b. Abī Bakr, d’origine Torodo, mais résidant à Gao. Il a illuminé notre chemin à travers son

⁷² al-Hādī al-Mabrūk al-Dāl (éd.), *Izālat al-raiyb wa-al-shšakk wa-al-tafrīt fī dhikral-‘ulamā’ al-mu‘allifīn ahl al-Takrūr wa-al-Šahrā’* (n.p. : n.d.). Sur le *Izālat al-raiyb*, voir ALA IV, 54, point 7.

⁷³ IHERI-ABT 2752. A propos de *Sa‘ad al-abadiyya*, voir ALA IV, 63, point 8.

⁷⁴ El Hamel, *La vie intellectuelle*, 49.

⁷⁵ Parmi les exemplaires du *Tārīkh al-Sūdān* utilisés par Houdas et plus récemment par Hunwick, l’un (MS A) vient de Ségou (TS, xiv) ; quatre (MS B, MS E, MS F, et MS G) de Tombouctou (Houdas [éd. et trad.], *Tarikh es-Soudan*, xiv ; Hunwick, *Timbuktu and the Songhay Empire*, xviii) ; un autre (MS D) de Sokoto (Nobili, *Catalogue des manuscrits arabes*, 61-64, point 4) ; MS C, remis à Houdas par René Basset à Alger, est d’une origine incertaine (TS, xiv-v). Une autre copie, jamais utilisée par les chercheurs, se trouve à Djenné (Bibliothèque des manuscrits de Djenné, Fonds Djeiteye, 1).

guide juste, après les ténèbres de l'égarement et a éloigné de nous les échos de la peur et de la destruction. Par la gloire de Dieu le Tout Puissant, des terres d'est en ouest lui ont été ouvertes et des délégués lui furent soumis individuellement ou en groupe. Les rois ont été vaincus et soumis à son pouvoir. Par sa bénédiction, nous allons bien et sommes heureux après avoir connu les difficultés et la misère. Dieu le Tout Puissant a remplacé tout cela par Sa faveur, tout comme Il l'a dit au meilleur de Sa création : « Certes, à côté de la difficulté il y'a une facilité. A côté de la difficulté est, certes, une facilité. [Coran 94 : 5-6] ». J'ai voulu recueillir, parmi les récits les plus importants, le souvenir du maudit Shu'ī [Sonnī] 'Āli, ce qui a été rendu facile pour la main et la langue – c'est à Dieu le Très-Haut que je demande de l'aide.⁷⁶

Cette commémoration de l'Askīya Muḥammad est un dispositif rhétorique clé dans la propagande politique pointue destinée à soutenir le Califat de Ḥamdallāhi et son principal fondateur, Aḥmad Lobbo. Faire l'éloge d'un souverain séculaire n'avait guère de sens en soi, mais Askīyā Muḥammad joue deux rôles narratifs dans le plan de Nūḥ b. al-Ṭāhir : il est le symbole du souverain musulman légitime par excellence et, à ce titre, l'ancêtre supposé d'Aḥmad Lobbo.

Nūḥ b. al-Ṭāhir construit les premiers passages de référence du *Tārīkh al-fattāsh* autour du concept de la délégation de l'autorité de Dieu aux califes et à l'institution du califat comme continuation de la mission du Prophète. Le premier concept est exprimé dans les propos de Nūḥ b. al-Ṭāhir : « Il [Dieu] a confié l'autorité aux califes, de sorte qu'en eux Il donne refuge aux réprouvés et qu'à travers eux Il fait plier l'adversaire désobéissant. Il a fait d'eux [les califes] Son ombre sur terre ».⁷⁷ Pour appuyer le second concept, Nūḥ b. al-Ṭāhir se tourne vers le *ḥadīth* souvent cité : « Cette affaire a commencé avec la Prophétie et la miséricorde, puis elle se poursuivra avec le califat et la miséricorde ».⁷⁸ En d'autres termes, la doxologie est une invitation pour les musulmans à suivre le souverain, comme dans ce passage du Coran : « Obéissez à Dieu et obéissez au Messager et à ceux d'entre vous qui ont autorité » (Coran 4 : 59). Ceci est rendu explicite dans la déclaration de Nūḥ b. al-Ṭāhir selon laquelle « ceux qui les suivent [les califes] sont sur le bon chemin et réussiront ; ceux qui s'en détournent sont égarés et échoueront ».⁷⁹

Cependant, l'invocation de la doxologie ne doit pas faire croire au lecteur que le *Tārīkh al-fattāsh* est une invitation à la passivité politique. Nūḥ b. al-Ṭāhir n'invite pas à suivre *n'importe quel* dirigeant, il invite à suivre Askīyā Muḥammad, qui devient l'incarnation du calife dans la chronique. Pour atteindre cet objectif, Nūḥ b. al-Ṭāhir travaille d'abord à l'ennoblissement des origines *askīyā*. Stephan Bühnen a montré que la *nisba*

⁷⁶ *La chronique du chercheur*, texte arabe 10-11/texte français 9-10.

⁷⁷ *La chronique du chercheur*, texte arabe 9/texte français 6

⁷⁸ *La chronique du chercheur*, texte arabe 10/texte français 7 ; Le *ḥadīth* vient d'Abū Bakr Ahmad b. al-Husayn al-Bayhaqī, *al-Sunan al-kubrā* (Mecca : Maktaa Dār al-Bāz, 2994), vol. 8, 159, no. 16407.

⁷⁹ *La chronique du chercheur*, texte arabe 9/texte français 6.

« al-Ṭūrī » d'Askiyā Muḥammad, employée dans le *Tārīkh Ibn al-Mukhtār* et le *Tārīkh al-Sūdān*, fait référence au Fouta Toro et non au nom de famille Touré très répandu, comme on le fait valoir encore parfois.⁸⁰ Cependant, dans *Tārīkh al-fattāsh* de Veisinger est décrit comme « al-turūdī », qui fait référence à la classe intellectuelle torodbé.⁸¹ Puisqu'il a été établi que les intellectuels torodbé émergèrent dans le Fouta Toro, qualifier l'*askiyā* de « Turūdī » est anachronique ; c'est une autre invention de Nūḥ b. al-Ṭāhir, car la classe cléricale torodbé ne semble avoir émergé dans le Fouta Toro qu'à la fin du dix-septième siècle, c'est-à-dire plus de cent ans après la mort d'Askiyā Muḥammad.⁸² Nūḥ b. al-Ṭāhir voulait certainement établir un lien entre l'*askiyā* et les Torodbé qui étaient devenus la direction religieuse de la région du fleuve Sénégal, et dont sont issus de nombreux chefs des révolutions islamiques.⁸³

De plus, Nūḥ b. al-Ṭāhir intervient dans l'identification des ancêtres maternels du roi Songhaï. Selon le *Tārīkh Ibn al-Mukhtār*, la mère d'Askiyā Muḥammad descend du célèbre Compagnon du Prophète, Jābir b. 'Abd Allāh al-Anṣārī (mort en 697). Cependant, Ibn al-Mukhtār se montre très prudent dans la communication de ces informations : « J'ai vu des gens qui ont reconnecté sa généalogie [celle de Askiyā Muḥammad] à celle de Jābir b. 'Abd Allāh al-Anṣārī ». ⁸⁴ Afin de rendre la généalogie d'*Askiyā* plus prestigieuse, Nūḥ b. al-Ṭāhir remplace donc le scepticisme d'Ibn al-Mukhtār par une généalogie précise de la mère d'Askiyā Muḥammad qui remonte à vingt-deux générations, jusqu'à Jābir b. 'Abd Allāh al-Anṣārī.⁸⁵

Nūḥ b. al-Ṭāhir dut également se confronter aux traditions – circulant, sans doute, sous forme orale et écrite – selon lesquelles Askiyā Muḥammad continua de régner dans le respect des coutumes royales traditionnelles des Songhaïs. Par exemple, un fragment isolé conservé dans le document MS A/IHERI-ABT 3927 fait état de plusieurs de ces coutumes, notamment celle selon laquelle les sujets du roi saupoudrent leur tête de poussière en présence des *askiyās*, une tradition qui remonte à l'époque de l'empereur du Ghāna.⁸⁶ Incapable de faire disparaître la mémoire de ces traditions, Nūḥ b. al-Ṭāhir les inséra dans le *Tārīkh al-fattāsh*, en suivant mot pour mot le fragment du MS A/IHERI-ABT 3927 :

Askiyā Muḥammad observa la méthode songhaï et en fit la fondation de l'État. Personne dans son armée n'était habilité à s'asseoir en sa présence, sauf les *Djenné-koi*. Tous ceux

⁸⁰ Stephan Bühnen, « Askiya Muḥammad I and his *qabīla* : Name and provenance », *Sudanic Africa*, 16 (2005) : 83-90.

⁸¹ *La chronique du chercheur*, texte arabe 10/texte français 9.

⁸² Au sujet des origines des Torodbés, voir Ralph Willis, « The Torodbe clerisy : A social view », *Journal of African History* 19/2 (1978) : 195-212, 200.

⁸³ Willis, « The Torodbe clerisy », 195.

⁸⁴ *La chronique du chercheur*, texte arabe 59 /texte français 114.

⁸⁵ *La chronique du chercheur*, texte arabe 59, n. 1 /texte français 114, n. 4.

⁸⁶ IHERI-AB5 3927, non numéroté f. 68.

qui étaient couverts de poussière devaient enlever leur chapeau lorsqu'ils se saupoudraient de poussière, à l'exception des *Kourmina-Fani*. Seul le *Bara-koi* pouvait décliner un ordre et l'*askiyà* devait l'accepter, qu'il le veuille ou non. Personne parmi eux ne pouvait s'asseoir sur un cheval, à l'exception du *Dirma-koi*. Sur ses terres, seul le *qādī* pouvait convoquer un serviteur de l'*askiyà* et l'envoyer faire des affaires, et celui-ci ne pouvait pas refuser. Personne ne pouvait appeler l'*askiyà* par son nom lors de ses réunions, à l'exception du *Gisere-dunka*. Personne, à l'exception d'un *sharīf*, ne pouvait s'asseoir à ses côtés sur le podium. L'*askiyà* ordonna que, chaque fois que le *qādī* lui rendait visite, un tapis de prière soit déroulé pour eux. Il décida que les eunuques de sa maison devaient rester à sa gauche. Il décida qu'il ne se lèverait pour personne d'autre que les érudits et les pèlerins à leur retour de la Mecque. Il choisit que seuls les érudits, les *sharīfs* et leurs fils, et les *sans* [nobles en Songhaï], même jeunes, pouvaient manger avec lui. Que Dieu ait pitié de lui.⁸⁷

Pendant, il commente ensuite que « ceci était au début de son règne pour approcher avec enthousiasme le cœur de son peuple. Puis, lorsque son autorité s'affermir et que le royaume se redressa, il cessa tout cela. Il commença à demander conseils aux érudits qui agissait selon l'enseignement du prophète »⁸⁸. En d'autres termes, Nūḥ b. al-Ṭāhīr rachète à Askiyā Muḥammad son association avec les coutumes royales traditionnelles des Songhaïs, suggérant qu'il finit par les délaissier.

Nūḥ b. al-Ṭāhīr réimagine également l'histoire du coup d'État de 1493 d'Askiyā Muḥammad contre la dynastie des Sonni et le transforme en un *jihād* légitime contre un dirigeant injuste. Il put compter à l'époque sur la justification *a posteriori* donnée par al-Maghīlī à la guerre des *Askiyā* contre les Sonnis, en raison de l'anéantissement de la figure la plus représentative d'entre eux, Sonni 'Alī.⁸⁹ Cependant, Nūḥ b. al-Ṭāhīr renforce encore le caractère légitime de la guerre des *askiyā*. Il accomplit cette tâche indirectement, d'abord par la diffamation des Sonnis et en particulier de Sonni 'Alī. Comme Gomez l'a récemment souligné, le portrait de ce dirigeant dans le *Tārīkh Ibn al-Mukhtār* n'est pas complètement négatif : « Ce qui ressort le plus nettement [par rapport à Sonni 'Alī] est la reconnaissance, sinon la célébration, d'un impérialisme qui équivaut à la grandeur et à la gloire. »⁹⁰ Par conséquent, pour assombrir le portrait qu'Ibn al-Mukhtār fait de Sonni 'Alī, Nūḥ b. al-Ṭāhīr insère dans le *Tārīkh al-fattāsh* un chapitre entier du *Tārīkh al-Sūdān*, qui prend une position plus ferme

⁸⁷ *La chronique du chercheur*, texte arabe 11/texte français 13-14.

⁸⁸ *La chronique du chercheur*, texte arabe 11-12/texte français 14-15.

⁸⁹ Dans ses *Réponses* à l'Askiyā al-Ḥājj Muḥammad, al-Maghīlī avait présenté Sonni 'Alī comme appartenant à l'une des trois catégories d'infidèles contre lesquels il est légitime de mener le *djihād* : « Celui qui prétend être musulman et que nous considérons comme un non-croyant car il a commis un acte que seul un non-croyant commettrait, tout comme vous l'avez mentionné à propos de Sunni 'Alī » (Hunwick, *Sharī'a in Songhay*, texte arabe 19/texte anglais 47).

⁹⁰ Gomez, *African Dominion*, 183-184.

contre le dirigeant sonni.⁹¹ De plus, il inscrit le récit sur Askiyà Muḥammad dans un discours juridique portant sur la légalité. Il introduit une longue histoire concernant trois messagers envoyés par Asikyà Muḥammad à Sonni **PDF C qui investit le de version** qui invitent à se convertir à l'islam et à prêter allégeance à l'*askiyà*. Selon cette histoire, ce n'est qu'après le refus du Sonni qu'Asikyà Muḥammad l'attaqua et le vainquit.⁹² Cet épisode vise à légitimer la guerre d'Askiyà Muḥammad, selon l'exemple du Prophète, qui créa un précédent en demandant aux dirigeants musulmans d'appeler d'abord les ennemis à se convertir ou à accepter les termes d'un pacte avant de commencer la guerre – dans tout autre cas la guerre serait considérée comme illégitime.⁹³

Anoblir les origines d'Askiyà Muḥammad, le détacher des us et coutumes des rois songhaïs et légitimer son coup d'État contre les *Sonni* ne sont que quelques-unes des interventions qui composent la transformation de l'*askiyà* par Nūḥ b. al-Ṭāhir. C'est autour du pèlerinage d'Askiyà Muḥammad que Nūḥ b. al-Ṭāhir fournit le plus grand effort pour atteindre son objectif. Ici, le récit de l'investiture du roi songhaï par Mūlāy al-'Abbās, qu'il avait esquissé à l'origine dans la concise ébauche du *Tārīkh al-fattāsh*, est inséré mot pour mot au début de la version allongée de la chronique – à l'exception, bien sûr, de l'attribution de l'œuvre à Nūḥ b. al-Ṭāhir. De plus, le récit est enrichi de plusieurs éléments nouveaux. La rencontre entre Askiyà Muḥammad et Mūlāy al-'Abbās est particulièrement embellie : contrairement à la maigre description des événements dans le *Tārīkh al-fattāsh*, la version allongée de la chronique décrit l'investiture d'Askiyà Muḥammad comme un véritable rite de passage qui transforme le roi songhaï en calife d'Afrique de l'Ouest. Alors qu'il était assis près de la Ka'ba, le prince de la Mecque révéla à l'*askiyà* qu'il était le onzième calife prophétisé par le Prophète. Il explique cependant qu'Askiyà Muḥammad ne pouvait pas être déclaré comme tel car une royauté avec pouvoir temporaire (*mulk*) ne pouvait pas être combinée avec le califat (*khilāfa*). Ainsi, Mūlāy al-'Abbās exhorta Askiyà Muḥammad à renoncer à son pouvoir temporaire, ce que le roi fit en remettant tous ses insignes royaux au prince de la Mecque. Mūlāy al-'Abbās se retira alors pendant trois jours et, à son retour, remit à l'*askiyà* le turban de calife d'Afrique de l'Ouest.⁹⁴

Un autre épisode lié à Mūlāy al-'Abbās, sur lequel le *Tārīkh al-fattāsh* consacre plusieurs pages, renforce encore l'investiture d'Askiyà Muḥammad, cette fois-ci par contumace. À La Mecque, plusieurs années après la visite de l'*askiyà*, Mūlāy al-'Abbās rencontre son neveu Ahmad al-Ṣalī, et l'envoie à Tombouctou, justifiant son choix en disant que « là-bas vit le calife de notre ancêtre, le Messager de Dieu », Askiyà Muḥammad.⁹⁵

⁹¹ Le chapitre, qui n'a pas été traduit par Houdas et Delafosse, se situe dans *La chronique du chercheur*, texte arabe 50/texte français 98.

⁹² *La chronique du chercheur*, texte arabe 53-55/texte français 102-106.

⁹³ Hunwick, *Timbuktu and the Songhay Empire*, 107, n. 32.

⁹⁴ *La chronique du chercheur*, texte arabe 12/texte français 16.

⁹⁵ *La chronique du chercheur*, texte arabe 21/texte français 95.

Une fois terminée la transformation d'Askiyā Muḥammad en calife idéal, Nūḥ b. al-Ṭāḥir le relie à Aḥmad Lobbo en incorporant toute la section concernant al-Suyūṭī initialement esquissée dans le projet de la chronique. Toutefois, pour renforcer cette relation, dans la version finale du *Tārīkh al-fattāsh*, Nūḥ b. al-Ṭāḥir développe certains personnages qui ne sont mentionnés que de manière marginale dans la version concise et qui assument le rôle de précurseurs de l'avènement d'Aḥmad Lobbo.

Le premier d'entre eux est Shamharūsh, le *djinn*.⁹⁶ Selon l'histoire élaborée dans le *Tārīkh al-fattāsh*, deux érudits de l'entourage d'Askiyā Muḥammad, Mūḥammad TL et Ṣāliḥ Diawara, ainsi que le jeune fils de ce dernier Mūsā, rencontrèrent un groupe de *djinns* dans un oasis entre Alexandrie et le Caire.⁹⁷ Parmi ces *djinns* se trouvait Shamharūsh, qui dit aux adeptes de l'*askiyā* :

Askiyā Muḥammad est un homme pieux. J'ai entendu le Prophète – que Dieu l'honore et lui accorde la paix – dire « Les califes sont au nombre de douze, tous tirés du Coran. » Je pense qu'il [Askiyā Muḥammad] est l'un d'entre eux. Dix sont déjà arrivés et il en reste deux. Peut-être qu'il est l'un d'entre eux. Le dernier arrivera au treizième siècle [de l'Hégire/du dix-neuvième siècle grégorien]. Le prophète – que Dieu l'honore et lui accorde la paix – m'a également dit que je vivrai jusqu'au neuvième siècle et serai contemporain du onzième calife. Alors il aura l'autorité sur les *djinns* et les hommes. A ce moment-là, je mourrai.⁹⁸

⁹⁶ Également connu sous le nom de Sīdī Shamharūsh al-Ṭayār (« le papillon »), ce *djinn* est très populaire dans les traditions nord-africaines, et surtout au Maroc, où les habitants considèrent un endroit de Fès comme la grotte dans laquelle il avait l'habitude de tenir ses réunions avec les autres *djinns*. Shamharūsh se serait converti à l'Islam à l'époque du Prophète et serait devenu un érudit, un juge et l'un des sept rois *djinns* ; à ce propos, voir Edward Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco* (London : Macmillan, 1926), vol. 1, 283-285 ; Mohammed Maarouf, *Jinn Eviction as a Discourse of Power: A Multidisciplinary Approach to Moroccan Magical Beliefs and Practices* (Leiden : Brill, 2007), 107-108 ; et Robert W. Lebling, *Legends of the Fire Spirits : Jinn and Genies from Arabia to Zanzibar* (London : I. B. Tauris, 2010), 86-87.

⁹⁷ Askiyā Muḥammad rencontre également un des disciples de Shamharūsh, Damīr b. Ya'qūb, dont le roi songhaï pose des questions sur l'origine des Songhaïs, des Soninkés, des Wangara, des Sorko et des Berbères (*La chronique du chercheur*, texte arabe 24-29/texte français 40-48).

⁹⁸ *La chronique du chercheur*, texte arabe 66/texte français 127. Alors que Shamharūsh n'est, dans le *Tārīkh al-fattāsh*, qu'une des nombreuses autorités ayant reconnu Askiyā Muḥammad comme calife, dans les traditions orales recueillies par Hambaté Ba et Daget, il devient la seule référence sur l'investiture de l'*askiyā* comme calife ; Shamharūsh est celui qui explique à Askiyā Muḥammad la tradition des douze califes ; et il est celui qui prophétise l'arrivée d'Aḥmad Lobbo (*L'empire peul*, 17-19). L'importance de Shamharūsh dans le *Tārīkh al-fattāsh* reflète le rôle prépondérant que les *djinns* occupèrent dans le Moyen-Niger. Selon les traditions orales recueillies au début du douzième siècle auprès du « chef des Bozo de la région de Djenné », dont le nom est répertorié sous la dénomination d'Ousmane Konao, « Shamharūsh montra au Bozo et au Nono/Marka le lieu où construire la ville de Djenné (Charles Monteil, *Une cité soudanaise : Djenné, métropole du Delta Central du Niger* [Paris : Éditions Anthropos 1971], 35). En outre, poursuit Ousman Kontao, Shamharūsh fut également l'architecte des victoires d'al-Ḥājj 'Umar (Monteil, *Djenné*, 35). A l'époque, le *djinn* vivait à Noyna, au sud-ouest de Djenné, mais selon Ousman Kontao, il avait disparu depuis l'arrivée des Français (Monteil, *Djenné*, 35).

Shamharūsh confirme que l'Askīyā Muḥammad a été promu au rang de souverain légitime de l'Afrique de l'Ouest, soit le onzième calife de l'Islam. Il revient également sur le lien entre l'*askiyā* et son supposé descendant **PDF COMPRESSOR Freeware** ne mentionne pas explicitement le nom du calife de Ḥamdallāhi mais seulement son siècle.

Un autre personnage utilisé dans le *Tārīkh al-fattāsh* pour rapprocher Askīyā Muḥammad d'Aḥmad Lobbo est le juriste nord-africain 'Abd Al-Raḥmān al-Tha'ālībī (mort en 1479). On lui attribue une déclaration fallacieuse, prétendument citée par Maḥmūd Ka'ti, dans laquelle il prédit, toujours sans faire explicitement référence à ce nom, l'arrivée d'Aḥmad Lobbo au treizième siècle du calendrier islamique ainsi que la résistance qu'il rencontrera de la part de ses contemporains :

Le *faqīh* Maḥmūd [Ka'ti] indique, en donnant foi à l'œuvre de l'*imam* [al-Suyūti] et en accord avec ce qui est attribué à ce dernier, que Shaykh 'Abd al-Raḥmān al-Tha'ālībī a déclaré qu'à la fin des temps il y aura deux califes du pays du Takrūr. Le premier apparaîtra à la fin du neuvième siècle, le second au début du treizième. Les gens de leur époque les rejetteront comme califes et diront que leurs actes sont le résultat de l'injustice et du mensonge, mais Dieu réprimera tout ignorant qui nie et tout *'ālim* jaloux. Les deux califes seront égaux en toute qualité louable, mais pas en termes de connaissance. Dieu répandra sur eux, à l'abri des regards, une abondante richesse qu'ils dépenseront selon la volonté de Dieu.⁹⁹

Cependant, le lien le plus explicite entre l'*askiyā* et Aḥmad Lobbo est construit autour de la figure d'al-Maghīlī. Dans un passage très intéressant qui mérite d'être cité dans son intégralité, l'érudit saharien exhorte Askīyā Muḥammad à écrire une lettre à son descendant présumé, Aḥmad Lobbo :

Il [Askīyā Muḥammad] écrivit : « Voici la lettre d'*amīr al-mu'minīn*, celui qui s'opposa aux impies et aux infidèles, Askīyā al-Ḥājj Muḥammad b. Abī Bakr, à son héritier légitime, celui qui continuera son travail, le partisan, *amīr al-mu'minīn* Aḥmad b. Muḥammad [le nom complet d'Aḥmad Lobbo], le victorieux. La paix est plus désirable que toutes les choses désirées et l'honneur plus éclairant et plus splendide que la perle, surtout pour vous ; qu'elle couvre d'essence et de douceur tous vos ancêtres et descendants. En effet, la raison pour laquelle je t'écris, cher frère juste et pieux, c'est pour t'informer et te donner la joie que tu es le dernier des califes et celui qui soumet les ennemis et guide les croyants successeurs par la conscription des érudits. Nous te demandons supplications et j'espère être en ta noble compagnie le jour de la résurrection ; de même, nous implorons la protection de Dieu contre les épreuves et les défis de notre temps et nous espérons que Dieu – glorifié soit-il – nous placera en compagnie du meilleur de la création. Amīn. » Puis le *shaykh* pria pour l'*askiyā* afin que

⁹⁹ *La chronique du chercheur*, texte arabe 16/texte français 24-25.

Dieu [fasse parvenir] cette lettre par n'importe quel moyen. Il ordonna aux personnes présentes de prier.¹⁰⁰

Un **PDF** qui a été transformé en un dirigeant idéal de l'Afrique occidentale, Nūḥ b. al-Ṭāhir, par l'intermédiaire de l'expédient de la prophétie, lui attache Aḥmad Lobbo. Il donne ainsi le ton pour la réalisation de son véritable objectif, à savoir la construction de la légitimité d'Aḥmad Lobbo sur trois niveaux : en tant que sultan légitime, héritier d'une longue lignée de dirigeants ouest-africains ; et en tant que rénovateur de la foi.

Une légitimité à trois niveaux

Sultan : L'apogée de la tradition royale d'Afrique de l'Ouest

Le premier niveau de légitimité que Nūḥ b. al-Ṭāhir attache au calife de Ḥamdallāhi repose sur la revendication qu'Aḥmad Lobbo a hérité d'Askīyā Muḥammad de la position de souverain légitime du Moyen Niger. Une telle position n'implique aucune revendication d'autorité religieuse, et j'ai préféré y faire référence avec le titre de « sultan », un titre qui a été donné dans l'histoire de l'Islam aux « dirigeants provinciaux ou même de moindre envergure qui avaient assumé un pouvoir *de facto* aux côtés du calife » – c'est-à-dire un dirigeant politique dont l'autorité coexiste avec celle d'une autorité religieuse musulmane.¹⁰¹

Pour atteindre l'objectif de faire d'Aḥmad Lobbo un « sultan » légitime, Nūḥ b. al-Ṭāhir développe un dispositif rhétorique mis en place à l'origine dans les chroniques de Tombouctou du XVII^e siècle et reconstruit par de Moraes Farias.¹⁰² Ces chronographes avaient réussi à donner un sens à l'invasion marocaine du bassin du Niger en 1591 et à la perturbation de l'ordre politique local qui s'ensuivit en « construisant des récits du passé apparemment exempts de lacunes, c'est-à-dire en déployant des stratégies d'écriture qui empêchaient les ruptures narratives là où les preuves manquaient. »¹⁰³ Ayant souvent à leur disposition des informations très effrayantes sur la période qu'ils couvraient, les auteurs réalisèrent leur histoire de la région en inventant un récit continu du Moyen Niger, une sorte d'histoire universelle de la région qui relie les premières dynasties mythiques aux *pāshās* arma du XVII^e siècle de la région. Ce récit imaginaire du passé du Moyen Niger est au cœur du projet politique des *tarikhs* de Tombouctou. Pour justifier l'acceptation des Arma, les chroniqueurs construisent un « pont

¹⁰⁰ *La chronique du chercheur*, texte arabe 15/texte français 23.

¹⁰¹ *EP*, s.v. « Sultān », vol. 9, 849 (en italique dans l'original). Le titre de Sultan n'était pas étranger au contexte ouest-africain. Il fut largement utilisé avec cette connotation pour désigner les dirigeants politiques, par exemple dans le *Tārīkh al-Sūdān*, les empires médiévaux de Ghāna et du Mali, ou les rois Sonni des Songhaï (Houdas [éd. et trad.], *Tarikh es-Soudan*, texte arabe 3 et *passim*/texte français 4 et *passim* ; Hunwick, *Timbuktu and the Songhay Empire*, 5 et *passim*).

¹⁰² De Moraes Farias, *Arabic Medieval Inscriptions* ; et de Moraes Farias, « Intellectual innovation ».

¹⁰³ De Moraes Farias, « Intellectual innovation », 100.

sur le fossé entre les envahisseurs et les autres catégories sociales ». ¹⁰⁴ Ainsi, dans les chroniques du XVII^e siècle, la « lignée des pachas n'était pas représentée comme des oppresseurs étrangers », mais comme la continuation de la tradition royale de l'Égypte légitime. ¹⁰⁵

Dans son *Tārīkh al-fattāsh*, Nūḥ b. al-Tāhir rattache Aḥmad Lobbo à la longue tradition des souverains temporels légitimes d'Afrique de l'Ouest qui avait été inventée par les chroniques de Tombouctou au XVII^e siècle via la prophétie qui transforme le calife de Ḥamdallāhi en l'héritier d'Askīyā Muḥammad. Nūḥ b. al-Tāhir dépeint même Aḥmad Lobbo comme supérieur à Askīyā Muḥammad, dans la mesure où Aḥmad Lobbo réussirait là où les rois songhaïs avaient échoué – par exemple, en ouvrant la terre de Borgo. ¹⁰⁶ Dans le dialogue entre al-Suyūṭī et Askīyā Muḥammad, le premier dit : « Aucune région n'échappera à votre souveraineté, sauf celle qui s'appelle Borgo, avec *bā'* avec un long *ḍamma*, *rā'* avec *sukun* et après elle, le *kāf* avec *ḍamma imāla*. Dieu le Très-Haut ouvrira ce lieu par la main du second calife qui vivra après toi. ¹⁰⁷ » De plus, Aḥmad Lobbo ferait revivre la foi là où les descendants d'Askīyā Muḥammad l'avaient détruite : « Ensuite, il [Askīyā Muḥammad] demanda également au *shaykh* s'il y aurait parmi ses descendants quelqu'un qui ferait revivre la religion et rétablirait son ordre. Le *shaykh* lui répondit : « Non, mais un homme vertueux, bien informé et actif qui suivra la Sunna arrivera » ¹⁰⁸ Mais Aḥmad Lobbo dépasserait le roi Songhaï en termes de connaissances, comme le fait remarquer al-Suyūṭī dans son dialogue avec *l'askīyā* : « Il vous dépassera en termes de connaissance, car il excellera dans plusieurs sciences, tandis que vous connaîtrez les règles de la prière, de l'aumône et les principes fondamentaux de la foi. Il sera le dernier des califes mentionnés ». ¹⁰⁹

En rattachant Aḥmad Lobbo à la longue liste des souverains légitimes d'Afrique de l'Ouest, et en le rendant supérieur à l'incarnation de cette lignée, Askīyā Muḥammad, Nūḥ b. al-Tāhir transforme Aḥmad Lobbo en l'apogée d'une tradition royale vieille d'un millénaire en Afrique de l'Ouest. Cependant, Nūḥ b. al-Tāhir va plus loin en attribuant à Aḥmad Lobbo un autre type d'authenticité fondé sur des sources islamiques solides : celle du douzième calife de l'Islam.

Le Douzième calife

Dans le *Tārīkh al-fattāsh*, Aḥmad Lobbo est également identifié avec le dernier des douze califes prophétisés par Muḥammad dans un célèbre *ḥadīth*

¹⁰⁴ De Moraes Farias, *Arabic Medieval Inscriptions*, lxxiv § 119, lxxv § 121.

¹⁰⁵ De Moraes Farias, *Arabic Medieval Inscriptions*, lxxvii § 129.

¹⁰⁶ Selon Houdas et Delafosse, le Borgo est une région située à l'ouest de Mopti et au nord de Bandiagara (voir *La chronique du chercheur*, texte français 17, n. 2).

¹⁰⁷ *La chronique du chercheur*, texte arabe 13/texte français 17.

¹⁰⁸ *La chronique du chercheur*, texte arabe 13/texte français 18.

¹⁰⁹ *La chronique du chercheur*, texte arabe 13/texte français 18.

auquel font implicitement référence Mūlāy al-‘Abbās et al-Suyūfī.¹¹⁰ Cette tradition, qui existe dans des versions légèrement différentes dans le *Saḥīḥ* (Collections Authentiques) de Muslim (mort en 875), et le *Sunan* (Traditions) d’Abū Dāwūd (mort en 889), attribue au Prophète la prophétie que douze califes régneraient après lui. Selon Abū Dāwūd qui cite Jābir b. Qamura, le Prophète aurait dit : « La religion continuera à être établie jusqu’à ce qu’il y ait douze califes au-dessus de vous, et que toute la communauté se mette d’accord sur chacun d’eux ». ¹¹¹ La même tradition, apportée par une chaîne d’émetteurs différente, ajoute également ce qui suit : « Quand il revint chez lui, le Qurasyh vint à lui et dit : Que se passera-t-il ensuite ? Il répondit : Alors le trouble prévaudra ». ¹¹²

Les premières traces de cette tradition en Afrique de l’Ouest apparaissent dans l’*Istitrād al-zurafā’* (Les sujets discursifs des élégants) d’Aḥmad Bābā b. Aḥmad b. al-Hājj Aḥmad b. ‘Umar b. Muḥammad Aqīt. ¹¹³ Toutefois, il est probable que cette tradition atteignit l’Afrique de l’Ouest avec le *Tārīkh al-khulafā’* (L’Histoire des califes) d’al-Suyūfī, un ouvrage qui circula largement dans la région et qui représentait, selon Hall et Stewart, « la principale source d’informations historiques islamiques plus larges sur le début de la période islamique ». ¹¹⁴ Le *Tārīkh al-Khulafā’* contient une discussion approfondie sur les douze califes et enregistre plusieurs versions du *hadīth*. ¹¹⁵ Al-Suyūfī commente la tradition des douze califes en se référant aux interprétations d’al-Qāḍī ‘Iyād b. Mūsā (mort en 1149) et d’Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī (mort en 1449). Al-Qāḍī ‘Iyād avait fait valoir que la tradition faisant référence à l’accord de la communauté islamique signifie que, à l’époque de ces califes, tous les musulmans reconnaissaient leur légitimité et qu’aucun autre dirigeant musulman ne revendiquait l’autorité califale. Ainsi, explique Ibn Ḥajar, suite à l’argument d’al-Qāḍī ‘Iyād, tous ces califes avaient déjà existé : les califes légitimement guidés Abū Bakr (mort en 634), ‘Umar B. al-Khaṭṭāb (mort en 644), ‘Uthmān b. ‘Affān (mort en 656), ‘Alī b. Abī Ṭālib (mort en 661) ; et les califes Omeyyades Mu‘āwiya I (mort en 680), Yazīd b. Mu‘āwiya (mort en 683), ‘Abd al-Malik b. Marwān (mort en 705) al-Walī b. ‘Abd al-Malik b. Marwān (mort en 715), Sulaymān b. ‘Abd al-Malik (mort en 717), ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz (mort en 722), Yazīd b. ‘Abd al-Malik (mort en 724), et Hishām b. ‘Abd al-Malik (mort en 743). En

¹¹⁰ La tradition des douze califes est fortement ancrée dans la tradition sunnite, et ne doit pas être confondue avec la doctrine des douze Imāms, une croyance de base du chiïsme duodécimain de l’Islam. Sur les douze Imāms, voir *EF*, s.v. « Ithnā ‘ashariyya », vol. 4, 277-279.

¹¹¹ Abū Dāwūd [Sulaymān b. al-Ash’ath], *Sunan* (Riyad : Dār al-Salām, 2008), vol. 4, 506, no. 4279.

¹¹² Abū Dāwūd, *Sunan*, vol. 4, 507, no. 4281.

¹¹³ Voir *ALA* IV, 2, point 22. L’ouvrage est perdu et n’est connu que par une référence dans la biographie de Muḥammad al-Qāḍī d’Aḥmad Bābā contenue dans le *Nashr al-mathānī li-ahl-qarn al-ḥādī ‘ashar waal-thām* (A. Graulle et P. Meillard [éd. et trad.], *Nachr al-mathānī de Mouhammad al-Qāḍī* [Paris : Leroux, 1913, vol. 1, 271).

¹¹⁴ Hall et Stewart, « The historic ‘core curriculum’ », 121.

¹¹⁵ Henry S. Jarrett (trad.), *History of the Caliphs by Jalālu’d-dīn a’s Suyūfī* (Calcutta : Asiatic Society of Bengal, 1881), 8-11.

d'autres termes, les douze califes furent tous les premiers dirigeants de la communauté islamique, à l'exception de Mu'āwīya II (mort en 683) et de Marwān b. 'Abd al-Ḥakam (mort en 685), califes pendant la guerre civile qui PDF Ibn al-Zubayr (mort en 692) combattre les Omeyyades et se déclarer calife alternatif.¹¹⁶ Ibn Ḥajar continue à énumérer les autres califes omeyyades jusqu'en 743, année où la dynastie des Omeyyades fut contestée et finalement renversée par les Abbassides. Par la suite, poursuit Ibn Ḥajar, al-Andalus fut déclaré califat indépendant sous 'Abd al-Raḥmān b. Mu'āwīya (mort en 788) et l'unité de la communauté islamique fut perdue à jamais. Le désordre qui se produit à la suite de la chute des Omeyyades et la prolifération consécutive de dirigeants se réclamant des califes pourrait être, selon Ibn Ḥajar, « le trouble » dont il est question dans le *ḥadīth* enregistré par Abū Dāwūd.

Cette interprétation ne laisse aucune place à Ahmad Lobbo pour être le douzième calife, puisque tous les califes prédits par le Prophète seraient déjà arrivés. Toutefois, al-Suyūṭī approuva une autre interprétation de la tradition, qui fut également suggérée comme une possibilité par Ibn Ḥajar. Selon cette autre interprétation, le terme « trouble » pourrait également faire référence au chaos qui précède la fin du monde. Si tel était le cas, les douze califes ne seraient pas tous arrivés, puisque la fin du monde n'avait pas encore eu lieu. Là-dessus, al-Suyūṭī se basa sur Ibn Ḥajar pour identifier une autre liste de califes : Abū Bakr 'Umar b. al-Khaṭṭāb, 'Uthmān b. 'Affān, 'Alī b. Abī Ṭālib, al-Ḥasan b. 'Alī (mort en 670), Mu'īya I, Ibn al-Zubayr, 'Umar b. 'Abd al-'Aziz, et les califes abbassides al-Muhtadī (mort en 870) et al-Zāhir bi-Amr Allāh (mort en 1226). Al-Suyūṭī inséra donc de nouveaux noms dans la liste fournie par Ibn Ḥajar. Le premier, al-Ḥasan b. 'Alī, fut en fait souvent inséré dans la liste des califes sunnites après la mort de son père et la montée au califat de Mu'āwīya I. Le deuxième nouveau calife de la liste était Ibn al-Zubayr, préféré par al-Suyūṭī à son rival pour le califat, Yazīd b. Mu'āwīya. Quant aux deux califes abbassides, al-Muhtadī et al-Zāhir, il est fort probable que leur piété et leur justice leur aient valu une place dans la liste d'al-Suyūṭī. Le nombre total de califes recensés par al-Suyūṭī ne comprenait donc que dix noms sur douze puisque, selon l'érudit égyptien, « il en reste deux qui sont attendus » avant la fin du monde.¹¹⁷ C'est ce passage qui relie très probablement le *Tārīkh al-khulafā'* d'al-Suyūṭī aux travaux de Nūḥ b. al-Tāhir. Conscients de la déclaration d'al-Suyūṭī, Nūḥ b. al-Tāhir force Mūlāy al-'Abbās et al-Suyūṭī à convenir qu'Askīyā al-Ḥājj Muḥammad était le onzième des califes mentionnés par le Prophète et qu'Aḥmad Lobbo, l'héritier de ce dernier, devait être le douzième.

¹¹⁶ A cette époque, la communauté islamique était divisée en deux parties, l'une liée par un serment d'allégeance aux Omeyyades de Damas et l'autre à Ibn al-Zubayr dans son fief de La Mecque ; ce n'est qu'après la mort de ce dernier que 'Abd al-Malik b. Marwān réussit à rétablir l'unité de la *umma*. Sur la révolte d'Ibn al-Zubayr, communément appelée la Seconde Guerre civile, voir H. A. R. Gibb, s.v. « 'Abd Allāh b. al-Zubayr », *EP*, vol. 1, 54-55.

¹¹⁷ Jarrett (trad.), *History of the Caliphs*, 11.

Le *Tārīkh al-fattāsh* décrit explicitement Aḥmad Lobbo comme un sultan légitime de l’Afrique de l’Ouest et comme le douzième calife de l’Islam, combinant ainsi autorité politique et religieuse. Cependant, la légitimité religieuse du calife de Hamdallāhi était en plus dotée d’une autre couche de légitimité en tant que *mujaddid*, ou rénovateur de la foi.

Rénovateur de la foi

La tradition du *tajdīd*, ou le renouvellement de la foi, et son concept dérivé de rénovateur de la foi, est très répandue dans l’histoire de l’Islam.¹¹⁸ Sa source est un autre célèbre *ḥadīth* rapporté pour la première fois par Abū Dāwūd.¹¹⁹ Sous l’autorité d’Abū Harayra, le *ḥadīth* rapporte les propos du Prophète : « À la fin de chaque siècle, Dieu élèvera quelqu’un qui rénovera la religion pour sa communauté. »¹²⁰

Cette tradition est très connue en Afrique de l’Ouest, où elle fut très probablement introduite par les travaux d’al-Suyūṭī et al-Maghīlī.¹²¹ Al-Suyūṭī écrivit beaucoup sur le sujet et parmi ses œuvres se trouve un traité qui y est spécifiquement consacré, le *Risāla fī man yab’ath Allāh li-hādhihi al-umma ‘alā ra’s kull mi’at sana* (Épître sur celui envoyé par Dieu à la nation islamique au début de chaque siècle) – également connu sous le nom d’*al-Tanbī’a bi-man yab’athuhu Allāh ‘alā ra’s kull mi’at* (Avertissement sur celui envoyé par Dieu au début de chaque siècle). Cet ouvrage, écrit en 1493, a pour but de prouver qu’al-Suyūṭī lui-même est le *mujaddid* du siècle à venir, le dixième siècle du calendrier islamique.¹²² Quant à al-Maghīlī, il fait référence à cette tradition dans son célèbre *‘Ajwiba ‘an as’ilat al-amīr Askiyā al-Ḥajj Muḥammad* (Les Réponses aux questions d’Askiyā al-Ḥajj Muḥammad) lorsque, dans sa réponse sur le rôle de l’érudit, il dit : « On raconte qu’au début de chaque siècle, Dieu envoie aux hommes un érudit qui régénère leur religion pour eux. »¹²³ Hasan I. Gwarzo a également suggéré

¹¹⁸ Pour une étude détaillée de la tradition *tajdīd*, voir John O. Hunwick, « Ignaz Goldziher on al-Suyūṭī », *The Muslim World* 67/2 (1978) : 79-99, 85-86 ; et Ella Landau-Tasseron, « The ‘cyclical reform’ : A study of the *mujaddid* tradition », *Studia Islamica* 70 (1989) : 79-117.

¹¹⁹ Abū Dāwūd, *Sunan*, vol. 4, 512, n° 4291. Larry Poston rapporte qu’al-Nasawī (mort en 916), al-Tabarānī (mort en 971), al-Ḥākim (mort en 1014), et al-Bayhaqī (mort en 1066) enregistrent des versions légèrement différentes du *ḥadīth* (Larry Poston, « The second coming of ‘Isa : An exploration of Islamic premillennialism », *The Muslim World* 100/1 [2010] : 100-116, 101).

¹²⁰ Abū Dāwūd, *Sunan*, vol. 4, 512, n° 4291.

¹²¹ Aziz A. Batran, « Mahdist manifestations in Muslim Africa », dans *Islam and Revolution in Africa* (Brattleboro, VT : Amarna Books, 1984), 22-43, 33. Usman Muhammad Bugaje, « The Tradition of *Tajdid* in Western Bilad al-Sudan : A Study of the Genesis, Development and Patterns of Islamic Revivalism in the Region, 900 - 1900 AD », (Thèse de Doctorat, Université de Khartoum, 1001), traite du phénomène du *tajdīd* en Afrique de l’Ouest jusqu’au début du XX^e siècle.

¹²² Hunwick, « Ignaz Goldziher on al-Suyūṭī », 87. Même si je n’ai pas trouvé de copie de cet ouvrage en Afrique de l’Ouest, le livre *al-Kashf ‘an mujāwizat hadhihi al-umma al-alf*, dans lequel il résume les traditions des *moudjahidīn*, est bien connu au Sahara occidental et au sud du désert. Au moins quatre exemplaires sont disponibles dans les collections d’Afrique de l’Ouest : BnF, manuscrit arabe 5350, ff. 163b - 166 ; IF, Fonds de Gironcourt, 2413 (197) ; IHERI-ABT 3884 ; MAMMP, bobine 10.

¹²³ Hunwick, *Sharī’a in Songhai*, 66. Plusieurs exemplaires des Réponses existent dans les bibliothèques d’Afrique de l’Ouest : IFAN, Fonds Brevié 22 (copie à Kaduna O/AR12/1) ; IFAN,

qu'al-Maghīlī, comme al-Suyūfī, revendiquait pour lui-même le titre de *mujaddid*.¹²⁴

La notion de *tajdīd* prit cependant de l'importance en Afrique de l'Ouest par la suite. Comme l'affirme Aziz A. Batran, « nulle part ailleurs dans le dar al-Islam le concept de *mujaddid* n'a eu un effet plus profond qu'en Afrique de l'Ouest au XIX^e siècle ». ¹²⁵ Par exemple, al-Mukhtār al-Kabīr revendiqua, dans plus d'une de ses œuvres, le titre de *mujaddid*.¹²⁶ Par exemple dans son *Fiqh al-a'yān fī ḥaqā'iq al-Qur'ān* (La Compréhension des érudits remarquables des réalités du Coran), il déclare : « Les autorités de l'époque sont unanimement d'accord pour dire que le *mujaddid* du treizième siècle est l'auteur de ce livre ». ¹²⁷ La popularité du *shaykh* Kunta dut justifier ses affirmations. En effet, aucun processus officiel n'a jamais existé pour certifier l'« élection » d'un *mujaddid*, mais, comme le suggère Hunwick, il s'agissait plutôt « d'une vox populi ». ¹²⁸

Le fait qu'al-Mukhtār al-Kabīr prétendit être le *mujaddid*, et qu'il ait été très probablement reconnu comme tel par beaucoup, n'empêcha ni n'exclut les autres de faire de même. Au fil du temps, les chercheurs parvinrent à la conclusion que chaque siècle avait son lot de rénovateurs. Ibn al-Athīr (mort en 1232-3), par exemple, « dressa une liste de tous les *mujaddidūn*, en incluant systématiquement pour chaque siècle les califes, les juristes de toutes les écoles et de divers pays, les traditionalistes et même les chiites imāmī. ¹²⁹ Al-Mukhtār al-Kabīr lui-même croyait en cette multiplicité de *mujaddids* et, dans le *Fiqh al-a'yān* évoqué ci-dessus, il énumère, par exemple, quatre rénovateurs pour le neuvième siècle seulement : al-Maghīlī, l'ancêtre kunta 'Umar b. Aḥmad al-Bakkāy (mort en 1552-3), al-Suyūfī, Muḥammad b. Yūsuf al-Sanūsī (mort en 1490), et Askiyā Aḥmad Bābā, Muḥammad¹³⁰ ; pour le dixième, il nomme trois *mujaddids* d'Afrique de l'Ouest : Aḥmad Bābā, Muḥammad Baghayogho (mort en 1594), et Bābā al-Mukhtār (mort en 1749-50). ¹³¹

Au treizième siècle du calendrier islamique, al-Mukhtār al-Kabīr n'était pas le seul en Afrique de l'Ouest à se réclamer des *mujaddid*. Au moins un autre rénovateur autoproclamé se fit connaître dans la région – nul autre que 'Uthmān b. Fūdī. Les rumeurs selon lesquelles il était le *mahdī* se

Fonds Brevié 23 (copie à Kaduna O/AR12/1) ; IRSH 540. Bnff 5259, ff. 39-44 ; Bnf 5259 ff. 48-65 ; Sokoto 4/58b/440.

¹²⁴ Hassan I. Gwarzo, « The Life and Teachings of al-Maghīlī, with Particular Reference to the Saharan Jewish community », (Thèse de Doctorat, Université de London, 1972), 175 et *passim*.

¹²⁵ Batran, « Mahdist manifestations in Muslim Africa », 33.

¹²⁶ Batran, « Sīdī al-Mukhtār al-Kuntī », 164.

¹²⁷ Cité dans Batran, « Sīdī al-Mukhtār al-Kuntī », 171. Sur le *Fiqh al-a'yān*, voir ALA IV, 75, point 12.

¹²⁸ Hunwick « Ignaz Goldziher sur Suyūfī », 81.

¹²⁹ Landau-Tasseron, « the 'cyclical reform', » 85.

¹³⁰ Cité dans Batran, « Sīdī al-Mukhtār al-Kuntī », 170.

¹³¹ Cité dans Batran, « Sīdī al-Mukhtār al-Kuntī », 171.

répandirent au début du XIX^e siècle parmi ses disciples.¹³² Ainsi, ‘Uthmān b. Fūdī rejeta explicitement cette revendication dans son *Tahdhīr al-ikhwān min ‘iddi ‘ā’ al-mahdiyya al-maw‘ūda ākhir al-zamān* (Un avertissement aux frères de la révolte de la Mahdiyya promis à la fin des temps).¹³³ Dans une autre de ses œuvres, le *Maḥdhurāt fī ‘alamāt khurūj al-Mahdī* (Les dangers qui entourent l’émergence du Mahdī), ‘Uthmān b. Fūdī revient sur la géomancie pour réitérer son refus d’être le *mahdī*.¹³⁴ Toutefois, dans cet ouvrage, il affirme qu’il était le *mujaddid* de son siècle.¹³⁵

C’est dans ce contexte que Nūḥ b. al-Ṭāhir inscrivit Aḥmad Lobbo sur la liste des rénovateurs de la foi en Afrique de l’Ouest, avec al-Mukhtār al-Kuntī et ‘Uthmān b. Fūdī – même s’il n’apporte aucune preuve à l’appui de cette affirmation.¹³⁶ En attribuant à Aḥmad Lobbo le titre de *mujaddid*, Nūḥ b. al-Ṭāhir parachève dans le *Tārīkh al-fattāsh* l’ambition de conférer à son mécène une légitimité à plusieurs niveaux pour diriger Ḥamdallāhi. L’objectif final de Nūḥ b. al-Ṭāhir était de déguiser son identité en tant que « véritable » auteur de la chronique. Il devait trouver un personnage fiable qu’il pourrait faire passer pour le « vrai » auteur de son *Tārīkh al-fattāsh*. Il trouva que Maḥmūd Ka‘ti était le candidat le plus approprié.

Une attribution apocryphe

Après la *basmala* et les louanges au Prophète, le *Tārīkh al-fattāsh* débute avec ces mots : « Le *shaykh*, l’érudit, le juriste, l’homme de lettres, le juge, le juste, l’ascète, le pieux, le saint, l’érudit, le dévot, le serviteur de Dieu, Sīdī Maḥmūd Ka‘ti, de la province de Kourmina mais résidant à Tombouctou, d’origine Wa‘kūri, dit [ce qui suit] ». ¹³⁷ Quelques pages plus loin dans la chronique, un autre passage inventé par Nūḥ b. al-Ṭāhir attribue la date présumée de l’initiation de la chronique : « Ensuite, Mūlāy al-‘Abbās ordonna au fils de son frère, Mūlāy al-Ṣaqlī, de s’y rendre [pour vivre à la cour d’Askīa Muḥammad]. Mūlāy al-Ṣaqlī s’y installa en l’an 925/1519. Son établissement coïncida avec la période du début de la rédaction [de cette œuvre] ». ¹³⁸

Ces deux passages atteignent un objectif crucial en plaçant le nom de Maḥmūd Ka‘ti dans l’incipit de la chronique et en le datant au début du XVI^e

¹³² Sur la tourmente eschatologique dans le nord du Nigeria au début du XIX^e siècle, voir Muhammad A. al-Hajj, « The thirteenth century in Muslim eschatology : Mahdist expectations in the Sokoto Caliphate », *Research Bulletin - Center of Arabic Documentation of the University of Ibadan* 3/2 (1967) : 100-115.

¹³³ Al-Hajj, « The thirteenth century in Muslim eschatology », 114. Sur le site *Tahdhīr al-ikhwān*, voir *ALA* II, 72-73, point 71.

¹³⁴ Sur le site *Maḥdhurāt*, voir *ALA* II, 64, point 35.

¹³⁵ Voir Moumuni, *Vie et œuvre*, 124-128.

¹³⁶ La référence au *tajdīd* est subtile dans le *Tārīkh al-fattāsh* (*La chronique du chercheur*, texte arabe 5/texte français 19), mais explicite dans le pamphlet de propagande dans lequel les arguments de la chronique sont largement diffusés (voir chapitre 6).

¹³⁷ *La chronique du chercheur*, texte arabe 9/texte français 5.

¹³⁸ *La chronique du chercheur*, texte arabe 116/texte français 26 et texte arabe 17.

siècle. Ici, Nūḥ b. al-Ṭāhir vise à dissiper le moindre doute éventuel sur la paternité et l'ancienneté de l'œuvre. Toutefois, Nūḥ b. al-Ṭāhir transforma également de manière substantielle la figure de Maḥmūd Ka'ti, tant en ce qui concerne son rôle que sa localisation dans le temps. Pour comprendre cette transformation, il faut d'abord reconstituer une biographie, encore incomplète, de Maḥmūd Ka'ti, en s'appuyant sur un exercice similaire déjà tenté par Levtzion.¹³⁹ Cet effort s'appuie sur les seules sources qui fournissent des informations antérieures au dix-neuvième siècle : le *Ṭārīkh Ibn al-Mukhtār* et le *Ṭārīkh al-Sūdāni*¹⁴⁰.

Maḥmūd Ka'ti naquit pendant le règne d'Askīyā Muḥammad, donc entre 1493 et 1538.¹⁴¹ Aucune information n'est disponible sur le lieu de sa naissance.¹⁴² De même, les sources ne donnent pas une image claire de la jeunesse et de la formation de Maḥmūd Ka'ti. Le *Ṭārīkh al-Sūdān* indique seulement qu'il étudia, avec d'autres notables de Tombouctou, sous la direction du célèbre érudit Aḥmad b. Muḥammad al-Sa'īd.¹⁴³ Ce professeur fut actif entre 1552-3 et mourut prématurément en 1568.¹⁴⁴ Il se fit cependant connaître par son expertise en *ḥadīth* et, surtout, en jurisprudence : se spécialisant dans l'enseignement du *Muwatṭā'* (Le chemin parcouru) de Mālik b. Anas (mort en 795-6), de la *Mudawwana* (Le Corpus Juridique) de Saḥnūn (mort en 854-5), et de *Mukhtaṣar* (L'abréviation) de Khalīl b. Ishāq (mort en 1365). Par conséquent, c'est très probablement la jurisprudence que Maḥmūd Ka'ti étudia sous l'égide d'Aḥmad b. Muḥammad al-Sa'īd. La période pendant laquelle le professeur était actif donne également à penser que Maḥmūd Ka'ti naquit à la fin des années 1520 et était donc à peu près du même âge que son professeur, ou un peu plus jeune que ce dernier.¹⁴⁵

¹³⁹ Développement sur la biographie provisoire de Levtzion sur Maḥmūd Ka'ti : voir Levtzion, « A seventeenth-century chronicle », 573-576.

¹⁴⁰ Aucune information sur Maḥmūd Ka'ti n'est disponible dans le *Fath al-shakūr* ou l'*Izālat al-Rayb*. Le *Sa'āda al-abadiyya* ne rapporte aucune information intéressante si ce n'est l'inhabituelle date de mort de Maḥmūd Ka'ti en 1058 hijri, c'est-à-dire 1647-8 notre ère (IHÉRI-ABT 2752, 6a et 16a). Néanmoins, dans ce passage Aḥmad Baber rapporte par erreur la date de mort d'un autre Maḥmūd Ka'ti – le fils d'Alī Ziyād – qui figure dans le *Ṭārīkh al-Sūdāni* (Houdas [éd. et trad.], *Tharikh-Soudan*, texte arabe 301/texte français 456).

¹⁴¹ *La chronique du chercheur*, texte arabe 82/texte français 153.

¹⁴² La seule preuve suggérant la région de Kourmina, où se trouve la ville de Tindirma, comme lieu de naissance, provient des premières lignes du *Ṭārīkh al-fattāsh* de Nūḥ b. al-Ṭāhir (*La chronique du chercheur*, texte arabe 9/texte français 6). En tant que telles, elles sont discutables. Très probablement, étant donné que Maḥmūd Ka'ti exerça la fonction de *qādi* dans la ville de Tindirma, la seule ville, avec Tombouctou et Gao, dans laquelle des sources du XVII^e siècle attestent de ses activités, Nūḥ b. al-Ṭāhir pourrait avoir choisi Kourmina comme ville natale possible.

¹⁴³ Houdas (éd. et trad.), *Tarikh es-Soudan*, texte arabe 35/texte français 57 ; Hunwick, *Timbuktu and the Songhay Empire*, 49. ON Aḥmad b. Muḥammad al-Sa'īd, se *ALA* IV, 15.

¹⁴⁴ Houdas (éd. et trad.), *Tarikh es-Soudan*, texte arabe 43/texte français 71 ; Hunwick, *Timbuktu and the Songhay Empire*, 62.

¹⁴⁵ En cela, je ne suis pas d'accord avec Levtzion, qui situe la naissance de Maḥmūd Ka'ti « peut-être dans les années 1510 » (Levtzion, « A seventeenth-century chronicle », 575). Cette datation est conforme à celle fournie par le *Ṭārīkh Ibn al-Mukhtār*, qui localise la naissance de Maḥmūd Ka'ti à l'époque du règne d'Askīyā Muḥammad entre 1493 et 1529.

Aucune autre information n'est disponible sur l'émergence de Maḥmūd Ka'ti comme figure importante dans l'État songhaï. À l'époque où Askīyā Dāwūd était roi, entre 1549 et 1582, il était suffisamment important pour servir, au **PDF Compilations Free Access** des *askiyā* ; il semble avoir exercé une influence particulière sur un certain Bukar al-Anbārī (également orthographié Bukar Lanbāru), l'*askiyā-alfa* d'Askīyā Dāwūd et Askīyā Ishāq I (1588-1592) : fonction exercée par un érudit spécialement attaché aux rois songhaïs, qui leur servait de scribe et de conseiller.¹⁴⁶ Maḥmūd Ka'ti était également conseiller d'Askīyā Dāwūd au moment où un groupe de pèlerins sur le retour s'arrêta à Gao.¹⁴⁷ L'estime que les *Askia* avaient pour Maḥmūd Ka'ti se matérialisa par plusieurs présents : l'*askiyā* aida Maḥmu Ka'ti à célébrer le mariage de ses filles, en faisant don de quatre tapis, quatre femmes esclaves et quatre voiles, ainsi qu'en contribuant à la dot de chacune d'entre elles.¹⁴⁸ Askīyā Dāwūd fit également don de deux boubous, deux turbans, deux bonnets, un cheval et un terrain de culture à chacun de ses fils à l'occasion de leurs cérémonies de la cérémonie du turban.¹⁴⁹ L'*askiya* acheta également une copie manuscrite du dictionnaire *al-Qāmūs al-muḥīt* (Le Dictionnaire universel) d'al-Fīrūzābādī (mort en 1414-15) pour Maḥmūd Ka'ti, au prix de quatre-vingts *mithqāls* d'or.¹⁵⁰ A deux reprises, Maḥmūd Ka'ti reçut de Dāwūd un don de terres, ainsi que des esclaves pour y travailler, des semences et du bétail.¹⁵¹ Un dernier élément de preuve indiquant la proximité de Maḥmūd Ka'ti avec l'*askiyā* est le fait qu'Askīyā Dāwūd lui donnât sa fille 'Ā'isha Kīmari en mariage.¹⁵² En 1588 Maḥmūd Ka'ti était *qādī* à Tindirma, et avait acquis suffisamment d'influence et de prestige pour offrir un sanctuaire (bien que ce fut pour une très courte période) à Būkar, le gouverneur de la région de Bāghana, qui s'était rébellé contre le roi songhaï Askīyā Ishāq I.¹⁵³ En 1591 Maḥmūd Ka'ti fut à nouveau conseiller du souverain, Askīyā Ishāq II cette fois-ci. Ce fut l'année où les Songhaïs firent face à l'attaque de l'armée marocaine.¹⁵⁴ Après la défaite de l'*askiyā*, Maḥmūd Ka'ti partit pour revenir sur « sa terre » – très probablement Tindirma – déclinant ainsi la demande du roi de rester auprès de lui et de le rejoindre dans sa résistance contre les envahisseurs.¹⁵⁵

¹⁴⁶ *La chronique du chercheur*, texte arabe 109/texte français 201 ; sur la fonction d'*askiyā-alfa*, voir Hunwick, *Timbuktu and the Songhay Empire*, 338.

¹⁴⁷ *La chronique du chercheur*, texte arabe 112-113/texte français 205-207.

¹⁴⁸ *La chronique du chercheur*, texte arabe 108-109/texte français 200-201.

¹⁴⁹ *La chronique du chercheur*, texte arabe 108-109/texte français 200-201.

¹⁵⁰ *La chronique du chercheur*, texte arabe 108-109/texte français 200-201.

¹⁵¹ *La chronique du chercheur*, texte arabe 108-109/texte français 200-201.

¹⁵² *La chronique du chercheur*, texte arabe 118-119/texte français 217.

¹⁵³ Houda (éd. et trad.), *Tarikh es-Soudan*, texte arabe 211/texte français 322 ;

Hunwick, *Timbuktu and the Songhay Empire*, 260. La localisation d'Arkiya dans le Gimballa est due à Hofheinz, « Goths in the Land of the Blacks », 179. Hunwick a omis le titre *qādī* dans sa traduction).

¹⁵⁴ *La chronique du chercheur*, texte arabe 151/texte français 271.

¹⁵⁵ *La chronique du chercheur*, texte arabe 151/texte français 271.

Maḥmūd Ka'ti mourut finalement en 1583 à Arkiya, dans la région du Gimballa, comme l'indique le *Tārīkh al-Sūdān* :

PDF Compressor Free Version

En l'absence de l'auteur, la dernière nuit du Mois Sacré de Muharram ayant ouvert l'année 1002/le 26 septembre 1593, l'érudit et juriste, Qāḍī Maḥmūd Ka'ti b. al-Ḥājj al-Mutawakkil 'alā Allāh, est mort à Arkiya. Son corps a été transporté à Tombouctou et la prière funéraire a été récitée pour lui après la dernière prière 'ishā' la veille du mardi, et il a été enterré juste à côté de la tombe du juriste Aḥmad b. al-Ḥājj Aḥmad – que Dieu ait pitié d'eux deux et nous accorde sa grâce par leur bénédiction.¹⁵⁶

Maḥmūd Ka'ti laissa derrière lui au moins cinq fils et quatre filles, comme il le dit une fois lui-même à Askīyā Dāwūd.¹⁵⁷ Les noms de trois fils sont connus : Ismā'īl¹⁵⁸ ; Muḥammad al-Amīn¹⁵⁹ ; et Yūsuf.¹⁶⁰ Quant à ses filles, la seule qui soit mentionnée est la mère d'Ibn al-Mukhtār, mais son nom n'est pas mentionné dans le *Tārīkh Ibn al-Mukhtār*.

En résumé, les sources démontrent que Maḥmūd Ka'ti était un érudit de renom. On lui attribue toujours des titres honorifiques soulignant son érudition. Parfois, les chroniques l'appellent *alfa*, un titre dérivé de l'arabe *al-faqīh* (juriste) qui désigne, dans le milieu songhaï, « les hommes ayant une formation religieuse, qui étaient des représentants de la foi – *qādīs*, imams, *khaṭībs*, et toutes sortes d'autres saints »¹⁶¹. Dans certains cas, il est cité comme juriste, tandis que dans d'autres, il est appelé *qādī*. Sa formation et ses titres indiquent que son domaine principal était la jurisprudence, mais il s'intéressait également à l'histoire. Le *Tārīkh Ibn al-Mukhtār* comprend une section sur Sonni 'Alī qui fut notée à partir de « Maḥmūd Ka'ti, selon ce qui a été écrit par l'un de ses disciples. »¹⁶² Il raconte également un récit concernant la bataille de Tondibi de 1591, copié d'un écrit de Maḥmūd Ka'ti.¹⁶³

Il semble que cet intérêt pour l'histoire soit ce qui attira l'attention de Nūḥ b. al- Ṭāhir plus tard.¹⁶⁴ Comme le fait remarquer Kilito, « le même discours possède une valeur différente selon la personne à qui on l'attribue. Il est donc essentiel de choisir cette personne avec soin, car le choix

¹⁵⁶ Houda (éd. et trad.), *Tarikh es-Soudan*, texte arabe 211/texte français 322 ; Hunwick, *Timbuktu and the Songhay Empire*, 260. La localisation d'Arkiya à Gimballa est due à Hofheinz, « Goths in the Land of the Blacks », 180

¹⁵⁷ *La chronique du chercheur*, texte arabe 108/texte français 200.

¹⁵⁸ *La chronique du chercheur*, texte arabe 138-139/texte français 72.

¹⁵⁹ *La chronique du chercheur*, texte arabe 89/texte français 168.

¹⁶⁰ *La chronique du chercheur*, texte arabe 129/texte français 236 et texte arabe 142/texte français 257.

¹⁶¹ Hunwick, *Timbuktu and the Songhay Empire*, lv.

¹⁶² *La chronique du chercheur*, texte arabe 47/texte français 236.

¹⁶³ *La chronique du chercheur*, texte arabe 152/texte français 271-272.

¹⁶⁴ Il se pourrait même que l'idée de faire de Maḥmūd Ka'ti l'auteur du *Tārīkh al-fattāsh* fût déclenchée chez Nūḥ b. al-Ṭāhir par la référence dans le *Tārīkh Ibn al-Mukhtār* à un certain Katu (Yā'ī Katu), comme l'un des membres de l'entourage d'Askīyā Muḥammad (*La chronique du chercheur*, texte arabe 64, n. 1/Texte français 124, n. 3).

déterminera la réaction du lecteur au texte ». ¹⁶⁵ En tant qu'érudit de renom et passionné par le passé, Maḥmūd Ka'ti fut choisi par Nūḥ b. al-Ṭāhir comme le candidat parfait pour cette fonction, et fut transformé en l'auteur apocryphe du *Tārīkh al-fattāsh*. Cependant, l'objectif global de Nūḥ b. al-Ṭāhir était de créer un récit plausible du règne d'Askiyā Muḥammad, afin de servir de cadre à la légitimité d'Aḥmad Lobbo. Par conséquent, pour renforcer son projet, Nūḥ b. al-Ṭāhir transforma Maḥmūd Ka'ti en un contemporain d'Askiyā al-Ḥājj Muḥamad ayant fait partie des érudits qui l'accompagnaient durant son pèlerinage. Pour réaliser cet exploit de voyage dans le temps, Nūḥ b. al-Ṭāhir écrivit plusieurs passages pour « prouver » que Maḥmūd Ka'ti était un proche associé d'Askiyā Muḥammad – alors qu'il était en fait proche d'Askiyā Dāwūd et d'Askiyā Ishaq, comme indiqué plus haut.

Dans le *Tārīkh al-fattāsh*, le juriste et juge Maḥmūd Ka'ti devient un historien, s'étendant sur l'intérêt pour cette discipline qui peut être déduit des chroniques du XVII^e siècle. Sa maîtrise de l'histoire est répétée à de nombreuses reprises dans le *Tārīkh al-fattāsh*, ce qui souligne que Maḥmūd Ka'ti est le seul à rapporter les événements racontés. ¹⁶⁶

Cependant, il ne suffit pas d'être un historien de talent pour être accepté comme un transmetteur fiable des événements du règne d'Askiyā Muḥammad. Il fallait donc que Maḥmūd Ka'ti devienne contemporain de l'*askiyā*. Pour ce faire, Nūḥ b. al-Ṭāhir changea la date de naissance de Maḥmūd Ka'ti en lui faisant écrire qu'il n'avait que vingt-cinq ans en 1492-3, alors qu'Askiyā Muḥammad en avait cinquante. ¹⁶⁷ La date de naissance de Maḥmūd Ka'ti fut donc fixée à 1468, soit plus d'un demi-siècle avant la date réelle. Ensuite, pour ne pas se contredire, Nūḥ b. al-Ṭāhir dut modifier la section du *Tārīkh Ibn al-Mukhtār* dans laquelle la naissance de Maḥmūd Ka'ti est localisée pendant le règne d'Askiyā Muḥammad. Il le fit en retirant le nom de Maḥmūd Ka'ti de la liste des érudits nés au temps du roi songhaï et en le remplaçant par celui d'un personnage fictif appelé Māḥmūd SMB, plus susceptible d'être lu comme Sammba. ¹⁶⁸

La manipulation de la date de naissance de Maḥmūd Ka'ti entraîna également la nécessité d'une autre manipulation textuelle importante. Le *Tārīkh al-fattāsh* fait référence à Maḥmūd Ka'ti comme étant un natif de Kourmina – très probablement son centre le plus important, Tindirma. Cependant, cette information contredisait le version du *Tārīkh Ibn al-Mukhtār*, selon laquelle Tindirma fut fondée sous Askiyā Muḥammad en 902/1496-7. ¹⁶⁹ Cela aurait entraîné un anachronisme évident : Maḥmūd Ka'ti n'aurait jamais pu être né à Tindirma en 1468, car la ville ne fut fondée qu'en 1496-7. Afin d'éviter cette contradiction, Nūḥ b. al-Ṭāhir supprima l'histoire

¹⁶⁵ Kilito, *The Author and His Doubles*, 62.

¹⁶⁶ *La chronique du chercheur*, texte arabe 92/texte français 48.

¹⁶⁷ *La chronique du chercheur*, texte arabe 58/texte français 113.

¹⁶⁸ Là encore, l'intervention de Houdas et Delafosse est particulièrement invasive, puisqu'ils ont « fixé » le nom fourni par le MS C à Maḥmūd Ka'ti (*La chronique du chercheur*, texte arabe 82, n.4).

¹⁶⁹ *La chronique du chercheur*, texte arabe 62/texte français 119.

de la fondation telle que rapportée par le *Tārīkh Ibn al-Mukhtār* et la remplaça par une autre histoire dans laquelle la même ville est présentée comme un site ancien, la demeure d'une ancienne communauté juive.¹⁷⁰ PDF COMPRESSOR - Fair Use Notice

Nūḥ b. al-Ṭāhir rend plausible le fait que Maḥmūd Ka'ti soit né à Tindirma bien avant la date de sa fondation telle qu'elle est relatée dans le *Tārīkh Ibn al-Mukhtār*.

Une fois la date de naissance de Maḥmūd Ka'ti établie, Nūḥ b. al-Ṭāhir put le faire entrer dans l'entourage d'Askīyā Muḥammad. Maḥmūd Ka'ti se transforma en l'un des trois messagers envoyés pour négocier, en vain, la reddition de Sonni Bāru pendant les troubles politiques qui conduisirent au coup d'État de 1493.¹⁷¹ Cependant, malgré l'échec de cette mission, sa participation à la négociation établit une connaissance de longue date entre l'érudit et l'Askīyā Muḥammad : le fait qu'il ait été parmi les compagnons de l'*askīyā* pendant le voyage est répété deux fois dans le *Tārīkh al-fattāsh*.¹⁷² En tant que membre de l'entourage, Maḥmūd Ka'ti devient ainsi un témoin oculaire de la prophétie de l'avènement d'Aḥmad Lobbo, tel que prédit par Mūlāy al-'Abbās, al-Suyūtī, et d'autres. Maḥmūd Ka'ti se transforma ainsi en un auteur « fiable » qui confirme, dans « son » *Tārīkh al-fattāsh*, la position d'Aḥmad Lobbo comme autorité légitime ouest-africaine de son temps.

La première partie a démontré que l'une des sources les plus utilisées pour l'histoire africaine précoloniale, *La chronique du chercheur*, est en fait un amalgame de deux chroniques : la chronique du XVII^e siècle écrite par Ibn al-Mukhtār et le *Tārīkh al-fattāsh* du XIX^e siècle, écrit par Nūḥ b. al-Ṭāhir en soutien à Aḥmad Lobbo et au califat de Ḥamdallāhī, mais attribué de manière apocryphe à Maḥmūd Ka'ti au XVI^e siècle. Mais Nūḥ b. al-Ṭāhir ne composait pas sa chronique à partir de rien : la plupart des textes qui se trouvent dans les deux chroniques se chevauchent mot pour mot. À l'inverse, Nūḥ b. al-Ṭāhir écrivit son *Tārīkh al-fattāsh* en modifiant stratégiquement le texte de l'œuvre antérieure d'Ibn al-Mukhtār, pour construire une chronique avec un nouveau programme. L'œuvre d'Ibn al-Mukhtār est une magnification de la dynastie des *askīyās*, qui plaide en faveur d'un espace plus important dans le Pāshālik pour les descendants des *askīyās* et l'élite érudite de Tombouctou. Le *Tārīkh al-fattāsh* de Nūḥ b. al-Ṭāhir correspond à un projet politique complètement différent. Il s'agit d'une métahistoire construite autour d'une prétendue prophétie rapportée à Askīyā Maḥmūd lors de son Pèlerinage à La Mecque et dont Maḥmūd Ka'ti, le « vrai » auteur de la chronique, fut le témoin. La prophétie prédit l'avènement d'Aḥmad Lobbo

¹⁷⁰ *La chronique du chercheur*, texte arabe 62/texte français 119-121.

¹⁷¹ *La chronique du chercheur*, texte arabe 53/texte français 103.

¹⁷² *La chronique du chercheur*, texte arabe 16/texte français 26 et texte arabe 65/texte français 126.

et lui accorda une base de légitimité en tant que dirigeant musulman d'Afrique de l'Ouest.

L'élaboration du *Tārīkh al-fattāsh* fut certainement une tâche la plus complexe pour Nūḥ b. al-Tāhī le « vrai » auteur de la chronique. L'intégration d'événements inventés dans une chronique plus ancienne était une entreprise tellement complexe que la manipulation textuelle effectuée par l'érudit peut avoir échappé à l'examen minutieux des chercheurs pendant plus d'un siècle, confirmant le point de vue de Kilito selon lequel « un maître habile des règles de la contrefaçon... peut déguiser son travail si soigneusement qu'il devient impossible ou presque impossible à repérer ». ¹⁷³ Mais quels sont les facteurs historiques qui ont rendu le projet du *Tārīkh al-fattāsh* possible et nécessaire ? Le début du XIX^e siècle fut une période de grands changements dans le Moyen Niger. Aḥmad Lobbo, tout en étant un nouvel acteur puissant sur la scène, était un étranger aux cercles de pouvoir, tant politiques que religieux. En outre, il personnifie le changement d'attitude de l'élite érudite musulmane ouest africaine qui abandonna sa position traditionnelle de neutralité politique vis-à-vis du représentant de l'autorité politique pour se tourner vers le militantisme armé. Aucun de ces changements ne fut sans opposition, et c'est pourquoi le *Tārīkh al-fattāsh* fut conçu pour répondre à de tels défis. Afin de comprendre les motifs, le rôle et l'impact de la chronique, il est nécessaire de se tourner vers l'histoire du Califat de Ḥamdallāhi, en accordant une attention particulière à une question qui a échappé jusqu'à présent à l'examen des spécialistes : la mise en place de l'autorité et de la légitimité d'Aḥmad Lobbo à une époque où le Moyen Niger était un espace contesté de prétentions concurrentes.

¹⁷³ Kilito, *The Author and His Doubles*, 33.

DEUXIEME PARTIE

PDF Compressor Free Version

Un espace contesté de prétentions concurrentes : Le Moyen Niger, années 1810-1840

O les croyants! Obéissez à Allah, et obéissez au Messenger et à ceux d'entre vous qui détiennent le commandement. Puis, si vous vous disputez en quoi que ce soit, renvoyez-le à Allah et au Messenger, si vous croyez en Allah et au Jour dernier. Ce sera bien mieux et de meilleure interprétation

Coran 4 : 59

Samedi 13 Jumādā I 1233/21 mars 1818. La crue annuelle du fleuve Niger ne cessait de diminuer à Noukouma, où un millier de Peuls, Markas, Bozos et autres habitants du Moyen Niger se rassemblèrent autour de leur chef, Ahmad Lobbo.¹ Une armée ennemie vingt fois plus nombreuse que ses partisans, prête à les anéantir, se rendit à Noukouma. Aḥmad Lobbo se serait adressé à ses partisans :

La gloire et la puissance sont à Dieu. Je lis sur vos visages la bonne contenance malgré le danger qui nous menace. Le grand jour est arrivé. Ne vous laissez pas impressionner par le désarroi de vos épouses et la position de l'ennemi qui paraît avantageuse. Ce jour est pour nous un nouveau Bedr. Souvenez-vous de la victoire que notre Prophète remporta sur les idolâtres coalisés. N'a-t-il pas attaqué l'ennemi avec 313 combattants seulement ? Ne remporta-t-il pas une éclatante victoire ? [...] Nous avons à notre tour à nous élever au-dessus de l'événement qui nous menace et dominer la situation. Soyons fermes et ne disons pas comme les Juifs : « Nul pouvoir à nous, en ce jour, contre Goliath et ses troupes » (II, 250), mais : « Combien souvent bande peu nombreuse a vaincu bande nombreuse avec la permission d'Allah ! Allah est avec les constants (II, 250).

Les partisans d'Aḥmad Lobbo se déplacèrent contre leurs ennemis qui ouvrirent le feu. Le sol trembla et Aḥmad Lobbo cria : « Les fétiches ont tremblé! » Un Mossi de Yatenga (Burkina Faso) nommé 'Abd al-Salām courut vers eux et, lorsqu'il arriva à leur portée, lança une flèche qui toucha

¹ Les événements suivants sont adaptés de *L'empire peul*, 34-37.

le tambour de guerre. Une grêle de balles le frappa. Il tomba et se mit à crier : *Lā ilāha illā Allāh*.³

La mort d'Abd al-Salām ouvrit la bataille de Noukouma, où les partisans d'Aḥmad Lobbo inquièrent les élites qui détenaient traditionnellement le pouvoir politique au Moyen Niger : Les Bambara de Ségou, seigneurs de la région, et les élites guerrières peules des Dikko et Sidibe. La bataille marque aussi symboliquement la naissance du Califat de Ḥamdallāhi. Son fondateur, Aḥmad Lobbo, était étranger aux élites religieuses et politiques de son temps. Comme le souligne Last, il « était originaire d'une famille d'érudits mineurs appartenant à l'un des clans Fulbe les moins importants ». ⁴ Il n'appartenait à aucune famille connue d' *'ulamā'* au Moyen Niger ni à aucune famille d'autorité politique importante dans la région. Selon les termes de Salvaing, il était « *l'homo novus* » du Moyen Niger. ⁵ Au final, ce nouvel homme créa l'un des États les plus importants de l'histoire de l'Afrique de l'Ouest au XIX^e siècle : le Califat de Ḥamdallāhi.

Cette deuxième partie poursuit le travail de la section précédente en réalisant, selon les termes de Foucault, une archéologie du *Tārīkh al-fattāsh* de Nūḥ b al-Ṭāhir. ⁶ Cette partie est consacrée à l'étude du califat et, en particulier, aux revendications d'autorité sur lesquelles Aḥmad Lobbo reposa son rôle de chef religieux chargé du pouvoir politique – un domaine qui était traditionnellement une prérogative des élites guerrières de la région. Sur la base d'une analyse approfondie de manuscrits pour la plupart inexplorés, la deuxième partie examine les prétentions d'autorité concurrentes en Afrique de l'Ouest pendant la première moitié du XIX^e siècle comme les contextes qui rendirent possible et nécessaire l'existence même ou, selon les termes de Foucault, les « conditions de possibilités » de la chronique. ⁷ Elle comprend trois chapitres qui explorent les bases d'Aḥmad Lobbo pour exercer une autorité légitime, et comment cette légitimité fut contestée par d'autres acteurs de la région : les anciennes élites guerrières peules, qui revendiquaient l'autorité politique ; le clan érudit Kunta qui, tout en acceptant la domination politique de Ḥamdallāhi dans le Moyen Niger, résista aux prétentions d'Aḥmad Lobbo dans le domaine religieux ; et les dirigeants Fodiawa du califat voisin de Sokoto, qui contestèrent la légitimité d'Aḥmad Lobbo dans les domaines tant politique que religieux.

³ « Il n'y a pas d'autre divinité digne d'adoration en dehors de Dieu. » Cette phrase représente la première partie de la Déclaration de Foi (*shahada*).

⁴ Last, « Reform in West Africa », 32.

⁵ Introduction à *Fath al-Samad*, 38.

⁶ Foucault, *L'archéologie du savoir*, 7.

⁷ Michel Foucault, *The Order of Things : An Archaeology of the Human Sciences* (London : Routledge, 2002), xiii-xiv.

3 L'Émergence du pouvoir religieux au Moyen Niger

Ce chapitre décrit le changement substantiel qui se produisit dans les relations entre les autorités politiques et religieuses au Moyen Niger à l'époque de Ḥamdallāhi. L'ordre traditionnel dans lequel les élites guerrières étaient chargées du pouvoir politique et les érudits musulmans reconnus comme des autorités religieuses fut bouleversé par le mouvement mené par Aḥmad Lobbo. Comme d'autres érudits musulmans qui dirigèrent des révolutions en Afrique de l'Ouest au cours des XVIII^e et XIX^e siècles, Aḥmad Lobbo s'empara du pouvoir politique et le rattacha à son autorité religieuse, pour s'imposer comme le chef du puissant Califat de Ḥamdallāhi.

Le pouvoir d'Aḥmad Lobbo reposait sur son sens politique, ainsi que sur son statut d'érudit établi qui maîtrisait les sciences islamiques, et notamment la jurisprudence (*fiqh*). Cette maîtrise est fortement démontrée dans ses écrits, qui ont jusqu'à présent été négligés, voire considérés comme non pertinents, par les précédents chercheurs. Ce chapitre s'intéressera en particulier à l'ouvrage d'Aḥmad Lobbo, *Kitāb al-Iḏṭirār*, qui témoigne de l'érudition et de l'idéologie du calife de Ḥamdallāhi. L'autorité d'Aḥmad Lobbo, cependant, ne s'est pas seulement exprimée par sa maîtrise démontrable de la jurisprudence islamique. Il était également perçu comme un Ami de Dieu (*walī*) connu pour son accès à la Bénédiction divine, ou *baraka*, telle qu'elle apparaît dans les sources produites au moment de sa mort.¹ Cet aspect de l'autorité d'Aḥmad Lobbo sera principalement exploré à travers une analyse de l'hagiographie écrite par Muḥammad b. 'Alī Pereejo, le *Faṭḥ al-Ṣamad*. Dans le même temps, cependant, l'accès des érudits religieux à l'autorité politique, une nouveauté dans le Moyen Niger, se heurta à une forte résistance des élites guerrières peules locales des Dikko du Macina et des Sidibé du Kounari, qui allaient se battre avec acharnement contre Aḥmad Lobbo jusqu'à leur défaite finale au milieu des années 1820.

¹ Pour une analyse détaillée de ces termes, voir M. Gaborieau, s.v. « Wali », *EF*, vol. 11, 109-125 ; G. S. Colin, s.v. « Baraka », *EF*, vol. 1, 1032.

Le Moyen Niger à l'aube de Ḥamdallāhi : élites guerrières et érudits musulmans

Au début des années 1810, le pouvoir politique au Moyen Niger était aux mains des élites guerrières. La région était surveillée par une série de garnisons arma qui n'exerçaient que peu de contrôle en dehors des zones urbaines. Après la défaite des Arma de Tombouctou au début des années 1770, les Touaregs étaient devenus les maîtres pratiquement incontestés du bassin du Niger². Au sud de Tombouctou, Djenné était le centre le plus important, où les *Djenné-wéré* et les Arma *qā'id* reconnaissaient nominalement la suprématie des *pāshās* de Tombouctou.³ Cependant, l'influence politique la plus forte dans la région était exercée par les élites guerrières peules et les *famas* bambaras de Ségou. La fin du XVIII^e et le début du XIX^e siècle furent le théâtre d'une période d'intense hostilité entre les Bambara et les Peuls, en particulier les *ardos* Dikko du Macina, descendants d'un héros fondateur appelé Maghan Diallo, qui serait arrivé dans la région vers 1400, à la tête d'un groupe de nomades.⁴ Subordonnés d'abord par l'empereur du Mali puis par les *askiyàs* songhaïs, les Dikko peuls acquièrent progressivement plus de liberté sous le régime décentralisé des Arma Pāshālik et fondèrent ce que Sanankoua a décrit comme le « Royaume du Macina ».⁵

Le conflit entre les habitants de Ségou et les Dikko est rapporté dans la grande épopée orale peule de l'Ardō Silamaka, qui vécut soit à l'époque de Fama N'golo Diarra (qui régna de 1766 à 1797) soit dans les premières années du XIX^e siècle sous le Fama Da, qui assista finalement à la défaite du chef peul.⁶ Les Dikko furent réduits au statut de vassaux bambara et commencèrent à percevoir des impôts en leur nom, et à faire campagne avec les hommes de Ségou.⁷ Cependant, alors que le pouvoir des Dikko s'affaiblissait avec l'émergence des Bambara, un autre groupe de Peuls s'imposa sur la rive droite du Niger, à Kounari. Sous l'influence des Sidibé, un sous-clan de Feroobe, un régime politique basé à Kounari émergea comme une puissance régionale dans la seconde moitié du XVIII^e siècle sous la direction de Pereejo Hammadi Bodéejo (Fulfulde « le rouge »), abrégé de Hambodéejo, un autre héros des traditions orales peules.⁸ Hambodéejo épousa la fille de Monzon (qui régna de 1790 à 1808), un autre des *famas* de Ségou, et parvint, selon Sanankoua, à exploiter « ses liens privilégiés avec Ségou pour consolider son autorité sur son propre royaume » et en même

² Voir Abitbol, *Tombouctou et les Arma*, 225-331.

³ Sur la ville de Djenné, voir Monteil, *Djenné*.

⁴ Le prénom du chef peul est parfois orthographié sans 'n' dans les traditions orales, mais la plupart du temps avec un *nān* dans les sources arabes. Aucun ouvrage récent ne couvre l'histoire des Peuls du Macina avant le XIX^e siècle. Je m'appuie sur Delafosse, *Haut-Sénégal-Niger*, vol. 2, 223-231 ; et Louis Tauxier, *Moeurs et histoire des Peuls : I. Origines ; II. Les Peuls de l'Issa-Berr et du Macina ; III. Les Peuls du Fouta-Djallon* (Paris ; Payot, 1937), 156-163.

⁵ Sanankoua, *Un empire peul*, 22.

⁶ Seydou, *Silāmaka*, 41 et 43.

⁷ Brown, « The Caliphate of Hamdullahi », 101.

⁸ L'épopée de Hambodéejo est racontée dans Seydou, *La geste de Ham-Bodéejo*.

temps à exploiter « cette autorité pour affirmer son indépendance vis-à-vis de Ségou ».⁹ Finalement, le Kounari *pereejo* légua à son fils, Gelaajo, un royaume fort dont la capitale se trouvait à Goundaka. Par conséquent, Ségou était un État indirectement dirigé en soutenant les clans militaires peuls des Dikko et des Sidibé, qui jouissaient chacun d'un degré d'autonomie différent.

L'Islam ne joua aucun rôle dans la légitimité de ces élites guerrières – comme il le fit, par exemple, avec l'Empire songhaï.¹⁰ Pourtant, l'Islam avait déjà commencé à se répandre au sein des Bambara de Ségou, des élites guerrières peules et des Arma. Si la plupart des chercheurs considèrent comme acquis que les Arma, descendants des soldats d'Afrique du Nord étaient musulmans, ce n'est pas nécessairement le cas des Bambara et des Fulani. Cependant, des preuves indiquent que l'Islam se répandit au sein de ces populations avant l'émergence de Ḥamdallāhi. Par exemple, comme le souligne Monteil, le Fama Ngolo Diarra, à l'origine esclave de la couronne des Koulibaly, avait été formé par des érudits musulmans à Djenné et à Tombouctou.¹¹ Plus généralement, une caractéristique cruciale de l'État de Ségou était son contrôle sur l'économie, c'est-à-dire le contrôle de la production agricole, qui était en grande partie entre les mains des agriculteurs Marka musulmans.¹² De même, les musulmans détenaient un monopole sur le commerce, à savoir les commerçants Marka et les bateliers Somono.¹³ De la même façon, chez les Peuls du Moyen Niger, l'Islam avait déjà planté des racines qui remontaient à plusieurs siècles, comme en témoignent les noms musulmans de la plupart des Peuls *ardôs* mentionnés dans plusieurs traditions locales.¹⁴ Toutefois, ces élites firent également connaître leur attachement à des pratiques non islamiques, telles que la consommation de boissons fermentées, qui allaient devenir une marque d'identité pour ces groupes. Par exemple, le prince Dikko Ardô Gidāādô cria à l'un des élèves d'Aḥmad Lobbo : « L'hydromel est une boisson honnie par le Coran, mais elle ne l'est pas par mes ancêtres. Je marcherai sur leurs voies plutôt que sur celle d'un autre. ».¹⁵

Une nouvelle idée de l'autorité politico-islamique émergeait simultanément dans toute l'Afrique occidentale à la fin du XVIII^e siècle. Cela se traduisit au Moyen Niger par l'émergence d'un clan important, d'origine arabo-berbère, à partir de l'Azawād pendant la seconde moitié du XVIII^e

⁹ Sanakoua ; *Un empire peul*, 27.

¹⁰ Sur le rôle de l'Islam dans la légitimation de l'Empire Songhaï, voir Bruce S. Hall, « Arguing for sovereignty in Songhay », *Afriques* 4 (2013) ; 2-17.

¹¹ Sur ces épisodes de la biographie de Ngolo Diarra, voir Monteil, *Les Bambara*, 47-49.

¹² Roberts, *Warriors, Merchants, and Slaves*, 47-50.

¹³ Roberts, *Warriors, Merchants, and Slaves*, 51-75.

¹⁴ Voir par exemple la liste des Fulanis *ardôs* fournie dans le *Tārīkh al-Sūdān* (Houdas [éd et trad.], *Tārīkh es-Sudan*, texte arabe 184-189/texte français 281-288 ; Hunwick, *Timbuktu and the Songhay Empire*, 233-242).

¹⁵ *L'empire peul*, 31. Bien qu'on parle d'« hydromel », dans ce passage, Hampaté Ba et Dager font très probablement référence à une boisson de millet fermentée connue en Afrique de l'Ouest, sous différents noms, dont le *dolo*.

siècle : les Kunta.¹⁶ Cette influence se manifesta d'abord dans le cas d'al-Mukhtār al-Kabir, le professeur de Nūḥ b. al-Ṭāhir, l'érudit Kunta qui négocia la reddition des Arma de Tombouctou aux Touaregs après le siège de PDF Compressor. Filet Kunta devinrent rapidement l'un des réseaux d'érudit les plus influents d'Afrique occidentale, et leur influence s'étendit aux régions musulmanes, notamment le Macina, le Sahara occidental et le nord du Nigeria, ainsi qu'à Ségou elle-même.

Les Kunta ne revendiquèrent jamais l'autorité politique, bien que leur statut d'érudits et de saints musulmans leur ait donné un grand pouvoir qui reposait auparavant fermement entre les mains des Arma et des Touaregs. Cette relation était traditionnelle, typique parmi d'autres cas dans l'Empire songhaï, que Hunwick décrit ainsi :

la possibilité d'un véritable équilibre... réalisé entre les pouvoirs laïcs et les autorités religieuses. Le pouvoir laïc gouverne – il ordonne la société, collecte des revenus, défend ou étend le royaume et assure la sécurité de ses citoyens. L'autorité religieuse reste dans une large mesure indépendante du pouvoir laïc et opère en symbiose avec lui. Ni les menaces, ni les autorités ne dictent la politique du gouvernement, mais peuvent l'influencer.¹⁸

L'effondrement de ces deux sphères au lendemain des révolutions islamiques du Fouta Toro et du Fouta Djallon, et surtout dans le mouvement initié par 'Uthmān b. Fūdī aux territoires Hausa, qui finit par enclencher la dynamique qui conduisit à la naissance d'Ahmad Lobbo, est une preuve plus concrète

¹⁶ Les Kuntas occupèrent un rôle très important dans l'histoire économique et intellectuelle de l'Afrique de l'Ouest aux XVIII^e et XIX^e siècles. Malgré leur pertinence, aucune étude synthétique n'a été faite sur cet important groupe d'érudits et de commerçants. Une introduction à l'histoire du rôle économique des Kunta est J. Genevière, « Les Kountas et leurs activités commerciales ». *BIFAN* 12 (1950) : 1111-1127 ; E. Ann McDougall, « The economics of Islam in the southern Sahara: The rise of the Kunta clan », *Rural and Urban Islam in West Africa*, édité par Nehemia Levitzion et Humphrey J. Fisher (Boulder, CO : Lynne Rienner, 1987), 39-54. Sur le rôle des Kunta en tant qu'érudits et une introduction à la pensée des plus importants érudits Kunta, voir *ALA* IV, 64-149. Les études monographiques des trois plus importants érudits de la famille Kunta sont disponibles dans l'excellente Thèse de Doctorat de Batan, « Sīdī al-Kuntī », publiée plus tard dans une version très abrégée Aziz A. Batran *The Qadiriyya Brotherhood in West Africa and the Western Sahara: The Life and Times of Shaykh al-Mukhtar al-Kunti, 1729-1811* (Rabat : Institut des Etudes Africaines, 2001) ; et dans Aziz A. Barran, « The Kunta, Sīdī al-Mukhtar al-Kunti, and the office of Shaykh al-Ṭarīqa 'l-Qādiriyya », dans *Studies in West African Islamic History*, vol. I : *The Cultivator of Islam*, édité par John R. Willis (London : Frank Cass, 1976) : 114-146 ; Wuld Daddah, « Sayh Sīdī Muhammed » ; Abdelkader Zebadia, « The Career and Correspondence of Ahmad al-Bakkay of Timbuktu, from 1847 to 1866 » (Thèse de Doctorat, University of London, 1974). Voir aussi Yahya Ould el-Bara. « The Life of Shaykh Sīdī al-Mukhtar al-Kunti », dans *The Meanings of Timbuktu*, édité par Shamil Jeppie et Souleymane B. Diagne (Le Cap : HSRC Press, 2008), 193-211 ; Mahamane Mahmoudou, « The Works of Shaykh Sīdī al-Mukhtar al-Kunti », dans *The Meanings of Timbuktu*, 213-229 ; Abdel Wadoud Ould Cheickh, « A man of letters in Timbuktu : al-Shaykh Sīdī Muhammad al-Kunti », dans *The Meaning of Timbuktu*, 231-247.

¹⁷ Abitbol, *Tombouctou et les Arma*, 228.

¹⁸ Hunwick, « Secular power and religious authority », 178.

de cette nouvelle conception de l'autorité qui combine le politique et le religieux.

Les chercheurs affirment souvent que le Moyen Niger fut fortement influencé par le mouvement de Sokoto. Cependant, comme l'a souligné Abdullahi Smith il y a plus d'un demi-siècle, les répercussions précises de ce mouvement en Afrique de l'Ouest restent à comprendre.¹⁹ Dans le cas de Ḥamdallāhi, il existe des preuves de l'intérêt d'ʿUthmān b. Fūdī à étendre son influence dans le Moyen Niger sous la forme d'une lettre qui lui fut adressée par Muḥammad al-Kuntī, et dont la date se situe entre 1813 et 1817.²⁰ Dans cette lettre, Muḥammad al-Kuntī fait référence à une correspondance antérieure entre son père, al-Mukhtār al-Kuntī, et ʿUthmān b. Fūdī :

Ayant été ainsi informé de l'intérêt que vous portez à Timbuktu, il dit qu'il espérait qu'Alfa ʿUtman [ʿUthmān b. Fūdī] la commandera, y mettra fin aux taxes illégales, aux innovations établies et lui rendra sa prospérité car le pouvoir Arma a été sinistre. Depuis que les Soudanais sont en effet sous leur autorité, ils n'ont jamais cessé de décliner et de s'appauvrir, situation qui a empire avec la main mise des Twâreg.²¹

Muḥammad al-Kuntī approuve également la possibilité d'étendre le pouvoir de Sokoto sur Tombouctou et montre qu'il défend activement la cause de ʿUthmān b. Fūdī auprès des populations du Moyen Niger :

J'ai écrit à tous les chefs peuls : Funduk, Galâdio, aux chefs Sangârê et d'autres en les appelant à venir au secours de la religion, prendre part au Jihâd pour le triomphe de la Parole de Dieu, à s'unir contre les ennemis de l'Islam et par solidarité avec celui qui a conduit le destin des Musulmans [c'est-à-dire ʿUthmān b. Fūdī] ; cet appel, ils ont reçu mon appel avec réserve [...]. Quant au Twâreg, ils ne ferment pas la porte à votre cause, une fois convaincus que votre *da'wa* – propagande – est au service de Dieu ; nous leur avons expliqué qu'il en était ainsi et ils ne sont plus hostiles [...] Quant à nous, nous vous aimons en Dieu et nous sommes sincèrement de votre côté par désir de Sa récompense.²²

Apparemment, ʿUthmān b. Fūdī ne demanda pas seulement la médiation des Kunta, il chercha aussi directement un soutien dans le Moyen Niger. Koullogo Diallo rapporte une lettre envoyée vers 1814-15 par ʿUthmān b. Fūdī aux *'ulamā'* de Maccina et de Gimballa, les exhortant à préparer une révolution contre les dirigeants temporels de la région : 1) Ahmed

¹⁹ Smith, « A neglected theme », 178.

²⁰ Partiellement traduit dans Wuld daddah, « Šayh Sīdi Muhammed », 126-131. La date de la lettre est déduite de la référence à la conquête de la Mecque par les Wahhabites en 1813 et à la mort de ʿUthmān b. Fūdī en 1817.

²¹ Wuld Daddah, « Šayh Sīdi Muhammed », 128.

²² Wuld Daddah, « Šayh Sīdi Muhammed », 131-132.

b. Abi Bakr, connu sous le nom de Walda Hoore Gooniya de Thioki ; 2) Ahmed al-Mockhtar ; 3) Ahmed Mohamed Boola ; 4) Moodibo Moodibo Mahm Moodi ; 5) Abdulaye Alfa Abba ; 6) Ahmed Souleymane Bubu, ou Ahmad b. Alfagha²³) Alfa Ahmadou Foodiya Moussa.²⁴

Des sources écrites font également état d'une autre tentative des dirigeants Sokoto d'étendre leur influence dans le Moyen Niger. Un certain juriste connu seulement sous le nom de Mallam Ibn Sa'īd vint de Sokoto jusqu'à Gimballa en 1231/1815-16.²⁵ Une fois arrivé, il obtint le soutien de la population locale qui lui prêta allégeance puis se lança alors à l'attaque des Touaregs. Cependant, les hommes d'Ibn Sa'īd furent vaincus et durent se replier à Sokoto. Cette histoire est brièvement rapportée dans deux chroniques locales, dans des passages quasi identiques : « Et au cours de l'année 1232 arriva un homme, un juriste, du peuple de Sokoto, Mallam Ibn Sa'īd, à qui les habitants de Gimballa prêtèrent allégeance. Il combattit les Touaregs mais fut vaincu et se retira immédiatement ».²⁶

Aḥmad Lobbo ne figure pas parmi les contacts d'Uthmān b. Fūdī dans la région. Néanmoins, c'est Aḥmad Lobbo qui dirigea avec succès un mouvement révolutionnaire dans le bassin du Niger ; ce sont les efforts victorieux d'Aḥmad Lobbo qui éclipsèrent finalement toutes les tentatives précédentes dans la région ; et c'est Aḥmad Lobbo qui établit un califat dans le Moyen Niger, indépendant de l'État voisin de Sokoto.

L'émergence d'un chef régional

On sait peu de choses sur la vie d'Aḥmad Lobbo et sur le début de son mouvement. Comme le souligne Brown, « son lieu de naissance est contesté... mais le poids des traditions parmi les descendants du Shaykh [Ahmad Lobbo] favorise le site de Malangal comme étant le site le plus vraisemblable ».²⁷ Malangal était un village situé sur la rive gauche de la rivière Diakka, au nord-est de l'actuel Ténenkou. Quant à la date de sa naissance, nos sources sont en léger désaccord. Selon Hampaté Ba et Daget, il naquit en 1189/1775-6, alors que Sanankoua indique simplement qu'il naquit « vers 1773 ». Ces deux dates, répétées à plusieurs reprises par des chercheurs ultérieurs, semblent être inexactes. Selon la pieuse hagiographie *Faṭḥ al-Samad* qui, en tant que source contemporaine, est peut-être la plus fiable, Aḥmad Lobbo mourut en 1261/1845 à l'âge de soixante et onze ans, ce qui repousse la date de sa naissance à 1190/1771-2.²⁹

²³ Le nom Algaha est orthographié dans les sources arabes comme « Alfaka » ; le nom semble être d'origine mauresque (voir Charles C. Stewart, *Arabic Literature of Africa*, vol. 5 : *The Writings of Mauritania and the Western Sahara* [Leiden and Boston : Brill, 2016], 294-299).

²⁴ Diallo, « Alpha Nuhu Taahiru », 225.

²⁵ *Mallam* est un titre honorifique pour les érudits musulmans dans des contextes de langue haoussa.

²⁶ La citation est partagée dans *Dhikr*, p. 2 ; et *Mā waqa'a*, p. 5.

²⁷ Brown, « The Caliphate of Hamdullahi », 117.

²⁹ *Faṭḥ al-Ṣamad*, texte arabe 42/texte français 91.

Aḥmad Lobbo appartenait aux Sangaré-Bari, un sous-clan des Peuls fittoobé qui apparaissait, au début du XIX^e siècle, comme une lignée erudite assez obscure. Un ouvrage anonyme, le *Maktūb fī bayān nasab shaykhinā amīr al-Ḥamāda* (écrit sur l'explication de la généalogie de notre *Shaykh [Cheick]*, le commandant des fidèles Aḥmad b. Muḥammad qui remonte à Abū Bakr, *qādī* du Fouta Toro) insère des informations de la tradition orale entourant les ancêtres d'Aḥmad Lobbo.³⁰ Selon ces sources, il était le fils de Muḥammad (Hammadi II) [b.] Būbū (Boubou) b. Sa'īd (Seydou) b. al-Ḥājj (Alhadji II) b. Mūdi (Modi II) b. Ḥamad al-Ṣaghīr (Hammadoun Séghir) b. al-Ḥājj (Alhadji I) [b.] Mūdi (Modi I) [b.] Ḥammad (Hammadi I) [b.] Ghāraka (Ngarika) b. Hārūn b. Mūsā b. 'Abbās b. Jāj [Jaje] b. Maḥmūd b. Abī Bakr.³¹ Nombre de ses ancêtres étaient des érudits musulmans de renommée limitée. Muḥammad (Hammadi II) (mort vers 1773-4), le père du futur calife de Ḥamdallāhi, est considéré comme un personnage « sage » et « saint » et sa tombe à Yongo Siré, au sud-ouest de Mopti, était régulièrement visitée par des pèlerins jusqu'aux années 1950 au moins, lorsque Hampaté Ba et Daget ont rapporté cette information.³² Trois autres, Mūdi (Modi II), Ḥammad al-Ṣaghīr (Hammadoun Séghir), et al-Ḥājj (Alhadji I), sont mentionnés comme érudits et bergers ; en outre, le *Maktūb fī bayān* fait référence à deux autres des ancêtres d'Aḥmad Lobbo comme érudits : Mūdi (Modi I) et un certain Mūsā, le premier apparemment le plus célèbre, mais totalement inconnu aujourd'hui, de la famille avant Aḥmad Lobbo, rapporté comme étant « le grand érudit » (*al-'ālim al-kabīr*) de la région du Fouta Toro, confirmant les traditions orales qui décrivent le clan d'Aḥmad Lobbo comme originaire de la vallée du fleuve Sénégal.³³

Comme certains de ses ancêtres, Aḥmad Lobbo suivit la formation traditionnelle d'un érudit musulman sur place.³⁴ Il commença à apprendre le Coran avec son grand-père maternel Alfa Guuro, lequel prit également soin de lui après la mort de son père. Plus tard, Aḥmad Lobbo continua à suivre la connaissance de l'Islam, mais il n'étudia jamais avec un érudit de renom, les plus éminents étant Alfa Sammba Hammadi Bamma, un érudit local et le *qādī* de la région de Tyoubbi avec qui il acheva la mémorisation du Coran.³⁵ Par la suite, contrairement à de nombreux autres érudits qui avaient quitté la région à la recherche du savoir, Aḥmad Lobbo ne quitta jamais le sud du

³⁰ Voir IHERI-ABT 815 ; et *L'empire peul*, 20.

³¹ J'utilise le nom sous la forme qu'ils apparaissent dans le texte arabe de l'ouvrage anonyme sur les ancêtres de Lobbo et entre parenthèses la forme des noms donnés dans *L'empire peul*.

³² *L'empire peul*, 24 et 24, n. 1.

³³ *L'empire peul*, 20. Brown rapporte les différentes traditions orales reliant la famille d'Aḥmad Lobbo à l'Arabie ou à l'est de Gao. « The Caliphate of Hamdullahi », 179, n. 17).

³⁴ Pour la description d'un modèle de formation similaire, voir Louis Brenner, Soufi d'Afrique de l'Ouest : L'héritage religieux et spirituel du Cerno Bokar Saalig Taal [Thierno Boca Sahih Tall] (London : C. Hurst, 1984), 74-79.

³⁵ Tyoubbi est la région qui se trouve du côté droit du Fleuve Diaka à l'est de Ténenkou.

Moyen Niger.³⁶ Il étudia également l'exégèse du Coran (*tafsīr*) avec un certain Almamy Sono à Sebera.³⁷ Finalement Aḥmad Lobbo devint un « marabout notoire »³⁸ à l'âge de vingt-deux ans. Il s'établit avec ses étudiants à RDE de Sirou sur l'île de Djenné, qui était à l'époque le principal centre culturel de la région, après Tombouctou. Depuis Roundé Sirou, Aḥmad Lobbo avait un accès régulier aux circuits érudits de Djenné.

À cette époque, cependant, Aḥmad Lobbo ne se tournait pas vers les érudits locaux du Moyen Niger comme sources d'inspiration, mais vers le mouvement d'Uthmān b. Fūdī. Bien qu'il n'y ait aucune preuve de sa participation active aux campagnes d'Uthmān b. Fūdī, les sources disponibles indiquent une influence plus indirecte des Fūdīs, conformément à la conclusion d'Abdullahi Smith selon laquelle « la plus grande dette d'Aḥmad Lobbo était clairement envers Sokoto ».³⁹ La preuve la plus solide de cette affirmation est un ensemble de réponses (*ajwibat*) à huit questions posées par Aḥmad Lobbo à 'Abd Allāh b. Fūdī qui datent de Shawwāl 1231/septembre-octobre 1826.⁴⁰ Abd Allāh b. Fūdī, introduit ses réponses en reproduisant les questions originales. Les deux premières concernent le Coran, et plus précisément le problème qui consiste à déterminer le début et la fin de chaque verset (*āya*), et la question des versets abrogeant et abrogés (*nāsikh* et *mansūkh*).⁴¹ Les quatre questions suivantes traitent de la loi islamique. La question trois concerne le statut des enfants d'une prisonnière

³⁶ Il existe un mythe historiographique très répandu, selon lequel Aḥmad Lobbo faisait partie des étudiants-soldats de 'Uthmān b. Fūdī pendant les campagnes de ce dernier dans le nord du Nigeria (voir, par exemple, Edward W. Bovill, *Missions to the Niger*, vol. 1 : *The Journal of Friedrich Hornemann's Travels from Cairo to Murzuk in the Years 1797-98 : The Letters of Alexander Gordon Laing 182-26* [Cambridge : Cambridge University Press, 1964], 171). L'origine de cette hypothèse pourrait se trouver dans le *Haut-Sénégal-Niger* classique, dans lequel Delafosse rapporte qu'il [Aḥmad Lobbo] accompagna en 1800 Ousmān da-Fodion ['Uthmān b. Fūdī] dans ses expéditions militaires dans les territoires Hausa » avant de retourner dans sa patrie et de s'établir près de Djenné (Delafosse, *Haut-Sénégal-Niger*, vol. 2. 232). Bugaje va probablement plus loin en présentant Aḥmad Lobbo comme un étudiant d'Uthmān b. Fūdī et le mouvement de ce dernier comme une « extension » de Sokoto (Bugaje, « The Tradition of *Tajdid* », 218 et 220). Cependant, aucune source primaire ne soutient cette description du califat de Ḥamdallāhi comme une ramification du califat de Sokoto, et il semble qu'il s'agisse d'une tentative de créer une continuité entre le mouvement d'Aḥmad Lobbo et celui de Sokoto ainsi que de renforcer le prestige des maîtres d'Aḥmad Lobbo. De même, aucune preuve ne corrobore la déclaration de Willis selon laquelle Aḥmad Lobbo partit en pèlerinage (Willis, « *Jihād fī sabil Allāh* », 400).

³⁷ *L'empire peul*, 22.

³⁸ *L'empire peul*, 22. Bien qu'il soit certainement très répandu en Afrique de l'Ouest, et utilisé par les ouest africains eux-mêmes, le terme « marabout » doit être problématisé, car il fait référence, dans de nombreux ouvrages scientifiques, aux dichotomies entre l'islam « orthodoxe » et « populaire » ainsi qu'entre le « centre » et la « périphérie » du monde musulman. Pour une analyse de ce concept, consulter Mauro Nobili, « Book Review of *In the City of the Marabouts : Islamic Culture in West Africa*, de Geert Mommersteeg (Waveland Press, Long Grove, 2012) », *Journal of the American Academy of Religion* 82/3 (2014) : 869-874. Dans ce contexte, le « marabout » est synonyme d'érudit.

³⁹ Smith, « A neglected theme », 179

⁴⁰ IHERI-ABT 379. Le manuscrit comporte également, *Ḍiyā' alumarā' fī-mā lahum wa 'alayhim min al-ashyā'* d'Abd Allāh b. Fūdī, à propos duquel se reporter à *ALA* II, 93, item 28.

⁴¹ IHERI-ABT 379, pp. 1-4.

de guerre (*ma'sūra*), qu'ils soient musulmans ou non, et s'ils sont affligés par l'esclavage de leur mère.⁴² La quatrième question concerne le statut des biens dont la propriété n'est pas claire.⁴³ Les questions cinq et six concernent l'appel à la prière (*al-ḥudūd*). L'un se focalise sur la question des positions des muezzins dans les mosquées.⁴⁴ Une autre question concerne la limite appropriée du nombre de personnes pouvant lancer l'appel à la prière.⁴⁵ La septième question porte sur les sciences islamiques (*'ulūm*) et comprend deux sous-questions : la première considère les principes de la religion (*uṣūl al-dīn*) comme la meilleure science et la seconde porte sur le sujet de la théologie (*'ilm al-kalām*) et le rejet de certains de ses aspects par les premiers érudits musulmans.⁴⁶ Enfin, la dernière question se rapporte au *mahd* et comprend deux sous-questions. La première concerne le nom du père du *mahdī* et s'il s'agirait d'Abū Bakr ou d'al-Ḥasan, comme le rapporta al-Sha'rānī (d. 1565) sur l'autorité d'Ibn al-'Arabī (d.1240).⁴⁷ La seconde fait suite à une question qui avait été posée à 'Uthmān b. Fūdī et qui était apparemment restée sans réponse, sur les caractéristiques internes et externes (*khalq* et *kulq*) du *mahdī*, dans laquelle Aḥmad Lobbo s'interroge sur la validité de ce qu'al-Sha'rānī avait écrit sur le sujet.⁴⁸

Au moment où les réponses d'Abd Allāh b. Fūdī parvinrent à Aḥmad Lobbo, ce dernier avait commencé à révéler son mécontentement face au comportement de l'établissement religieux de Djenné. Les questions posées au *shaykh* Fodiawa reflètent certaines des pratiques qu'Aḥmad Lobbo considérait comme des atteintes à la Sunna, et qu'il allait bientôt attaquer dans ses écrits. Elles reflètent également un intérêt pour les sujets eschatologiques qui finiraient par être développés par Nūḥ b. al-Tāhir dans le *Tārīkh al-fattāsh*. Aḥmad Lobbo se serait plaint que les « Marabouts [de son temps] se disputent sur des sujets futiles et ferment les yeux sur des pratiques qui justifient les péchés mortels ». ⁴⁹ Manquant à leur rôle de guides spirituels pour la communauté musulmane locale, les « *ulamā* » de Djenné furent accusés d'autoriser des pratiques blâmables et contraires à l'islam au sein de la population locale ; c'est le sujet d'un important ouvrage rédigé par Aḥmad Lobbo, le *Kitāb al-Iḍṭirār*.

Le *Kitāb al-Iḍṭirār*

Cet ouvrage est bien connu en Afrique de l'Ouest, et semble être le seul long traité d'Aḥmad Lobbo. Comme l'affirme Brown de manière convaincante, il

⁴² IHERI-ABT 379, p.4.

⁴³ IHERI-ABT 379, p. 4.

⁴⁴ IHERI-ABT 379, p. 4-5.

⁴⁵ IHERI-ABT 379, pp. 5-6.

⁴⁶ IHERI-ABT 379, p. 6

⁴⁷ IHERI-ABT 379, p.6.

⁴⁸ IHERI-ABT 379, p. 8. Al-Sha'rānī est une source majeure pour les œuvres sur l'eschatologie d'Uthmān b. Fūdī.

⁴⁹ *L'empire peul*, 23.

fut écrit avant l'établissement du califat.⁵⁰ Dans l'introduction, Aḥmad Lobbo se désigne lui-même comme « celui qui a besoin de Dieu le Bienfaisant » (*al-faqīr ilā Allāh al-Ghaniyy*) au lieu d'utiliser le titre de Commandant des Fidèles qu'il assumait après la fondation du califat.⁵¹ L'ouvrage est un manuel de jurisprudence sur les « innovations blâmables » (*bida'*, sing. *Bid'a*). Dans cet ouvrage, Aḥmad Lobbo expose ce qu'il appelle les « innovations sataniques et psychologiques » (*al-bida' al-shayṭāniyya aw al-naḥsiyya*) des musulmans d'Afrique de l'Ouest, c'est-à-dire des pratiques rituelles qui divergent, selon l'auteur, du Coran, de la Sunna et du Consensus.⁵² L'ouvrage se compose d'une introduction et de six chapitres organisés de manière souple en fonction des thèmes.

Dans l'introduction, Aḥmad Lobbo décrit les circonstances qui conduisirent à la composition du livre, à savoir son observation de la propagation du *bid'a* au sein de la population du *bilād al-Sūdān*. L'auteur poursuit en citant plusieurs *ḥadīths* contre l'innovation avant de décrire les pratiques qu'il condamne. Les chapitres 1 et 2 portent sur l'appel à la prière et les conditions nécessaires (*shurūṭ*) que le muezzin doit remplir et les lieux appropriés pour l'appel. Le chapitre 3 décrit la manière correcte de faire la prière en suivant l'*imam* et comprend une digression sur la prière pour les femmes, faisant valoir qu'il vaut mieux qu'elles la fassent à la maison plutôt qu'à la mosquée. Le chapitre 4 est le plus long de l'ouvrage et se concentre principalement sur la mosquée elle-même. Il traite du comportement correct à observer lorsque l'on est à l'intérieur, et de la nécessité de la maintenir propre. Il décrit ensuite les caractéristiques architecturales de la mosquée, en abordant la manière correcte de construire la chaire (*minbar*) et le *mihrāb*, en stipulant également que les piliers doivent être en bois et non pas en banco, comme c'était la coutume dans la région ; la hauteur correcte de la mosquée ; et la condamnation de la coutume d'enterrer les morts à l'intérieur de celle-ci. Ce chapitre se termine par d'autres règles sur la tenue vestimentaire appropriée dans les mosquées. Le chapitre 5 poursuit ce thème en décrivant les règles de conduite de l'*imam* pendant la prière du vendredi. Le chapitre 6 se concentre sur la prière de la Fête du Sacrifice (*'Īd al-dḥā*) et de la Fête de la rupture du jeûne (*'Īd al-Fiṭr*). Il aborde également la question de savoir s'il devrait y avoir plus d'une mosquée dans le même village, une pratique répandue que l'auteur considère comme fautive. Il conclut par deux remarques finales (*fā'ida*) sur les prières surérogatoires. La première est une mise en garde contre l'exécution de telles prières à des moments particuliers : la quinzième nuit du mois de Sha'bān ; le premier vendredi de Rajab (la prétendue « prière d'*al-raghā'ib* ») ; la Nuit du Destin (*Laylat al-Qadr*) ; et le jour de « *Āshūrā* » (10 Muḥarram). Cette première *fā'ida* se poursuit avec la censure de la coutume des femmes de visiter les tombes. La deuxième et

⁵⁰ Brown, « The Caliphate of Hamdullahi », 21.

⁵¹ *Kitāb al-Idṭirār*, texte arabe 21/texte français 84.

⁵² Voir J. Robson, s.v. « Bid'a », *Et*, vol. 1, 1199.

dernière *fā'ida* est l'énumération de certaines prières surérogatoires attribuées au Prophète et rapportées par al-Mukhtār al-Kunti dans son *al-Kawkab al-waqqād fī sharḥ wīrd 'Abd al-Qādir al-Jīlānī* (L'étoile brillante **PDF Compresseur - Faire Version** *Wird d' 'Abd al-Qādir al-Jīlānī*) – très probablement l'*al-Kawkab al-waqqād fī faḍl dhikr al-mashā'ikh wa-haqā'iq al-awrād* (L'étoile brillante en souvenir des *Shaykhs* et de la vérité des mots).⁵³

Le *Kitāb al-Iḍṭirār* suit le style traditionnel des œuvres sur le *bida*, et plus précisément celui des œuvres sur le sujet d' 'Uthmān b. Fūdī.⁵⁴ Usman M. Bugaje, par exemple, compare le travail d' Aḥmad Lobbo avec celui de 'Uthmān b. Fūdī', *Bayān al-bida' al-shaytāniyya allatī aḥdathahā al-nās fī abwāb al-milla al-Muḥammadiyya* (L'Explication des innovations sataniques que les gens ont introduites dans les domaines de la communauté de Muḥammad).⁵⁵ Il souligne que certaines des questions soulevées dans les deux ouvrages sont très similaires et que la formule *mimmā aḥdathūhu* (« parmi [les innovations] qu'ils ont introduites ») utilisée systématiquement par 'Uthmān b. Fūdī est également largement utilisée par Aḥmad Lobbo dans le *Kitāb al-Iḍṭirār*.⁵⁶ L'affinité entre ces deux œuvres confirme l'influence de Sokoto sur Ḥamdallāhi. Cependant, le travail d' Aḥmad Lobbo doit être compris dans le contexte de la région de Djenné et comme une déclaration des tensions entre Aḥmad Lobbo et l'établissement scientifique de cette ville. Il s'inscrit donc dans la « dialectique de légitimation et de délégitimation » qui caractérisa les mouvements islamiques du XIX^e siècle en Afrique de l'Ouest.⁵⁷

Alors que la plupart du temps, il n'y a pas de référence précise aux contextes dans lesquels ces innovations blâmables commencèrent à se produire, Aḥmad Lobbo condamne implicitement les '*ulamā'* locaux, et s'attaque explicitement à leur pratique de réserver des espaces spécifiques à certains notables locaux dans la mosquée pendant la prière commune.⁵⁸ Comme le souligne Diakité, il s'agit d'un incident documenté dans les traditions orales, dans lequel Aḥmad Lobbo fut un jour expulsé de la Grande Mosquée de Djenné pour avoir occupé un espace réservé à des érudits de haut rang.⁵⁹ Selon également Hampaté Ba et Daget :

Un vendredi, il quitta le troisième rang où il avait l'habitude de se tenir et passa au second. Le vendredi suivant, il passa du second rang au premier et prit la place d'un de ceux qui surveillent la récitation des prières par l'imam et lui soufflent en cas de défaillance de mémoire. Après la prière, le conseil des notables se réunit pour discuter

⁵³ ALA IV, 77, point 23.

⁵⁴ Brown, « The Caliphate of Hamdullahi », 180, n. 21, 197, n. 27, 217, n. 32.

⁵⁵ Bugaje, « The Tradition of *Tajdid* », 218.

⁵⁶ Bugaje, « The Tradition of *Tajdid* », 218.

⁵⁷ Loimeier, *Muslim Societies in Africa*, 129.

⁵⁸ *Kitāb al-Iḍṭirār*, texte arabe 39-40/texte français 92.

⁵⁹ *Kitāb al-Iḍṭirār*, texte français 98, n. 396.

les mesures à prendre contre Amadou Hammadi dont les libertés, de l'avis de tous, dépassaient les limites permises. En pareil cas, le coupable doit être cité devant une commission d'ulémas pour justifier sa science et sa présence. Mais ce procédé aurait dû être à Amadou Hammadi l'occasion de se faire valoir et attiré sur lui l'attention de tous ; aussi fut-il écarté comme étant de nature à introduire des dissensions dans la ville. Il fut seulement décidé d'interdire à Amadou Hammadi Boubou l'accès de la mosquée, sous peine d'être battu.⁶⁰

Une condamnation plus ouverte est dirigée contre les caractéristiques architecturales de la Grande Mosquée de Djenné, considérées comme contraires à la loi islamique. Aḥmad Lobbo la cite explicitement comme l'exemple parfait de l'innovation blâmable que constitue la construction de mosquées d'une hauteur excessive, alors que « lorsque Son Prophète voulut construire sa mosquée, Dieu le Très-Haut lui ordonna de la construire de sept coudées de hauteur ».⁶¹

Dans son ensemble, le *Kitāb al-Idṭirār* peut être lu comme une condamnation de l'ordre musulman de Djenné, collectivement accusé de ne pas avoir corrigé ces *bida'*. En effet, Aḥmad Lobbo censure fortement les érudits qui furent témoins de ces innovations et ne les corrigèrent pas par le biais d'un *ḥadīth* cité au début de l'ouvrage : « Si la dissension se manifeste et que mes compagnons sont vilipendés, celui qui a la connaissance mais décide de la dissimuler est comme celui qui ne croit pas à ce qui a été révélé à Muḥammad – Que les bénédictions de Dieu et la paix soient sur lui ». ⁶² Se dressant contre l'ordre établi de Djenné, Aḥmad Lobbo revendique : « Quand j'ai vu que les innovations sataniques et psychologiques chez de nombreuses personnes au Soudan, tant à la campagne que dans les villes, étaient si répandues qu'elles faisaient partie du culte régulier, je n'ai pas pu les supporter – et vous connaissez, ô frères, les effets négatifs de ces innovations ». ⁶³ Contrairement aux *'ulamā'* de Djenné qui toléraient ces pratiques blâmables, Aḥmad Lobbo fut contraint d'agir et, ayant été inspiré par Dieu après avoir accompli la prière pour l'obtention de conseils (*ṣalāt al-istikhāra*), il écrivit son *Kitāb al-Idṭirār* pour rectifier les pratiques islamiques dans sa région.

⁶⁰ *L'empire peul*, 24.

⁶¹ *Kitāb al-Idṭirār*, texte arabe 45/texte français 102. La question de la Grande Mosquée de Djenné resta un point de désaccord entre Aḥmad Lobbo et les notables de Djenné. Après la conquête de la ville, vers 1830, le calife ordonna la destruction de la Grande Mosquée « parce que les Marocains [c'est-à-dire les Arma] l'avaient souillée de pratiques contraires à la tradition et à la religion » (*L'empire peul*, 154). Après les plaintes des habitants de Djenné, Aḥmad Lobbo a décidé d'enlever le toit de la Grande Mosquée et de déplacer la prière du vendredi dans une autre mosquée (*L'empire peul*, 156). Sur l'histoire de la mosquée de Djenné, voir Jean-Louis Bourgeois, « L'histoire des grandes mosquées de Djenné », *African Arts* 20/3 (1987) : 54-92.

⁶² *Kitāb al-Idṭirār*, texte arabe 23/texte français 85. Le *ḥadīth* est cité par l'érudite du XIV^e siècle al-Abdarī (*Kitāb al-Idṭirār*, texte arabe 23, n. 36).

⁶³ *Kitāb al-Idṭirār*, texte arabe 21/texte français 84.

En exposant les fautes des dirigeants religieux de cette région, Aḥmad Lobbo délégitimait leur rôle de représentants valables de l'autorité religieuse. Bien que son attaque contre les *'ulamā'* de Djenné n'équivaille pas à un appel à PDE Communication (e-Afrique) ouvrage créa les conditions préalables à l'émergence de son mouvement de revivification. Cette séquence d'actions est décrite, par Willis, comme typique : « La première tâche de ces revivifications était de créer un climat d'opinion favorable à leurs objectifs ». ⁶⁴ A cette époque, Aḥmad Lobbo émergeait comme un érudit dont l'autorité faisait de lui une alternative viable à l'ordre érudit du Macina.

Sources d'autorité

La victoire à Noukouma et le soutien populaire mobilisé lors de la première phase du mouvement d'Aḥmad Lobbo soulève la question de savoir comment il réussit à rassembler un si grand nombre de partisans. Willis soutient que, pour Aḥmad Lobbo comme pour d'autres dirigeants ouest-africains de révolutions islamiques, « leurs chances de succès dépendaient de leur réputation de sainteté et d'apprentissage, de leurs capacités de prédicateurs et – contre une opposition presque inévitable – de leurs capacités d'organiseurs politiques ». ⁶⁵ Le discours politique d'Aḥmad Lobbo a également été reconnu par des chercheurs tels que Jean Gallais et Sanankoua, qui ont décrit en détail l'administration efficace de Ḥamdallāhi. ⁶⁶ En revanche, les chercheurs ont complètement négligé son rôle d'érudit et de saint.

La tendance à négliger la profondeur de l'apprentissage d'Aḥmad Lobbo remonte à la déclaration d'Abdullahi Smith selon laquelle « le mouvement d'Aḥmad Lobbo semble avoir été beaucoup moins savant que celui de Sokoto ». ⁶⁷ Enfin, il affirme qu'« Aḥmad Lobbo et ses disciples... semblent s'être distingués davantage par leur piété et leur zèle que par leur érudition ». ⁶⁸ De même, Sanankoua affirme qu'Aḥmad Lobbo « n'a même pas achevé le cycle de formation des érudits de son temps et de sa région » ⁶⁹ et qu'il « n'apporta pas de grande contribution à la science ou à la littérature islamiques ». ⁷⁰ Toutefois, l'affirmation selon laquelle les disciples d'Aḥmad Lobbo ne comptaient pas parmi eux d'érudits importants est incompatible avec la renommée de Nūḥ b. al-Ṭāhir et de Yerkoï Talfi (mort vers 1864), deux érudits prolifiques qui se distinguèrent parmi les *'ulamā'* de Ḥamdallāhi

⁶⁴ Willis, « *Jihād fī sabīl Allāhi* », 401.

⁶⁵ Willis, « *Jihād fī sabīl Allāhi* », 406.

⁶⁶ Jean Gallais, *Hommes du Sahel : espaces-temps et pouvoirs : le Delta intérieur du Niger 1960 – 1980* (Paris : Flammarion, 1984), 121-142 ; Sanankoua, « L'organisation politique, » 121-299 ; Sanankoua, *Un empire peul*, 49-76.

⁶⁷ Smith, « A neglected theme », 180.

⁶⁸ Last, « Reform in West Africa », 32.

⁶⁹ Sanankoua, *Un empire peul*, 34.

⁷⁰ Sanankoua, *Un empire peul*, 52.

et se firent connaître bien au-delà des frontières du califat.⁷¹ De plus, l'image d'Aḥmad Lobbo en tant que chef de file à l'érudition limitée n'est pas étayée par les sources écrites et contraste avec la description de Hampaté Ba et Daget d'un homme érudit. « Dès l'âge de vingt-deux ans, plusieurs disciplines « telles que [les] Sources du Droit canonique [*uṣul al-fiqh*], [la] théologie [*tawhīd*], [la] rhétorique [*bayān*], etc. »⁷² L'analyse approfondie des premiers écrits d'Aḥmad Lobbo présente une image qui est conforme aux conclusions de Hampaté Ba et Daget concernant son haut niveau d'érudition. Plus tard dans sa vie, de manière tout à fait compréhensible, Aḥmad Lobbo semble avoir été plus préoccupé par les questions pragmatiques de l'administration politique ; ses écrits de cette époque consistent principalement en des lettres et des dépêches qui fournissent peu d'informations sur ses compétences intellectuelles.⁷³

⁷¹ Brown, « The Caliphate of Ḥamullahi », 104. Quant à Yerkoï Talfi, voir Diakité, « al-Mukhtār b. Yerkoï Talfi. »

⁷² *L'empire peul*, 22.

⁷³ Les exceptions sont représentées par une lettre de conseils aux habitants de Tombouctou, sur laquelle je reviendrai au chapitre 4, et des écrits polémiques contre Muḥammad Bello, abordés dans le chapitre 5.

PDF Compressor Free Version

Aḥmad Lobbo était également, de manière directe et indirecte, imprégné des œuvres d'un certain nombre d'érudits musulmans, comme l'indiquent les citations qu'il en fit et son étude des « œuvres dérivées ». ⁷⁴ PDF E-Gopassor Free Asatila Sunna et les collections classiques de *ḥadīths*. Il cite trois des six collections canoniques (*al-kubṭub al-sitta*) : Muḥammad b. Ismā'īl al-Bukhārī (mort en 870), Abū Dāwūd, et al-Tirmīdhī (mort en 892). En outre, il était familiarisé avec le *Muwaṭṭā'* de Mālik b. Anas, ainsi que Ibn Ḥajar al-'Asqalānī et son commentaire sur al-Bukhārī, le *Fath al-bārī fī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (La Victoire du Créateur commentant la collection d'al-Bukhārī). Cependant, c'est dans le domaine de la jurisprudence (*fiqh*) qu'Aḥmad Lobbo était particulièrement bien versé. Il maîtrisait les œuvres classiques faisant partie du « programme de base » des érudits d'Afrique de l'Ouest, comme le *Risāla* (L'Épître) d'Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (mort en 996) et le *Mukḥṭaṣar* de Khalīl b. Ishāq, auquel il accédait très probablement par les gloses (*ḥāshiyā*) d'al-Sanhūrī (mort en 1606) et al-Kharshī (mort en 1690). ⁷⁵ D'autres sources moins courantes de *fiqh* ont été citées par Aḥmad Lobbo, telles qu'*al-Ḥawādīth wa-l-bida'* (Les Nouveautés et les innovations) par al-Ṭurṭūshī (mort en 1126) ; *al-Muḥkam* (Le Livre complet) d'Ibn Qutayba (mort en 889) ; des ouvrages non titrés d'al-Māzīrī (mort en 1141), al-Lakhmī (mort en 1164-5), ⁷⁶ et al-Ṭabarī (mort en 923) ; ainsi qu'un ouvrage d'Ibn Rashd al-Jadd (mort en 1136), grand-père d'Averroès, *al-Bayān wa-l-taḥsīl wa-l-sharḥ wa-l-tawjīb wa-l-ta'līl fī masā'il al-Mustakhrāja* (L'Explication, la collecte, le commentaire, l'interprétation et l'analyse des questions de l'extrait), qui est à son tour un commentaire d'al-'Utbī (mort en 869) sur le *Mustakhrāja min al-asmī'a al-ma'rūfa mim mā laysa fī al-Mudawwana* (Extrait du récit oral Connu non rapporté dans la *Mudawwana*). Aḥmad Lobbo connaissait également les travaux d'Uthmān b. Fūdī sur le *bida'*, en particulier son *Bayān al-bida'* qui, comme mentionné ci-dessus, servit de modèle au *Kitāb al-Idṭirār*. Cependant, ses principales sources sur le *fiqh* étaient les travaux de l'érudit Mālikī al-'Abdarī (mort en 1336) et surtout son radical *Madhhal al-shar' al-sharīf 'alā al-mudhā'ib* (Introduction à la noble loi selon les érudits). Cet ouvrage est, comme l'a compté Diakité, explicitement cité vingt-trois fois dans le *Kitāb al-Idṭirār*. ⁷⁷

La maîtrise du *fiqh* d'Aḥmad Lobbo est également démontrée dans son sermon (*khuṭba*) pour l'*'Īd al-Aḏḥā*. ⁷⁸ Après les louanges à Dieu et les salutations au Prophète, il consacre le sermon aux actes obligatoires (*wājībāt*), aux actes recommandés louables (*muḥarramāt*), aux actes

⁷⁴ J'utilise le terme « œuvre dérivée » en référence à Hall et Stewart, qui parlent d'« abrégés et commentaires, exégèses et vérification » d'un texte particulier (Hall et Stewart, « The historic 'core curriculum' », 114).

⁷⁵ Hall et Stewart, « The historic 'core curriculum' », 132.

⁷⁶ *Kitāb al-Idṭirār*, 40, n. 127.

⁷⁷ Introduction à *Kitāb al-Idṭirār*, 80.

⁷⁸ IF, Fonds de Gironcourt, 2405 (28).

blâmables (*makrūrāt*) et aux actes prohibés (*mustahabbat*). Le sermon cite également les divergences d'opinion (*khilāf*) sur plusieurs questions liées au festival. Bien que ses seules références explicites concernent Mālik b. Anas PDF Compressor Free Qayswānī, ce texte illustre bien non seulement l'apprentissage d'Aḥmad Lobbo mais aussi son exposition publique.

De plus, la connaissance d'Aḥmad Lobbo de la littérature du soufisme (*taṣawwuf*) est évidente dans le *Kiṭāb al-Idṭirār*. Cela inclut des citations d'ouvrages de référence tels que *Qūt al-qulūb fi mu'āmalat al-maḥbūb wa-wasfṭariq al-murīd ilā maqam al-tawhīd* (L'Alimentation des cœurs dans le cadre du traitement de la bien-Aimée et la description du chemin du chercheur vers le rôle de la déclaration d'unité) d'al-Makkī (mort en 996), l'*al-Yawāqūt wa-l-jawāhir fi bayān al-akbār* (Les Perles et les bijoux dans les explications des croyances du grand peuple) d'al-Sha'rānī et l'*al-Futuḥāt al-Makkiyya* (Les Révélations de la Mecque) d'Ibn al-'Arabī.⁷⁹ Il fait également référence à un autre auteur soufi, al-Marjānī (mort en 1300), mais sans citer d'ouvrage spécifique. En outre, Aḥmad Lobbo connaissait les travaux d'Abd al-Qādir al-Jilānī (mort en 1166), le fondateur de la confrérie Qādiriyya, qu'il étudia, selon les traditions orales, avec un certain Kabara Farma, à Djenné.⁸⁰ Toutefois, cela ne signifie pas nécessairement qu'il fût affilié à la Qādiriyya, comme on l'a souvent supposé.⁸¹ Récemment, Salvaing a noté l'absence de toute référence à la Qādiriyya dans le *Faṭḥ al-Ṣamad*, avançant la thèse selon laquelle Aḥmad Lobbo aurait pu se consacrer aux pratiques soufies sans aucune référence à une confrérie soufie, à l'exception d'une vague allégeance à la Shādhiliyya.⁸²

Sa connaissance de la littérature sur les croyances (*'aqīda*) est démontrée par les références aux travaux de Muḥammad b. Yūsuf al-Sanūsī et surtout *'Aqīda al-sughrā* (Les Petits principes).⁸³ En ce qui concerne la théologie, Aḥmad Lobbo fait référence à *Ṭawāli' al-anwār min maṭāli' al-anzār* (Les Manifestations de la perspective de l'horizon) d'al-Baydāwī (mort en 1260) et aux écrits non identifiés d'al-Rāzī (mort en 1210), tandis que, dans le domaine de la lexicographie (*ma'ājim*), il fait référence à Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām (mort en 838). De plus, outre sa connaissance générale des sciences exotériques, Aḥmad Lobbo est connu pour sa maîtrise

⁷⁹ Hall et Stewart, « The historic 'core curriculum' », 130-140.

⁸⁰ *L'Empire peul*, 22.

⁸¹ La première référence que j'ai pu trouver sur l'affiliation d'Aḥmad Lobbo à Qādiriyya se trouve dans Marty, *La région de Tombouctou*, 179. Cette déclaration est souvent répétée, par exemple par Willis, « *Jihād fī sabīl Allāhi* », 400, n. 20.

⁸² Introduction à *Faṭḥ al-Ṣamad*, 28 ; Salvaing, « La question de l'influence de la Qādiriyya. » Pour des arguments similaires concernant les pratiques soufies au sein des musulmans de l'Afrique de l'Ouest, voir Louis Brenner, « Muslim thought in eighteenth-century West Africa : The case of Shaykh Uthman b. Fudī », dans *Eighteenth-Century Renewal and reform in Islam*, édité par Nehemia Levtzion et John O. Voll (Syracuse : Syracuse University Press, 1987), 39-67, 56 ; et Charles C. Stewart et E. K. Stewart, *Islam and Social Order in Mauritania: A Case Study* (Oxford : Clarendon Press, 1973), 48-53.

⁸³ Hall et Stewart, « The historic 'core curriculum' », 137.

des sciences ésotériques. Dans son *Faṭḥ al-Ṣamad*, Muhammad b. ‘Alī Pereejo déclare : « Quant à la science ésotérique [*‘ilm al-bāṭin*] qui est inspirée par l’illumination de Dieu, il était un pôle de connaissance intérieure et d’illumination de l’âme. »⁸⁴ Haimé Ba et Daget évoquent par exemple qu’Aḥmad Lobbo pratiqua les sciences occultes pour tuer Da, le *fama* de Ségou.⁸⁵ Enfin, en plus de son expertise dans les travaux d’érudition extérieurs à l’Afrique de l’Ouest, Aḥmad Lobbo connaissait bien les écrits des érudits locaux, comme il ressort de sa référence aux travaux d’al-Mukhtār al-Kuntī, d’‘Uthmān b. Fūdī, et d’‘Abd Allāh b. Fūdī.

On trouve des rapports sur l’érudition d’Aḥmad Lobbo dans plusieurs poèmes composés par des érudits d’Afrique de l’Ouest, à l’époque du calife et au moment de sa mort, qui sont inclus dans le *Faṭḥ al-Ṣamad* de Muḥammad b. ‘Alī Peerejo. Muḥammad b. ‘Alī Seyyouma, par exemple, dans son *al-Qasīda al-lāmiyya* (Poème avec rime en *Lām*), fit l’éloge d’Aḥmad Lobbo de son vivant en sa qualité de « rénovateur des sciences ».⁸⁶ Un poème avec rimes en *alif* écrit par « le peuple de Walāta » célébrait l’érudition d’Aḥmad Lobbo dans les termes suivants :

Vous l’avez faite [c’est-à-dire la Sunna] prospérée grâce aux sciences de la
Sharī’a que vous enseignez,
Jusqu’à ce que les nomades et les citadins l’apprennent.⁸⁷

‘Alī b. Muḥammad Pereejo inclut dans le *Faṭḥ al-Ṣamad* sa propre élogie, avec rime en *mīm*, composée au moment de la mort d’Aḥmad Lobbo, qui s’adresse à lui comme « Mer de sciences » en ces termes :

Combien de problèmes dans la discipline de la grammaire, des langues
arabes,
Et la logique qu’il a sauvée de l’engloutissement par la mer
Dans toutes les sciences, il était l’océan
Qui offre des miracles par la piété et la sagesse.⁸⁸

Un érudit du nom d’Aḥmad Abū Bakr al-Māsīnī, dans son *al-Qasīda al-nūniyya* (Poème avec rime en *Nūn*) fait l’éloge d’Aḥmad Lobbo comme :

Raviveur de la *Sharī’a* et de toutes les sciences,
Surtout de la grammaire et des [sciences du] Coran.
Et même, toutes les connaissances qu’il a acquises grâce à sa belle
quintessence,

⁸⁴ *Faṭḥ al-Ṣamad*, texte arabe 20-21/texte français 69.

⁸⁵ *L’empire peul*, 141.

⁸⁶ *Faṭḥ al-Ṣamad*, texte arabe 36/texte français 84.

⁸⁷ *Faṭḥ al-Ṣamad*, texte arabe 39/texte français 89.

⁸⁸ *Faṭḥ al-Ṣamad*, texte arabe 43/texte français 93.

Et nous a fourni la meilleure des explications.⁸⁹

L'un de ses disciples, Ahmad b. Muhamma, dit, dans un *Qasīda al-dāliyya*
PDF Compressor Free Version

Les rassemblements [pour l'étude] des sciences d la Grammaire et de la
Rhétorique sont en deuil
et peïnés de sa perte. Ceux de la Théologie
et des *mihrābs* sont également en deuil,
Comme les rassemblements pour *dhikr* et actes de vénération.⁹⁰

Cette analyse de l'érudition d'Aḥmad Lobbo soutient l'argument de Diakité selon lequel sa connaissance des sciences islamiques ne peut être facilement écartée.⁹¹ Il est particulièrement clair que l'autorité d'Aḥmad Lobbo était fondée sur sa maîtrise de la jurisprudence islamique. Cependant, son autorité scientifique était également associée à sa perception d'ami de Dieu ayant accès à la *baraka*. Ces deux niveaux d'autorité, érudite et sainte, ne doivent pas être considérés à tort comme étant en rapport uniquement avec les érudits et les maîtres soufis. Comme le souligne Vincent Cornell dans son étude sur la sainteté dans les contextes islamiques, « tous les saints musulmans ne sont certainement pas soufis ».⁹² Au contraire, poursuit-il, « les saints les plus importants... étaient spécialistes du droit ».⁹³ En effet, comme le fait

⁸⁹ *Faṭḥ al-Ṣamad*, texte arabe 20-21/texte français 69.

⁹⁰ *Faṭḥ al-Ṣamad*, texte arabe 50/texte français 101.

⁹¹ Diakité, « al-Mukhtār b. Yerkoï Talfi », 29. En dépit de ces preuves, les universitaires ont négligé le niveau d'érudition de Aḥmad Lobbo. J'attribue cela à la nature des sources utilisées : les érudits ont généralement analysé le califat du point de vue de son adversaire. Par exemple, Barth a recueilli ses informations sur Aḥmad Lobbo d'abord auprès de Gelaajo, le chef peul de Kounari qui a fui les territoires conquis par Ḥamdallāhi, et ensuite auprès des Kunta qui ont accueilli le voyageur allemand à Tombouctou, à l'époque où Aḥmad al-Bakkāy, le fils de Muḥammad al-Kuntī, était ouvertement hostile à Aḥmad III, le dernier calife de Ḥamdallāhi (Barth, *Travels and Discoveries*, vol. 4, 255-257, et 402, *et passim*). D'autres se sont référés à l'histoire de Ḥamdallāhi principalement sur la base des écrits produits par les érudits de Sokoto, le plus important rival de Ḥamdallāhi dans la région (Last, *The Sokoto Caliphate* ; Last, « Reform in West Africa » ; Ahmad M. Kani et Charles S. Stewart, « Sokoto - Macina correspondence », *Research Bulletin of the Centre of Arabic Documentation - Ibadan* 9 - 1/2 [1975] : 1-12 ; Charles C. Stewart, « Frontier disputes and problems of legitimation : Sokoto - Macina relations 1817-1837 », *Journal of African History* 17/4 [1976] : 497-514 ; Charles C. Stewart, « Dipolomatic relations in early nineteenth-century West Africa Sokoto - Macina - Azaouad correspondence », in *Studies in the History of the Sokoto Caliphate*, édité par Y. B. Usman [Zaria : Ahmadu Bello University Press, 1979], 408-429.) D'autres évaluations de la recherche sur Ḥamdallāhi ont été tirées des travaux écrits par al-Ḥājj 'Umar, le dernier adversaire du califat dont la conquête de la ville capitale en 1862 a marqué la fin de l'histoire de l'État (Mahibou et Triaud, *Voilà ce qui est arrivé* ; Robinson, *The Holy War*). Toutes ces sources avaient donc un intérêt commun à dévaloriser la légitimité des dirigeants de Ḥamdallāhi.

⁹² Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998), xxxv.

⁹³ Cornell, *Royaume du Saint*, xxxv.

remarquer Stewart, « avant le siècle actuel, cette distinction entre juristes et mystiques n'était pas importante en Afrique de l'Ouest ». ⁹⁴

Les traditions orales jouent un grand rôle dans l'encadrement d'Aḥmad Lobbo. ~~Le conte de son Frère Veison~~ entendu, la représentation du calife de Ḥamdallāhi comme saint pourrait être considérée comme réimagination ultérieure – il y a cependant une preuve directe de son autorité sainte dans le *Faṭḥ al-Ṣamad*. ⁹⁵ Ce travail fut achevé le 27 Rabī' II 1261/4 mai 1845, à la mort d'Aḥmad Lobbo, et représente donc la perception du calife de Ḥamdallāhi de son vivant. Une section entière est consacrée aux « traits remarquables qui se sont manifestés chez certains de ses élèves ». ⁹⁶ Douze de ces miracles sont répertoriés comme ayant été rapportés par des émetteurs dignes de confiance. Le premier ressemble à l'épisode du village de Nareval, près de Ténenkou, où, selon les traditions orales, Dieu punit ceux qui avaient fait du tort à Aḥmad Lobbo : ici, c'est un cheval qui, après avoir frappé le calife, laissa une marque noire sur son visage, marque que Dieu guérit. ⁹⁷ Deux autres narrateurs rapportent que les supplications d'Aḥmad Lobbo furent toujours acceptées par Dieu. ⁹⁸ Si, pendant que le calife lisait en plein air, il se mettait à pleuvoir, aucune goutte d'eau ne lui tombait dessus ou ne tombait sur ses livres. ⁹⁹ Un autre miracle remonte à l'époque précédant la reconnaissance d'Aḥmad Lobbo comme *walī* : il étudiait sous un arbre qui déplaçait sa branche épineuse pour permettre au futur calife de s'asseoir confortablement. ¹⁰⁰ Parmi les autres miracles, citons la multiplication des denrées alimentaires ; ¹⁰¹ l'invisibilité ; ¹⁰² la présence de *djinn*s à ses côtés au cours des batailles ; ¹⁰³ la capacité du calife à creuser des puits et à trouver de l'eau dans des sols secs, rocheux et sablonneux ; ¹⁰⁴ sa disposition à enseigner pendant de longues périodes sans se moucher, sans expectorations et sans

⁹⁴ Stewart, *Islam and Social Order*, 2. Voir aussi Charles C. Stewart, « Southern Sahara scholarship and the *Bilad al-sudan* », *Journal of African History* 15/1 (1976) : 73-93.

⁹⁵ Il est possible de lire les traditions orales rabaissant Aḥmad le niveau d'apprentissage de Lobbo à la lumière de sa construction en tant que « saint ». Par exemple, Hampaté Ba et Daget soutiennent que son « inspiration était bien plus élevée que les connaissances qu'il avait acquises dans les livres » (*L'empire peul*, 51). Les sources orales établissent un parallèle entre l'état d'illettré (*ummī*) attribué au Prophète par les traditions islamiques et celui de semi-illettré du calife de Ḥamdallāhi. Ce parallèle entre le calife de Ḥamdallāhi et Muḥammad est ancré dans la notion d'*imitatio Muammadi* qui, selon les mots de Cornell, « a aidé à établir le paradigme de la sainteté dans le monde musulman » (Cornell, *Realm of the Saint*, 65).

⁹⁶ *Faṭḥ al-Ṣamad*, texte arabe 33 - 35/80 - 84.

⁹⁷ *Faṭḥ al-Ṣamad*, texte arabe 34 - 35/texte français 83. L'épisode de Nareval est raconté dans *L'empire peul*, 21-22.

⁹⁸ *Faṭḥ al-Ṣamad*, texte arabe 34/texte français 81-82.

⁹⁹ *Faṭḥ al-Ṣamad*, texte arabe 34/texte français 83

¹⁰⁰ *Faṭḥ al-Ṣamad*, texte arabe 34/texte français 82-83.

¹⁰¹ *Faṭḥ al-Ṣamad*, texte arabe 35/texte français 82-83.

¹⁰² *Faṭḥ al-Ṣamad*, texte arabe 33-34-35/texte français 80-81.

¹⁰³ *Faṭḥ al-Ṣamad*, texte arabe 34/texte français 83. Hampaté Ba et Daget rapportent que le guerrier *djinn*, Ali Soutoura était toujours avec Aḥmad Lobbo lors de la bataille (*L'empire peul*, 19, n. 1).

¹⁰⁴ *Faṭḥ al-Ṣamad*, texte arabe 34/texte français 82.

s'asseoir ;¹⁰⁵ et une profonde capacité psychologique à savoir ce que pensaient ses disciples et ses subordonnés.¹⁰⁶ Un dernier événement est associé à la mort du calife : plusieurs de ses disciples affirment avoir entendu

PDF Compressor Free Version.¹⁰⁷

Ces sources présentent Aḥmad Lobbo comme un érudit mais aussi comme une figure autoritaire modelée sur les images classiques des saints musulmans. Elles présentent, selon les termes de Salvaing, le calife de Ḥamdallāhi comme un « véritable modèle de sainteté ».¹⁰⁸ C'est le rôle d'érudit et de saint d'Aḥmad Lobbo qui le légitima comme figure d'autorité aux yeux de ses disciples et le rendit capable d'attirer un grand nombre de personnes qui, à leur tour, l'aiderent à renverser l'ordre politique du Moyen Niger au lendemain de sa victoire à Noukouma.

La résistance des anciennes élites peules

L'émergence d'Aḥmad Lobbo comme nouveau leader dans le sud du Moyen Niger, mais aussi comme nouveau type de dirigeant revendiquant à la fois l'autorité islamique et politique, se heurta à la résistance des anciennes élites de la région. En particulier, les opposants les plus féroces à Ḥamdallāhi après la bataille de Noukouma étaient les représentants des Dikko du Macina et des Sidibé de Kounari. Le grand ardō Ngurori, qui n'avait pas été personnellement impliqué à Noukouma, fut entraîné dans le conflit car l'émergence du califat de Ḥamdallāhi menaçait le contrôle des zones qui étaient traditionnellement sous le contrôle des Dikko. Il demanda donc le soutien de Da, le roi de Ségou, pour réprimer le pouvoir émergent d'Aḥmad Lobo, en envoyant son demi-frère Buubu Ardō Galo dans la capitale bambara.¹⁰⁹ Cependant, aucun signe de soutien n'arriva de Ségou et, sous la pression des notables du Macina, Ardō Ngurori prêta allégeance à Aḥmad Lobbo en 1824.

Se soumettre à Ḥamdallāhi n'était pas une option pour le demi-frère d'Ardō Ngurori, Buubu Ardō Galo, héros des épopées orales peules.¹¹⁰ Il prit la place d'Ardō Ngurori à la tête de la résistance des Dikko à Aḥmad Lobbo et, en 1824-5, se rebella contre Ḥamdallāhi.¹¹¹ Sa révolte fut finalement réprimée par une armée envoyée par Aḥmad Lobbo qui vainquit les rebelles

¹⁰⁵ *Faṭḥ al-Ṣamad*, texte arabe 34/texte français 82.

¹⁰⁶ *Faṭḥ al-Ṣamad*, texte arabe 33/texte français 82.

¹⁰⁷ *Faṭḥ al-Ṣamad*, texte arabe 34/texte français 83.

¹⁰⁸ Introduction à *Faṭḥ al-Ṣamad*, 20.

¹⁰⁹ La relation entre Ardō Ngurori et Aḥmad Lobbo est décrite dans *L'empire peul*, 103-114.

¹¹⁰ Sur la résistance de Boubou ardō Galo, see *L'empire peul*, 119-120. Christiane Seydou a rapporté plusieurs épisodes de l'épique Boubou ardō Galo (Christiane Seydou, *L'épopée peule de boubou Ardo : héros et rebelle* [Paris : Karthala, 2010]). Voir une autre version dans Bassirou Dieng and Ibrahim Wane, *L'épopée de Boubou Ardo : L'islamisation des traditions de l'Ouest Africain* (Amiens : Presses du « Centre d'Etudes Médiévales » de l'Université de Picardie – Jules Verne, 2004).

¹¹¹ La date peut être déduite de la simultanéité de la rébellion de Boubou ardō Galo avec celle de Gellajo discutée ci-dessous et Aḥmad b. Alfagha (*L'empire peul*, 120), sur lesquels voir, respectivement, ci-dessous et le chapitre 5.

et tua Buubu Arđo Galo près de Ténenkou, un événement très important dans les traditions orales. La mort et la décapitation de Buubu Arđo Galo est décrite dans l'un des passages les plus dramatiques de toutes les épopées orales d'Afrique occidentale.

Il dit : « Cavaliers de Sêkou [i.e. Aḥmad Lobbo] ! ».
Les cavaliers dirent : « Oui ! »
Il dit : « Aujourd'hui, je veux mourir d'une seule manière. »
Ils dirent : « Ah bon ! »
Il dit : « Betit-Bai [i.e. le cheval] est rentré [seul], et moi je ne rentrerai pas à pied.
Ce qui est sûr, c'est ce que mon père a dit que,
à moins que ce ne soit sur ma tête que l'on me transperce,
Jamais je ne mourrai ».
Ils lui donnèrent un coup de lance à la tête
et le tuèrent ;
ils lui tranchèrent alors la tête
et la mirent dans une sacoche de selle.
Son corps, ils le laissèrent.
Ce fut son village qui vint le prendre pour l'ensevelir.¹¹²

Avec la mort d'Arđo Ngurori et la défaite de Buubu Arđo Galo, la longue lignée des *ardos* fondée par Maghan Diallo s'éteignit. Un sort similaire s'abattit sur l'autre puissance peule de la région, Kounari. En 1824-5, au moment où la résistance des Dikko se faisait écraser, Gelaajo se rebella contre Ḥamdallāhi.¹¹³ L'origine de la tension entre les deux hommes remonte à l'époque où le *pereejo* de Kounari prêta allégeance au calife après avoir fui Noukouma, permettant l'annexion de ses territoires comme province du califat naissant. En retour, Gelaajo s'attendait à être récompensé pour son allégeance en étant confirmé gouverneur de la province ; mais au lieu de cela, les cousins d'Aḥmad Lobbo, al-Ḥājj Mūdi puis Guuro Malaado, s'en virent accorder le contrôle.

Pendant que Gelaajo préparait sa révolte, la nouvelle de ses intentions parvint à Ḥamdallāhi. Le *pereejo* fut donc convoqué et reconnu coupable d'insurrection. Une sentence de mort fut prononcée, mais la tradition orale rapporte que Gelaajo resta libre et sous surveillance dans la capitale en attendant son exécution, jusqu'à ce qu'il réussisse à s'échapper le jour de la fête du Sacrifice et à retourner à Goundaka, sa capitale.¹¹⁴ Une nouvelle rencontre militaire eut alors lieu entre les armées du califat de Ḥamdallāhi et celles de Kounari, la première dirigée par Ousman Bokari et la seconde par

¹¹² Seydou, *L'épopée peule de Boubou arđo Gao*, 273.

¹¹³ La rébellion de Gelaajo est décrite dans *L'empire peul*, 114-128. Pour la date de la rébellion, voir *Dhikr*, p. 2 ; et *Mā waqa'a* p. 5.

¹¹⁴ Sur le rôle de Muḥammad al-Kuntū dans la médiation entre Aḥmad Lobbo et Gelaajo, voir le chapitre 4.

le frère de Gelaajo, ‘Uthmān. La bataille se déroula tout près de Ḥamdallāhi, et aboutit à une victoire du califat. Finalement, Gelaajo réussit à s’échapper du territoire contrôlé par Aḥmad Lobbo. Il traversa la rivière Béléhédé, qui **PDF** **Quand la frontière** **avec** **le** **Califat** **de** **Sokoto**, et échappa à une armée qui avait été envoyée à sa recherche. Dans le territoire contrôlé par Muḥammad Bello, Gelaajo s’installa près de Say (au Niger), où il fonda Wouro Guéladio, dans une région qui fut plus tard connue sous le nom de Nouvelle Kounari.

Le savoir fondé sur les traditions orales a formulé le conflit entre Aḥmad Lobbo et l’ancienne élite peule comme une guerre entre musulmans et non-musulmans. Les traditions orales transforment, par exemple, la rébellion de Buubu Ardo Galo en une résistance existentielle des Peuls contre l’Islam, comme l’illustrent les vers suivants :

Il fut une époque
Où tout le Macina s’est converti [à l’islam].
Boubou Ardo déclara qu’il ne se convertira jamais,
Qu’il ne mange pas le mil de l’aumône.¹¹⁵

La situation était en réalité plus complexe. Les Peuls de la région étaient déjà musulmans au début du XIX^e siècle et considéraient les érudits musulmans comme des figures faisant autorité dans la sphère religieuse. Gelaajo se rendit par exemple à Tombouctou pour consulter Muḥammad al-Kuntī et pour chercher un soutien et une légitimité à sa révolte contre Aḥmad Lobbo, soit en 1234/1818-19 ou 1235/1819-20.¹¹⁶ Cette mission fut un échec, mais elle montre la reconnaissance de l’autorité du *shaykh* kunta par le prince Kounary. L’enjeu n’est donc pas l’appartenance religieuse de la vieille élite peule, mais le rôle contesté des érudits musulmans et leur relation avec le pouvoir politique. La position acceptée des autorités religieux est illustrée par une déclaration d’Ardo Gidaadō, le prince peul qui déclencha l’incident de Simay et qui, dans un accès de colère, dit : « je veux qu’Hammadi Boubou [Aḥmad Lobbo] sache que le rôle d’un marabout doit être la bénédiction des mariages, le lavage des corps des morts, le baptême des nouveau-nés, et surtout vivre de poignées de nourriture en faisant la manche ici et là, d’une porte à une autre, dans les villages, mais rien de plus ».¹¹⁷ Par conséquent, le fait même qu’un érudit musulman ait pu mobiliser le peuple du Moyen Niger et établir une théorie telle que le Califat de Ḥamdallāhi représentait le dernier échec du pouvoir traditionnel représenté par les anciennes élites militaires peules, qui était basé sur la parenté et la guerre. Une conception très différente de l’autorité était en jeu.

¹¹⁵ Dieng et Wane, *L’épopée de Boubou Ardo*, 21.

¹¹⁶ *Dhikr*, p. 2 ; et *Mā waqa’a*, p. 5.

¹¹⁷ *L’empire peul*, 29-30. Comparer avec les exemples similaires du Fouta Toro et de Gonja (Ghana) rapportés dans Levtzion, « Islam in West African politics », 336.

Lorsque les anciennes élites guerrières peules furent vaincues et que les érudits sortirent victorieux, ces derniers contribuèrent à la création d'un nouveau type de récit du passé des Peuls.¹¹⁸ Les traditions orales qui circulent à partir de l'époque de Hamdallāhi présentent de manière homogène les héros et les événements datant d'avant l'émergence d'Aḥmad Lobbo comme appartenant à un passé de « paganisme » ou, pour utiliser un terme local, « d'ignorance » – d'où le nom donné en fulfulde à cette ère antérieure à Hamdallāhi, *jahiliyku*, de l'arabe *jāhiliyya* ou la « période d'ignorance », un concept utilisé dans les discours islamiques pour désigner le temps précédant la mission du prophète Muḥammad. Ces traditions ne discréditent pas la valeur attachée au *pulaaku* classique, « la manière idéale d'être peul ».¹¹⁹ Cependant, elles présentent une rupture substantielle avec les valeurs traditionnellement attachées aux anciennes élites guerrières peules en les projetant dans un pseudo-passé préislamique stigmatisé. Mais il ne faut pas prendre cette représentation de l'histoire des Peuls avant Hamdallāhi comme le récit factuel d'un passé dans lequel l'Islam ne se serait pas répandu au sein des Peuls. Ces traditions sont le résultat délibéré de la circulation, parrainée par l'État, d'un récit officiel célébrant le nouvel ordre qui émergea après la victoire d'Aḥmad Lobbo.

Cette manipulation du passé par le biais des traditions orales est illustrée par l'histoire des derniers jours d'Ardō Ngurori. Après sa soumission à Aḥmad Lobbo, les traditions rapportent que le dernier *ardō* rejoignit Hamdallāhi après ce qu'ils décrivent comme une « conversion à l'Islam » où il consacra le reste de sa vie à étudier les sciences islamiques avec Aḥmad Lobbo.¹²⁰ Enfin, à la mort d'Ardō Ngurori, les traditions recueillies par Hampaté Ba et Daget rapportent qu'Aḥmad Lobbo descendit dans la tombe lors des funérailles d'Ardō Ngurori pour recevoir le corps de l'*ardō* et, « au moment de le coucher dans sa dernière demeure, il s'écria : Dugga! Le premier Ardo dans le paradis de Dieu ! »¹²¹ En d'autres termes, cette tradition, qui vise à donner une image fidèle de la propagation de l'Islam chez les Peuls, décrit la fin d'une époque : celle des *ardos*, traditionnellement dépositaires du pouvoir politique, et l'émergence d'une nouvelle figure, Aḥmad Lobbo, qui personnifie la nouvelle confluence de l'autorité politique

¹¹⁸ Comme l'affirme Brown, les traditions disponibles sont « essentiellement dynastiques et politiques, et intimement liées à une structure étatique... Cette histoire légitime la position privilégiée dont jouit encore la classe érudite dans la société traditionnelle » (Brown, « The Caliphate of Hamdullahi », 8).

¹¹⁹ Seydou explique le terme *pulaaku*, ou « fulanéité », comme un « ce code éthicosocial, manière d'être idéale et distinctive du Peul [...] compris] courage, constance, contrôle de soi, discrétion, pudeur, intelligence dans sa dimension de *μητις*, fierté, sens de l'honneur » (Christiane Seydou, « L'épopée chez les peuls du Macina (Mali) : une approche ethno-poétique », *Cahiers d'études Africaines* 55 [2015] : 29 - 43, 32). Pour une analyse historiographique du terme *pulaaku* et une critique de la définition ci-dessus, voir Anneke Bredveld et Mirjam E. de Bruijn, « L'image des Fulbe : analyse critique de la construction du concept de 'Pulaaku' », *Cahiers d'études africaines* 36/144 (1996) : 791-821.

¹²⁰ *L'empire peul*, 114.

¹²¹ *L'empire peul*, 114. « Dugga » est une exclamation fulfulde utilisée pour désigner la première personne qui reçoit quelque chose, dans ce cas l'Islam (*L'empire peul*, 114, n. 1).

et islamique. Cependant, la résistance de l'ancienne aristocratie militaire peule n'est pas le seul défi qu'Aḥmad Lobbo rencontra dans les territoires conquis par Ḥamdallāhi. De la boucle du Niger et de l'Azawād, vaguement **PDF Compressor** le défi plus subtil émergea parmi les dirigeants du clan arabo-berbère des Kunta.

4 Aḥmad Lobbo, Tombouctou et le Kunta

PDF Compressor Free Version

Ce chapitre analyse comment les prétentions d'autorité d'Aḥmad Lobbo furent reçues par le clan arabo-berbère des Kunta. Depuis la fin du XVIII^e siècle, les érudits Kunta du bassin du Niger et de l'Azawād représentaient l'autorité religieuse dominatrice du Moyen Niger. Leurs conseils et leur médiation étaient sollicités depuis le Sahara occidental jusqu'à la région soudanienne centrale et le Soudan nilotique. De même, leurs réseaux commerciaux s'étendaient du Moyen Niger jusqu'aux rives atlantiques du désert de Sokoto. Cependant, à la fin des années 1810, l'établissement du califat de Ḥamdallāhi allait contester cet ordre. L'imposition de la domination de Ḥamdallāhi sur le bassin du Niger entraîna la reconnaissance de facto des Kunta de la domination d'Aḥmad Lobbo, mais cette acceptation n'impliquait pas que les *Shaykhs* Kunta reconnussent également son autorité religieuse, un domaine sur lequel ils continuaient à revendiquer un monopole. Ce conflit apparut avec le problème de la légalité du tabac dans l'Isla' et fut alimenté par l'échec de Muḥammad al-Kuntī à intercéder auprès d'Aḥmad Lobbo au nom des rebelles Gelaajo et Aḥmad b. Alfagha (l'un des érudits locaux, mentionné dans le chapitre 3, qui furent recherchés par 'Uthmān b. Fūdī comme de potentiels chefs de la révolution dans le Moyen Niger et qui rejoignirent d'abord Aḥmad Lobbo).

La relation entre Ḥamdallāhi et les Kunta est une caractéristique complexe de l'histoire de l'Afrique de l'Ouest au XIX^e siècle ; comme l'affirme Diakité, « il y a une controverse sur la nature de la relation entre les Kunta et les Dina ».¹ Certains chercheurs ont affirmé que les Kunta avaient toujours été hostiles à Ḥamdallāhi, une position illustrée par le récit de Hampaté Ba et Daget, qui décrivent les Kunta comme complotant constamment contre Aḥmad Lobbo.² Ce récit suppose un ton racialisé qui trouve exemple dans leur description des motivations des Kunta pour affronter Ḥamdallāhi : « Cette famille, qui avait répandu l'Islam dans ces régions, et qui comptait un nombre considérable de saints, ne pouvait pas se permettre d'être supplantée sans réaction des bergers peuls qui n'avaient été convertis que la veille. »³ Hampaté Ba et Daget oublient de mentionner que, la plupart du temps, les Kunta soutenaient officiellement Aḥmad Lobbo, comme je vais le démontrer plus loin. À l'inverse, d'autres chercheurs ont représenté la relation entre Ḥamdallāhi et les Kunta comme étant d'un

¹ Diakité, « al-Mukhtār b. Yerkoï Talfi », 189.

² *L'empire peul*, 211-231.

³ *L'empire peul*, 211.

soutien mutuel continu : une position tenue surtout par Abdallah Wuld Maulūd Wuld Daddah.⁴ Il critique ouvertement les conclusions de Hampaté Ba et de Daget, faisant valoir que le chef des Kunta « Š. Sīdi Muḥammad PDI Compilateur de l'Etat du Mali auquel il n'épargna jamais son soutien moral ni l'avantage de son prestige. »⁵ Une histoire plus équilibrée et nuancée se dégage de mon analyse d'un vaste corpus de correspondances et confirme la position d'Ali Sanakaré, qui affirme dans son étude sur le sujet que les relations entre Ḥamdallāhi et les Kunta doivent être comprises comme étant « variées et contradictoires ». ⁶ Elles sont également liées à l'expansionnisme de Ḥamdallāhi dans le bassin du Niger, qui a commencé immédiatement après Noukouma.

L'expansionnisme au Nord

Pendant que les armées de Ḥamdallāhi s'affairaient à écraser la dernière résistance des Dikko et des Sidibé à Macina, Aḥmad Lobbo étendait également son influence dans les régions de l'Erg de Bara. L'établissement d'un contrôle sur les terres était difficile, mais il était crucial pour le Califat de Ḥamdallāhi : elles étaient utilisées pour faire paître le bétail peul dans la mer pluvieuse, lorsque les pâturages du sud étaient affectés par les inondations. En outre, la sécurisation des territoires de l'Erg de Bara créa également une zone tampon entre le califat et les zones contrôlées par les Touaregs, qui s'y installaient pour faire paître leurs animaux pendant la saison sèche et menaçaient souvent les frontières nord du califat.⁷

Il est possible de déduire qu'Aḥmad Lobbo avait tenté d'étendre son contrôle à l'Erg de Bara à un stade très précoce, mais sans succès. La chronique anonyme appelée *Tārīkh Walāta* (Chronique de Walāta) fait référence à la défaite subie par une armée peule, très probablement des soldats d'Aḥmad Lobbo, aux mains des Touaregs à la fin de 1818 : ce fut une déroute désastreuse, avec 1 770 Peuls tués et seulement un Touareg.⁸ Une nouvelle intervention des forces de Ḥamdallāhi dans l'Erg de Bara commença en 1822-3, lorsqu'une mission dirigée par al-Ḥājj b. Sa'īd, un cousin d'Aḥmad Lobbo, détruisit le mouvement de l'érudit Diawando al-Ḥusayn Koita, qui s'était rebellé contre Aḥmad Lobbo à Fittouga, la région à l'est de Niafouné.⁹

⁴ Introduction à *Fath al-Samad*, 33, n. 3 ; et Diakite, « al-Mukhtār b. Yerkoj Talfi » 190-191.

⁵ Wuld Daddah, « Šayh Sidi Muhammed », 84.

⁶ Ali Sankaré, « Rapports entre les Peuls du Macina et les Kounta (1818-1864) », *Sankore* 3 (1986) : 1-58, 26

⁷ Voir, par exemple, *L'empire peul*, 83, où il est fait référence aux efforts d'un certain Sambourou Kolado pour protéger la région des raids touaregs.

⁸ Raḥāl Bū Barīk (éd.), *al-Madīna fī mujtama' al-badāwa : al-Tārīkh al-ijtimā'ī li-Walāta khilāla al-qarrayn 18 wa-19 ma'a taqdīm wattnashr tīarikh Walāta* (Rabat : Manshūrāt Ma'hd al-Dirāsāt al-Ifriqiya, 2002), 53.

⁹ *Dhikr*, p. 2 ; *Mā waqa'a*, pp. 5-6. Diawando (pl. Diawanbe) est un terme qui désigne les individus appartenant à un groupe de statut ambigu, entre un groupe endogame et une ethnie, qui vivent dans les zones habitées par les Peuls. Dévoués à différentes activités de subsistances, les Diawanbe sont souvent

La campagne contre al-Ḥusayn Koita fut également le début d'une phase d'expansionnisme efficace vers le nord pour le Califat de Ḥamdallāhi. Selon un récit fourni par Hampaté Ba et Daget, Aḥmad Lobbo confia à Aḥmad b. Alfagha la tâche de gagner le soutien de la population vivant au nord du lac Débo.¹⁰

Cependant, la relation entre le calife et son adjoint désigné allait bientôt dégénérer. Aḥmad b. Alfagha était un érudit de l'Erg de Bara qui avait déjà commencé à gagner des adeptes dans la région, avant l'émergence du califat, et il y obtenait facilement du soutien, surtout parmi les populations sédentaires et les Peuls. En réponse, un groupe de Touaregs, dirigé par un Woyfan, rejeta la domination du califat et attaqua Aḥmad b. Alfagha à son siège de Thioki, à l'ouest de l'Issa Ber. Les Touaregs furent vaincus et fuirent vers le nord, mais il ne fallut pas beaucoup de temps avant qu'ils ne s'alliassent avec l'ambitieux Aḥmad b. Alfagha pour libérer la région de l'influence de Ḥamdallāhi.

Selon les traditions orales, Aḥmad b. Alfagha prononça le discours suivant dans la mosquée un certain vendredi :

Dieu a décidé qu'un seul Amadou porterait la bannière du Dina dans le bassin du Niger. Pour la descendance, la connaissance et la richesse, je suis cet Amadou, le plus qualifié pour cet effort. Amadou Hammadi Boubou [i.e. Aḥmad Lobbo] est un usurpateur. S'il veut la paix et jouir de ses victoires, qu'il me confie les territoires du nord. Je lui laisserai celui du sud et nous vivrons en bon accord. Dans tous les cas, il verra ce dont je suis capable.¹¹

Aḥmad Lobbo, informé de l'insurrection au nord envoya une armée pour prendre Tyouki, Aḥmad b. Alfagha et le chef touareg Woyfan furent vaincus dans ce que les traditionalistes appellent la bataille des « tiges de mil », puisqu'Aḥmad Lobbo avait prétendument ordonné à ses soldats de ne pas utiliser d'armes mais seulement des tiges de mil pointues pour éviter de répandre le sang musulman.¹² Aucune source ne date la rébellion d'Aḥmad b. Alfagha, mais elle doit avoir eu lieu entre 1824-5, comme on peut le déduire du fait qu'elle s'est produite en même temps que celle de Gelaajo.¹³

L'expédition militaire qui vainquit Aḥmad b. Alfagha ouvrit la voie à la conquête de Ḥamdallāhi du bassin du Niger. Afin de dissimuler la partie nord du Moyen Niger, Aḥmad Lobbo envoya le gros de son armée occuper la partie intérieure du bassin du Niger, entre le fleuve et le lac Do. Là-bas, son armée vainquit un autre groupe de Touaregs dans une série de batailles près de Bambara Maoundé. Ce succès est connu sous le nom de la bataille de

associés aux Peuls, pour lesquels ils agissent comme conseillers et ambassadeurs. Dans les sources arabes, Diawando apparaît sous le nom de *zagrānī* (voir Tamari, *Les castes*, 102-106).

¹⁰ Sur ces événements, voir *L'empire peul*, 199-204.

¹¹ *L'empire peul*, 201.

¹² *L'empire peul*, 202.

¹³ *L'empire peul*, 119.

Ndukkual en Fulfulde, ce qui signifie « une chance inespérée et considérablement profitable », grâce à la saisie par les Peuls de 4 000 bovins et 15 000 chevaux, ainsi que de l'argent, de l'or et des captifs – dont Adya, PDÉ sous de Sirim, le chef touareg.¹⁴ Non daté dans les récits détaillés tirés de la tradition orale, cet événement se produisit en 1825-6, comme en témoignent des sources écrites.¹⁵ Après la bataille, les territoires du Nord prêtèrent allégeance à Aḥmad Lobbo, qui devint ainsi le souverain d'un État fragile s'étendant des rives sud du Delta Intérieur du Niger, comme le prétendent des sources orales, jusqu'à Gao en aval.¹⁶ L'ensemble de la région fut placé sous l'autorité d'un chef militaire nommé Aamadu Alkaali, la première d'une série de nominations faites par le calife de Ḥamdallāhi.

Quant à la ville de Tombouctou, Aḥmad Lobbo confirma le pāshā Arma, 'Uthmān b. al-Qā'id Būbakar al-Rāmī (que nous appellerons désormais Pāshā 'Uthmān) comme gouverneur.¹⁷ L'explorateur français à qui l'on attribue la « découverte » de Tombouctou, René Caillié (mort en 1838), fut reçu dans la ville par Pāshā 'Uthmān et laissa une description très vivante du gouverneur, un récit presque sans précédent dans nos sources écrites :

Ils [les marchands arabes de Tombouctou] ont une influence considérable sur les habitants indigènes de Tombouctou, dont le roi ou le gouverneur est un nègre. Ce prince, qui s'appelle Osman, est très respecté par ses sujets. Il est très simple dans ses manières : sa robe est comme celle des Maures du Maroc et sa maison n'est pas mieux meublée que celles des marchands maures. Il est lui-même marchand et ses fils font du commerce avec Jenné. Il a hérité de ses ancêtres une fortune considérable et est très riche. Il a quatre femmes, en plus d'un nombre infini d'esclaves, et est un mahométan zélé... Le roi semblait être d'une humeur extrêmement aimable ; il avait peut-être environ cinquante-cinq ans, et ses cheveux étaient blancs et frisés. Il était de taille moyenne, et sa peau était noire de jais. Il avait un nez aquilin, des lèvres fines, une barbe grise et de grands yeux, et tout son visage était agréable ; sa robe, comme celle des Maures, était composée de matières de fabrication européenne. Sur sa tête se trouvait un bonnet rouge, entouré d'un grand morceau de tissu musulman en forme de turban. Ses chaussures étaient en maroquin, en forme de nos chaussons du matin, et fabriquées à la campagne.¹⁸

¹⁴ Sur Ndukkual, voir *L'empire peul*, 204-205.

¹⁵ *Dhikr*, p. 3 ; *Mā waqa'a*, p. 6.

¹⁶ Dans la tradition orale, les événements qui conduisirent à l'allégeance des Touaregs, qui avaient en fait réuni une large coalition pour faire la moyenne de Ndukkual, ne sont pas clairs et suivent un événement apparemment mythique impliquant le jeune fils d'Aḥmad Lobbo, Hamidou, entrant dans le camp de l'ennemi et faisant face à Širim seul (voir *L'empire peul*, 206-211).

¹⁷ *L'empire peul*, 212.

¹⁸ Le récit de Caillié fut d'abord publié sous le nom de : René Caillié, *Journal d'un voyage à Tombouctou et à Jenné*, dans *L'Afrique Centrale, précédé d'observations faites chez mes Maures Braknas, les Nalous et d'autres peuples pendant les années 1824, 1825, 1827, 1828* (Paris : Imprimerie Royale, 1830). J'ai utilisé René Caillié, *Travels through Central Africa to Timbuctoo and Accross Great Desert, to Morocco, Performed in the Years 1824-1828* (Paris : Imprimerie Royale, 1830). The quote comes from Caillié, *Travels through Central Africa*, vol. 2, 53-54.

Aḥmad Lobbo nomma l'un de ses partisans locaux comme *imām* de la Mosquée Djinguereber, qui fut choisie comme la seule mosquée du vendredi de la ville – ce qui rappelle la critique antérieure du calife sur les innovations blâmées.¹⁹ Cet *imām* Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad b. ‘Uthmān, connu sous le nom de San Shirfī (mort en 1863), était un membre de la famille qui allait jouer un grand rôle dans l’histoire du *Tārīkh al-fattāsh* après le déclin de Ḥamdallāhi.

Malgré ces succès apparents, les événements qui suivirent la bataille de Ndukkwal sont difficiles à reconstituer, et il est évident que les habitants du Nord ne furent pas entièrement soumis. En particulier, selon les mots de Hampaté Ba et Daget : « Les Arma et tous les habitants de la région de Tombouctou résistèrent à l’accomplissement des prescriptions religieuses de Ḥamdallāhi ». ²⁰ Cette résistance prit la forme d’un refus de payer la *zakat* (taxe d’aumône) au califat et, après les tentatives de Ḥamdallāhi de faire appliquer le paiement, une rébellion ouverte à Diré s’étendit à toute la région. Dans le même temps, les Touaregs de Sirim saisirent l’occasion pour retirer leur allégeance à Ḥamdallāhi, ce qui nécessita l’envoi d’une armée pour reprendre le contrôle du Nord. ²¹

Ces développements s’avérèrent favorables à Aḥmad Lobbo. Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad b. ‘Uthmān San Shirfī, dans une chronique intitulée *Tārīkh al-fūtāwī* (Chronique de l’invasion du Futanke), décrit en détail l’entrée victorieuse que le général du calife, al-Ḥājj Mūdi, fit à Tombouctou lorsqu’il fut envoyé pour prendre le contrôle de la ville – très probablement à la suite de combats victorieux non signalés au nord :

En 1241/1825-6, l’*amīr* al-Ḥājj Mūdi, est arrivé à Tombouctou à la tête d’une grande armée avec une dépêche d’*al-shaykh* Aḥmad [Lobbo]. Là, al-Ḥājj Mūdi a appelé le *pāshā* sur place, ‘Uthmān b. al-Qā’d Būbakar al-Rāmī et lui a lu la dépêche. Le Pāshā ‘Uthmān a prêté allégeance et a accepté d’abandonner l’utilisation des bougies de cire, des tambours et autres pratiques illégales ; puis a changé toutes les pratiques répréhensibles qu’ils exerçaient avant l’arrivée de l’*amīr* [al-Ḥājj Mūdi].²²

La conquête de Tombouctou en 1826 est également confirmée par une lettre de l’explorateur écossais Major Alexander Gordon Laing (mort en 1826),

¹⁹ *L’empire peul*, 212.

²⁰ *L’empire peul*, 212.

²¹ Sur ces événements, voir *L’empire peul*, 211-217.

²² IF, Fonds de Gironcourt, 2406 (72), Muḥammad b. San Shirfī, *Tārīkh al-fūtāwī* (dorénavant *Tārīkh al-fūtāwī*). Cet ouvrage est une chronique très importante de Tombouctou, non publiée et complète. Trois fragments de cette chronique ont été cooptés pour de Gironcourt et retracent (1) l’histoire de la ville depuis l’apparition d’Aḥmad Lobbo jusqu’en 1863 (IF, Fonds de Gironcourt 2406 [72]) ; (2) la conquête de Ḥamdallāhi par al-Ḥājj ‘Umar en 1862 (IF, Fonds de Gironcourt 2406 [71]) ; et (3) un accrochage entre l’armée dirigée par Aḥmad al-Bakkāy et celle d’al-Ḥājj ‘Umar le 8 janvier 1863 (IF, Fonds de Gironcourt 2406 [70]).

écrite quelques jours avant sa mort dans le Sahara.²³ Il était arrivé à Tombouctou le 13 août 1826. Dans sa dernière correspondance avec le consul britannique à Tripoli, Hanmer Warrigton (mort en 1847), datée du 21 **PDF Compressor Free** « la situation à Timbūctū [a été] rendue extrêmement dangereuse par la disposition inamicale des Foolahs [Peuls] du Macina, qui ont cette année bouleversé la domination des Tuaric [Touaregs] et se sont faits les chefs de Timbūctū, et dont le sultan a exprimé son hostilité envers moi en des termes non équivoques ». ²⁴ Une fois de plus, Tombouctou avait promis l'allégeance à Aḥmad Lobbo. L'expansion de Ḥamdallāhi dans le bassin du Niger mit Aḥmad Lobbo en contact étroit avec l'influente famille Kunta.

Les Premières relations avec les Kunta

Alors que al-Mukhtār al-Kabīr avait principalement mené ses affaires depuis son campement dans l'Azawād, son fils et son successeur, devenu chef en 1811, déplaça son siège à Tombouctou soit en 1818-19 soit en 1819-20.²⁵ Cependant, les liens d'Aḥmad Lobbo avec les Kunta avaient commencé bien plus tôt, dans ce que l'étude d'Ali Sankare appelle « les débuts amicaux ». ²⁶ En effet, la première correspondance qui a survécu entre Aḥmad Lobbo et un représentant de Kunta est une lettre que Muhammad al-Kuntī écrivit le 8 avril 1818, quelques semaines seulement après la bataille de Noukouma.²⁷ La lettre suit le genre littéraire des « miroirs pour les princes », qui consiste en des conseils (*nasīha*) d'un érudit à un administrateur ou un dirigeant de haut rang, qui était répandu à la fois en Europe médiévale et au début des temps modernes ainsi que dans le monde islamique jusqu'au XIX^e siècle.²⁸ Comme l'observe Abdel Wadoud Ould Cheikh, ces lettres suivent une formule standard dans laquelle le savant recommande d'abord « la modération et l'équilibre, associés aux valeurs fondamentales de l'équité (*'adl*), dans le strict respect des normes juridiques définies dans l'Islam sunnite ». ²⁹ Dans cette lettre spécifique, Muḥammad al-Kuntī demande à Aḥmad Lobbo d'assurer la médiation au nom du « peuple de Tombouctou » concernant l'héritage d'un certain al-Ḥājj Muḥammad, qui était mort à Djenné.³⁰ Cette correspondance indique également que les habitants de Tombouctou avaient

²³ Lettre citée dans Bowill, *Missions to the Niger*, vol. 1, 312. La conquête de Tombouctou au début de 1826 est également confirmée par Barth, *Travels and Discoveries*, vol. 4, 458.

²⁴ Lettre citée dans Bovill, *Missions to the Niger*, vol. 1, 312.

²⁵ Isma'īl b. al-Mukhtār b. Wad' at Allāh enregistre la date 1818-19 (*Mā wāqa'a*, p. 4) ; al-Muṣṭafā b. 'Abd Allāh situe Muḥammad al-Kuntī l'établissement de Tombouctou à l'année suivante (*Dhikr*, p. 2).

²⁶ Sankare, « Rapports entre les Peul du Macina », 26.

²⁷ IF, Fonds de Gironcourt 2405 (25), ff. 152a-159b.

²⁸ Sur le genre des miroirs pour les princes dans l'histoire islamique, voir Louise Marlow, « Surveying recent literature on the Arabic and Persian mirrors for princes genres », *History Compass* 7/2 (2009) : 523-538.

²⁹ Ould Cheikh, « A Man of Letters in Timbuktu », 239.

³⁰ IF, Fonds de Gironcourt, 2405 (25).

prêté allégeance au dirigeant peul dès avril 1818 – allégeance très probablement brisée après la défaite de l’armée peule contre les Touaregs mentionnés dans le *Tārīkh Walāta*.³¹

PDF Compressor Free Version
 La relation entre Aḥmad Lobbo et Muḥammad al-Kuntī dans les premières années du califat est confirmée par une autre lettre du *shaykh* Kunta, écrite à l’occasion de la conquête de Djenné par les Peuls et donc datable de 1819 ou 1821.³² Elle charge Aḥmad Lobbo de ne pas toucher aux richesses des Kunta, des agents ou des esclaves résidant à Djenné, Tombouctou ou Sansanding. Ce document est particulièrement pertinent car il commence par féliciter Aḥmad Lobbo pour sa récente expansion du pouvoir peul, et l’appelle « calife ». ³³ L’utilisation de ce terme signale l’approbation, voire la flatterie de Muḥammad al-Kuntī à l’égard d’Aḥmad Lobbo, et doit être compris dans le contexte des révolutions islamiques ouest-africaines : en appelant Aḥmad Lobbo calife, Muḥammad al-Kuntī reconnaissait la légitimité de son pouvoir contrairement à celle des gouvernements précédents, musulmans ou non, tels que les Peuls *ardōs* ou les *famas* de Ségou, qui étaient ainsi dénigrés comme oppressifs et illégitimes.³⁴

Cette première correspondance suggère également qu’Aḥmad Lobbo avait été en contact avec les érudits de Kunta avant l’éruption du conflit avec le *ardōs* et Ségou en 1818. Il est plausible d’affirmer que le dirigeant peul avait demandé conseil à Muḥammad al-Kuntī pendant la période de formation de son mouvement, tout comme il l’avait fait auprès d’‘Abd Allāh b. Fūdī et ‘Uthmān b. Fūdī. Cela pourrait également expliquer la déclaration de Zebadia selon laquelle le futur calife de Ḥamdallāhi était un étudiant des Kunta, une relation qui n’est corroborée nulle part.³⁵ Leur alliance a également été renforcée par la présence même de l’étudiant des Kunta Nūḥ b. al-Ṭāhīr aux côtés d’Aḥmad Lobbo. En effet, le lien entre Aḥmad Lobbo et les Kunta fut bénéfique pour les deux parties. Si le fait de recevoir l’aval de l’influent *shaykh* Kunta contribua à légitimer le rôle du rénovateur peul en tant qu’autorité musulmane, l’émergence de Ḥamdallāhi fut bénéfique d’un point de vue économique du côté des Kunta. Muḥammad al-Kuntī et, très probablement, les commerçants de Tombouctou, avaient réalisé qu’Aḥmad Lobbo pouvait apporter une stabilité politique renouvelée dans le Sud du Moyen Niger après le déclin du pāshālik et la montée en puissance des Touaregs après la défaite des Arma dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle qui est décrite comme une « période d’anarchie » par l’érudit Tombouctien, Aḥmad Bābēr, dans son *al-Sa‘āda al-abadiyya*.³⁶

³¹ IF, Fonds de Gironcourt, 2405 (25), p. 12.

³² Bibliothèque de manuscrits de Djenné, KAN1, MS 163. Djenné fut conquise deux fois, en 1819 et en 1821 (*L’empire peul*, 151-154).

³³ Bibliothèque de manuscrits de Djenné, KAN1, MS 163, f. 1b.

³⁴ Hiskett, *The Development of Islam*, 173.

³⁵ Zebadia, « Career and Correspondence », 87.

³⁶ IHERI-ABT 2752, f. 10a.

Les Kunta étaient, dans leur propre intérêt commercial, « constamment en faveur de la paix et de la stabilité dans la région ». ³⁷ Cependant, l'expansion des territoires de Ḥamdallāhi au Nord vers 1825 menaçait les intérêts des Peul. La compassion pour le bien d'Ahmad Lobbo qui interdit la production, la consommation et la commercialisation du tabac. Compte tenu de cette situation, la relation entre Muḥammad al-Kuntī et Ḥamdallāhi était vouée à se détériorer. Cependant, ce que Sankaré appelle « le chemin vers la tension » entre les deux fut long, car la détérioration était lente. ³⁸

Fumer, chiquer et priser du tabac

L'interdiction du tabac fut un aspect crucial de la politique de Ḥamdallāhi. Ahmad Lobbo le déclara illégal, selon les traditions orales, la troisième année du califat, c'est-à-dire en 1821. ³⁹ L'aversion de Ḥamdallāhi pour le tabac était si forte que Muḥammad b. 'Abd Allāh Sa'īd al-Fūtī (mort en 1852), un érudit apparenté à la cour, écrivit un poème contre son utilisation, le *Qaṣīda fī taḥrīm sham al-tibgh* (Poème sur l'interdiction du tabac à chiquer). ⁴⁰ Dès son introduction en Afrique et au Moyen-Orient au XVI^e siècle, consommer du tabac en le fumant, en le chiquant ou en le prisant suscita une grande controverse parmi les érudits musulmans. ⁴¹ Le débat fut particulièrement houleux à Tombouctou et dans sa région car le tabac fut d'abord introduit en terre musulmane par le Sahara. D'origine américaine, il fut introduit en Afrique de l'Ouest par des commerçants européens, et atteignit finalement l'Afrique du Nord à la suite de l'invasion marocaine des Songhaïs en 1591. ⁴²

Sans surprise, donc, la première *fatwā* jamais enregistrée sur la question vient d'Afrique de l'Ouest. Un *qādī* de Tombouctou à la fin du XVI^e siècle Muhammad b. Ahmad b. 'Abd al-Rahmān (mort en 1608), déclara le tabac illégal. ⁴³ Bien que son opinion juridique originale ne soit pas disponible, les

³⁷ Zebadia, « Career and Correspondence », 83.

³⁸ Sankaré, « Rappports entre les Peul du Macina », 29.

³⁹ Sankaré, « Rappports entre les Peul du Macina », 30.

⁴⁰ IHERI-ABT 1224. Pour une biographie de l'auteur, voir Diagayeté [Jakāyatī], « al-Fulāniyyūn », 111-112.

⁴¹ Sur la controverse sur le tabac, avec un accent particulier sur l'Afrique du Nord et de l'Ouest à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècle, voir, Aziz A. Batran, *Tobacco Smoking under Islamic Law : Controversy over its Introduction* (Beltsville, MD : Amana Publications, 2003). Voir également Dorrit van Dalen, *Doubt, Scholarship and Society in 17th-Century Central Sudanic Africa* (Leiden et Boston : Brill, 2016), 154-187.

⁴² Batran, *Tobacco Smoking*, 19.

⁴³ Batran, *Tobacco Smoking*, 24.

⁴⁴ Batran, *Tobacco Smoking*, 38, n. 29.

⁴⁵ ALA IV, 24, point 29. La traduction complète de la *fatwā* se trouve dans Batran, *Tobacco Smoking*, 169-190.

⁴⁶ ALA IV, 20, point 4.

⁴⁷ Batran, *Tobacco Smoking*, 27.

⁴⁸ Voir *L'empire peul*, 140 ; et Caillié, *Travels through Central Africa*, vol. 2, 58 et 67.

⁴⁹ Caillié, *Travels through Central Africa*, vol. 2, 54 et 101-102.

⁵⁰ Caillié, *Travels through Central Africa*, vol. 2, 58.

⁵¹ McDougall, « Economics of Islam », 53.

autres chercheurs y font souvent référence.⁴⁴ Parmi les avis contraires à ce dernier figure celui d'Ahmad Bābā, l'influent érudit de Tombouctou qui sortit une *fatwā* intitulée *al-Lama' fī al-ishāra li-hukm al-tibgh* (Les Rayons du Tabac qui éclaircit le statut juridique du tabac).⁴⁵ Complété le 7 octobre 1607, alors qu'Ahmad Bābā revenait de Tombouctou après avoir passé plusieurs années en prison à Marrakech, cet ouvrage affirme la légalité de la consommation de tabac en s'appuyant sur le fait que cette substance n'est ni une boisson fermentée, ni un narcotique. Finalement, Ahmad Bābā étendit sa thèse dans le *'Ayn al-isāba fī hukm tāba* (Atteindre l'objectif de la régulation sur le tabac) qu'il envoya à une autre autorité juridique qui déclara le tabac illégal, l'érudit al-Azhar al-Laḳānī (mort en 1631-2).⁴⁶

Malgré les avis négatifs de plusieurs autorités juridiques, l'usage de tabac en Afrique de l'Ouest et du Nord se répandit « à une vitesse phénoménale ». ⁴⁷ Dans les zones couvertes par Ḥamdallāhi, par exemple, des sources décrivent les Bambaras, tout comme les Touaregs et les Arabes du Sahara, comme d'avidés fumeurs. À l'époque d'Ahmad Lobbo, le tabac était devenu l'une des commodités les plus échangées à travers le Sahara, comme Caillé l'affirme dans ses descriptions de Tombouctou et d'Arawān.⁴⁹ L'explorateur français rapporte aussi la culture de champs de tabac autour de la ville, notant que la qualité du tabac locale était inférieure à celle du tabac provenant du désert. Les Kunta, pour qui le tabac était l'un des produits les plus importants, étaient parmi les marchands à qui le commerce de tabac profitait le plus.⁵¹

Avec Ahmad Lobbo et les Kunta positionnés aux pôles opposés de ce débat, on peut se demander si l'interdiction du tabac ne fut pas une tentative d'Ahmad Lobbo de réduire les richesses des Kunta. À l'inverse, Muhammad al-Kuntī composa un ouvrage, désormais perdu, pour soutenir le commerce et la consommation de tabac : *Jalā al-absar wa-shifā al-sud ūr fī tahrīr ahkrām al-sham wa-l-qahāwī w-l-gh ūru* (L'Éclaircissement des yeux et la guérison des seins dans la clarification des décisions sur le reniflement du tabac et la consommation de café et de cola).⁵² Il aborda également cette question dans plusieurs lettres adressées à Ahmad Lobbo. En particulier, le *shaykh* Kunta rend sa position explicite dans une lettre datant de vers 1824-5 parce qu'il y fait référence à la rébellion de Gelaajo : « Je vous conseille de permettre aux commerçants et au public de faire des affaires, comme ils le souhaitent, parmi les produits licites sur lesquels il y a désaccord entre les érudits, car les interdictions causent un préjudice à ces commerçants. Gardez à l'esprit que le commerce de ces produits est antérieur à votre arrivée au pouvoir ». ⁵³ Il conclut en disant que « le tabac est une herbe et les herbes sont légales, sauf celles qui sont [explicitement] interdites par la loi ». ⁵⁴ Ce

⁵² L'œuvre n'est pas connue aujourd'hui à ma connaissance. Il est mentionné dans IHERI-ABT 5163, p. 30.

⁵³ IHERI-ABT 10870, 10a (IHERI-ABT 461 est une copie incomplète de la même lettre).

⁵⁴ IHERI-ABT 10870, 13b.

différend n'est pas le seul cas où un désaccord est apparu entre Muḥammad al-Kuntī et Aḥmad Lobbo. Des différences sont également évidentes dans plusieurs affaires impliquant la médiation du *shaykh* Kunta au nom des **PDF Compressor** à l'encontre de Hamdallāhi.

Médiation entre Ḥamdallāhi et les rebelles

Dans leur ouvrage *L'empire peul du Macina*, Hampaté Ba et Daget présentent Muḥammad al-Kuntī comme soutenant – voire fomentant – les rébellions contre Aḥmad Lobbo au nord.⁵⁵ Des sources écrites montrent en fait que Muḥammad al-Kuntī soutenait Ḥamdallāhi jusqu'à quelques mois seulement avant sa mort, lorsque la relation dégénéra. Avant cette rupture, Muḥammad al-Kuntī avait joué le rôle de médiateur dans les conflits locaux, une pratique commencée par son père, al-Mukhtār al-Kabīr, à l'occasion du siège de Tombouctou en 1771.

La première fois que Muḥamad al-Kuntī prit position en faveur de Ḥamdallāhi remonte à l'affaire al-Husayn Koita, l'érudit Diawando qui se rebella contre Aḥmad Lobbo en 1820. Dans une lettre adressée au chef Diawando, Muḥammad al-Kuntī l'avertit « de ne pas contester les émirs désignés. Et al-shaikh Alfa Ahmad Lebbu [*sic*] est l'émir dans ces régions ». ⁵⁶ Muḥammad al-Kuntī servit ensuite de médiateur entre Aḥmad Lobbo et son adversaire : « Nous allons écrire à al-shaikh Ahmad Lebbu [*sic*], en lui recommandant de faire attention à vous et de vous confier l'administration de la région », c'est-à-dire la Fittouga.⁵⁷ Cependant, Aḥmad Lobbo semble avoir refusé cette offre de médiation, et finalement al-Ḥusayn Koita fut tué. Malgré cela, Muḥammad al-Kuntī respecta la décision d'Aḥmad Lobbo de neutraliser le rebelle, comme en témoigne une lettre ultérieure de ce dernier.⁵⁸ Le ton de cette lettre est cordial, et Muḥamad al-Kuntī s'adresse à Aḥmad Lobbo comme « calife des califes ». ⁵⁹ Il reconnaît que la position du leader peul contre le rebelle était correcte et cite, à l'appui de sa décision, le Coran et d'autres *hadīths* tels que « Qui que vous voyiez se séparer de la communauté ou essayer de créer une division au sein de la nation de Muḥammad – que la Paix soit avec lui, puis tuez-le, car la main de Dieu est avec la communauté, et le diable est avec celui qui se sépare de la nation islamique et il court avec lui ». ⁶⁰

Vers 1825, peu après la fin de la révolte annulée d'al-Ḥusayn Koita, les rébellions de Gelaaajo et d'Aḥmad b. Alfagha furent également condamnées

⁵⁵ *L'empire peul*, 212.

⁵⁶ Cité dans Stewart, "Frontier disputes", 505. Stewart interprète cette lettre différemment, comme une étape vers le soutien de Muḥammad al-Kuntī au mouvement séparatiste de al-Ḥusayn Koita (Stewart, "Frontier disputes", 506).

⁵⁷ Cité dans Stewart, « Frontier disputes », 505.

⁵⁸ IF, Fonds de Gironcourt, 2405 (22-24)/II, ff. 151b-140b. Une réponse à cette lettre d'Aḥmad Lobbo survit dans la traduction française, mais avec une date erronée, dans Ibrahima M. Ouane, *L'Énigme du Macina* (Monte Carlo : Regain Ouane, 1952), 131-138.

⁵⁹ IF, Fonds de Gironcourt, 2405 (22-24)/II, f. 148B.

⁶⁰ IF, Fonds de Gironcourt, 2405 (22-24)/II, ff. 143a-142b.

par Muḥammad al-Kuntī, qui tenta de les persuader de ne pas rompre leur alliance avec Aḥmad Lobbo. Dans une lettre adressée à Gelaajo et à son frère Uthmān, le chef kunta déconseille explicitement au prince kounari de se rebeller. « Il demande une adhésion sincère et totale à Dieu, au Prophète et à votre *amīr* [Aḥmad Lobbo] » et les invite à « ne rien commettre qui puisse déplaire à votre juste *amīr*, Aḥmad lobbo. »⁶² Dans une autre lettre adressée à Gelaajo et à un al-Rashīd, Muhammad al-Kuntī dit que « obéir à l'*amīr* [Aḥmad Lobbo], c'est obéir à Dieu. »⁶³ De même, il semble que Muhammad al-Kuntī ait également essayé de convaincre Aḥmad b. Alfagha de ne pas se rebeller. Dans une longue lettre traitant des vertus du *jihād*, Muḥammad al-Kuntī le met en garde contre le fait de répandre le sang musulman et fait valoir qu'il vaut mieux obéir à un tyran que de le combattre si cela mène à la violence contre d'autres musulmans.⁶⁴ Cette lettre, bien qu'elle ne fasse pas ouvertement référence à Aḥmad Lobbo, semble néanmoins suggérer que Muḥammad al-Kuntī décourageait la rébellion contre Ḥamdallāhi.

Après que les deux rébellions éclatèrent, Muḥammad al-Kuntī continua à jouer le rôle de médiateur. Plusieurs lettres le montrent conseillant à Aḥmad Lobbo d'être indulgent avec Gelaajo et Aḥmad b. Alfagha.⁶⁵ Dans l'un de ces échanges, nous apprenons que Aḥmad b. Alfagha avait même demandé à être protégé par Muḥammad al-Kuntī.⁶⁶ Dans un autre, le *shaykh* Kunta demanda qu'Aḥmad Lobbo rétablisse Aḥmad b. Alfagha à son poste à la tête du Farimaké, la région à l'ouest du lac Débo.⁶⁷ De même, il conseille à Aḥmad Lobbo de ne pas retirer Gelaajo de son poste.⁶⁸

Une autre lettre envoyée par Muḥammad al-Kuntī, au milieu du mois de Rabī' II en 1241/novembre-décembre 1825, clarifie les circonstances entourant la condamnation des chefs rebelles par Aḥmad Lobbo.⁶⁹ Aḥmad Lobbo n'avait pas accepté la tentative de médiation, et déclara que les rébellions d'Aḥmad b. Alfagha et Gelaajo équivalaient à des expressions d'incrédulité ; par conséquent, les deux rebelles devaient être mis à mort.⁷⁰ Dans cette lettre, Muḥammad al-Kuntī avait plaidé pour leur vie en comparant ces cas à un événement du début de l'histoire islamique, à

⁶¹ Le texte original arabe de la lettre n'est pas disponible. Une traduction partielle en français existe dans Wyld Daddah « Šayh Sīdi Muḥammad », 162-163.

⁶² Wuld Daddah, « Šayh Sīdi Muḥammad », 162-163.

⁶³ IHERI-ABT 2735, f. 1a. Cette lettre fait également référence à certains engagements militaires et à la sécurisation du territoire, mais il n'existe aucune preuve directe que ces activités militaires peuvent être liées au conflit contre Aḥmad Lobbo.

⁶⁴ IF, Fonds de Gironcourt, 2405 (39), ff. 210a-22b.

⁶⁵ IF, Fonds de Gironcourt, 2405 (22-24)/I ; IF, Fonds de Gironcourt 2405 (22-24)/II ; IHERI-ABT 289 (partiellement traduit dans Wuld Daddah, « Šayh Sīdi Muḥammad », 135-156) ; IHERI- ABT 10870.

⁶⁶ IF, Fonds de Gironcourt, 2405 (22-24)/I.

⁶⁷ IF, Fonds de Gironcourt, 2405 (22-24)/II.

⁶⁸ IHERI-ABT 108701, f. 2a.

⁶⁹ Boutilimit 62, (une copie incomplète est IHERI-ABT 289 ; cette dernière est partiellement traduite dans Wuld Daddah, « Šayh Sīdi Muḥammad », 135-156).

⁷⁰ Boutilimit 62, 9, pp. 28-29.

Naḥrawān en 658, lorsqu'un groupe de dissidents, les Khārijites, affronta l'armée du calife 'Alī b. Abī Ṭālib. Après cette bataille, selon lui, les Khārijites survivants ne furent pas déclarés infidèles. Revenant sur le cas de **PDF Compresseur Free Vefagha** Muḥammad al-Kuntī explique que leurs rébellions furent causées par la fausse idée qu'Aḥmad Lobbo avait prêté allégeance à Sokoto, et donc que ses revendications sur les territoires des rebelles n'étaient pas fondées.⁷¹ Le *shaykh* Kunta admet que Ḥamdallāhi a la légitimité d'un Etat indépendant.⁷² Par conséquent, il reconnaît que la position des rebelles n'était pas la bonne, mais il explique que leurs rébellions avaient été contenues et que l'unité du califat n'était plus en danger, de sorte qu'il serait approprié qu'Aḥmad Lobbo fasse preuve de clémence et de pardon envers Gelajjo et Aḥmad b. Alfagha.⁷³

La lettre, bien qu'inefficace, montre tout de même le soutien de Muḥammad al-Kuntī à Aḥmad Lobbo, rappelant sa « joie » à l'établissement du califat et ses espoirs de « pérennité ».⁷⁴ Elle désigne le calife de Ḥamdallāhi comme « l'*amīr* [l'émir], le juste, celui à qui personne ne peut résister au stade du vrai califat et celui dont il n'y a pas d'égal dans son état d'ascète, dans la position de sainteté et dans son ascension au rang de calife ».⁷⁵ Par conséquent, la différence d'opinion sur la culpabilité des rebelles ne doit pas être lue comme Muḥammad al-Kuntī tournant le dos à Aḥmad Lobbo. Dans un document contemporain, le *shaykh* kunta souligne explicitement que l'intercession des érudits auprès des dirigeants n'est pas destinée à saper leur autorité :

Celui qui offre l'intercession ne le fait pas par désaccord sur des choses viles, et cela n'a rien à voir avec les qualités à diriger ou les revendications... L'intercession avec l'*imam* juste est basée sur la civilité et la générosité. L'acte de demander l'intercession est conforme aux règles de la politique et du chef et met en œuvre ce que le Prophète (Paix sur lui) a recommandé dans le sens de l'intercession sans limite particulière.⁷⁶

Malgré les tentatives de Muḥammad al-Kuntī pour l'apaiser, Aḥmad Lobbo condamna Gelajjo à mort – bien que le dirigeant Kounari réussît à s'échapper⁷⁷ ; aucune information n'est disponible dans les sources concernant le sort d'Aḥmad b. Alfagha. Cependant, l'échec de la médiation de Muḥammad al-Kuntī montre les premiers signes d'une tension accrue entre lui et Aḥmad Lobbo et l'approche d'une rupture entre Ḥamdallāhi et les Kunta.

⁷¹ Sur la querelle concernant l'allégeance d'Aḥmad Lobbo à Sokoto, voir le chapitre 5.

⁷² Boutilimit 62, 9, p. 27.

⁷³ Boutilimit 62, 9, p. 28.

⁷⁴ Boutilimit 62, 9, p. 30.

⁷⁵ Boutilimit 62, 9, p. 1.

⁷⁶ IHERI-ABT 10870, ff. 3a-3b.

⁷⁷ *L'empire peul*, 123-124.

Une rupture

Compte tenu de cette histoire de relations cordiales, qu'est-ce qui explique le retrait du soutien de Muḥammad al-Kuntī à Aḥmad Lobbo ? Il semble probable que la guerre lancée par l'armée du calife et la résistance du nord ait perturbé les routes commerciales qui étaient au centre des intérêts des Kunta. De plus, l'interdiction du tabac était appliquée au point que, comme le rapporte Caillié, les habitants de Tombouctou ne consommaient pas de tabac au milieu des années 1820.⁷⁸ Ce sont donc ces facteurs qui allaient finir par éroder le soutien du *shaykh* au califat.

Une lettre de Muḥammad al-Kuntī, qui pourrait représenter la dernière correspondance échangée entre les deux, témoigne d'une relation très tendue.⁷⁹ Le contexte semble être la querelle sur la *zakat* qui conduisit à la révolte du nord écrasée par une armée envoyée par Ḥamdllāhi et, finalement, à la conquête de Tombouctou en 1826. De cette lettre, il est possible de déduire qu'Aḥmad Lobbo avait demandé au Kunta *shaykh* de l'aider à régner sur la ville nouvellement conquise. Cependant, Muḥammad al-Kuntī défend le peuple de Tombouctou dans la controverse sur le paiement de la *zakāt* et refuse la demande d'Aḥmad Lobbo de l'aider à gouverner le peuple de Tombouctou : « En ce qui concerne ce que vous m'avez demandé, de gouverner Tombouctou [en votre nom], j'ai déjà un autre héritage incompatible avec la politique ».⁸⁰ Le *Shaykh* Kunta affirme que les sphères de la religion et du pouvoir politique sont différentes et qu'il se considère comme un chef religieux. Pourtant, il reconnaît : « Nous sommes obligés de collaborer, mais chacun dans son domaine pour le bon fonctionnement de la Shari'a. »⁸¹ Et il continue : « Je vous ai toujours aidé par des conseils utiles et je continuerai à le faire ; mais gouverner la ville, je ne le peux pas, même si tous les royaumes du monde sont ensemble ».⁸²

Dans cette lettre, le ton conciliant de Muḥammad al-Kuntī a disparu et le *shaykh* Kunta critique sévèrement Aḥmad Lobbo pour avoir appauvri Tombouctou en imposant son interdiction du tabac, décrit comme plus précieux que le sel et la cola (les deux autres principaux produits de cette époque).⁸³ Il oppose à l'attitude conservatrice du calife celle du sultan marocain Mūlāy Sulaymān (mort en 1822), qui avait lui aussi interdit l'usage du tabac mais qui était revenu sur sa position et l'avait déclaré légal sur les conseils de l'« *ulamā* ». ⁸⁴ Il poursuit : « Vous m'avez dit que vous n'acceptez pas l'autorisation du tabac dans la région même si je [Muḥammad al-Kuntī]

⁷⁸ Caillié, *Travels Through Central Africa*, vol. 2, 58.

⁷⁹ IHERI-ABT 5163.

⁸⁰ IHERI-ABT 5163, p. 13.

⁸¹ IHERI-ABT 5163, p. 19.

⁸² IHERI-ABT 5163, p. 19.

⁸³ IHERI-ABT 5163, p. 30.

⁸⁴ Sur l'interdiction du tabac Mūlāy Sulaymān, voir Batran, *Tobacco Smoking*, 34.

l'autorise. Vous dites que vous l'interdisez, mais je vous l'interdis formellement ». ⁸⁵ Puis :

PDF Compressor Free Version

« Concernant le tabac, j'ai autorisé son utilisation et je n'accepte pas que vous l'ayez formellement interdite... Il n'y a pas de disposition explicite qui interdise le tabac. Tous les textes fondamentaux sont d'accord, les autres qui ne le sont pas sont tous polémiques. Nous n'avons pas entendu les « *khulafā* » et ceux qui les ont suivis interdire aux gens tout ce qui est licite à moins que cela ne contredise le Consensus [*ijmā*] et l'Analogie [*qiyās*]. Le tabac n'est pas de cet ordre. C'est une plante licite que Dieu nous a autorisés à utiliser... Le tabac n'est pas *ḥarām*. ⁸⁶

Ces événements eurent lieu à peu près au moment où Muḥammad al-Kuntī fuit Tombouctou pour ne plus jamais revenir. ⁸⁷

Les circonstances de la mort de Muḥammad al-Kuntī en mai 1826 sont décrites dans la lettre de Gordon Laing, écrite quelques jours avant qu'il ne soit lui-même tué dans le désert. L'explorateur écossais se trouvait dans le camp des Kunta, et décrit celui-ci comme ayant été décimé par une maladie mortelle :

La dernière fois que je vous ai écrit [le 10 mai], alors que je me préparais (comme je m'y attendais) à partir pour Tombouctou, une terrible maladie, dont les symptômes s'apparentent à ceux de la fièvre jaune, a éclaté dans cette ville... Près de la moitié de la population a été emportée par ses ravages, et parmi eux Sidi [Muḥammad b.] Mohtar [*sic*] lui-même, le Marabout [*sic*] et le *Shaykh* de la ville. ⁸⁸

Après la mort de Muḥammad al-Kuntī, il n'y eut aucun représentant des Kunta à Tombouctou pendant près d'une décennie, au cours de laquelle la ville fut à nouveau soumise à la domination de Ḥamdallāhi. Le fils et successeur de Muḥammad al-Kuntī, al-Mukhtār al-Ṣaghtār b. Muḥammad b. al-Mukhtār b. Aḥmad b. Abī Bakr al-Kuntī (d. 1846), ne s'installerait pas dans la ville avant 1833.

Le Temps d'al-Mukhtār al-Ṣaghīr

Le contrôle de la région de Tombouctou resta un problème pour Ḥamdallāhi pendant toute la durée de vie du calife. Après la conquête de Tombouctou en 1826 et jusqu'au début des années 1830, le contrôle sur la ville et sur le nord était très limité. Les véritables maîtres de la région étaient toujours les Touaregs sous Ṣirim – à un tel point que certains membres du Grand Conseil

⁸⁵ IHERI-ABT 5163, p. 10.

⁸⁶ IHERI-ABT 5163, p. 28.

⁸⁷ *L'empire peul*, 215.

⁸⁸ Lettre dans Bovill, *Missions to the Niger*, vol. 1, 303. L'année de la mort de Muḥammad al-Kuntī est confirmée dans les sources internes arabes (*Dhikr*, f. 98b ; *Mā waqa' a*, p.5). Les traditions orales recueillies par Hampaté Ba et Daget confirment l'année de la mort de Muḥammad al-Kuntī mais ont une date différente, à savoir le 2 Shawwāl 1241/12 mars 1826 (*L'empire peul*, 217).

se plaignirent, selon des sources orales, que Ḥamdallāhi n'avait d'autorité dans le nord que le nom.⁸⁹ Cela semble être confirmé par le commentaire de Caillié selon lequel Tombouctou était gouvernée de façon autonome par le Pāshā 'Uthmān et le fūtūwī. Les références à Aḥmad Lobbo se limitent à des récits de certaines attaques peules.⁹⁰

Pour imposer un contrôle plus strict sur le Nord et soumettre les Touareg, Aḥmad Lobbo s'engagea dans une série d'activités militaires dans les années 1829-30. Des sources écrites documentent une attaque sur Bamba, sur la rive nord du Fleuve Niger près de Gao, menée par al-Ḥājj Mūdi, le conquéreur de Tombouctou.⁹¹ Selon le *Tārīkh al-fūtāwī*, al-Ḥājj Mūdi mena également une attaque contre les Touareg de Ṣirim, qui furent vaincus et expulsés de la région.⁹² Après ces batailles, Ḥamdallāhi établit ses propres représentants à Tombouctou. Aḥmad Lobbo, selon le récit détaillé des événements dans le *Tārīkh al-fūtāwī*, « nomma comme *qādī* pour l'État Ḥamdallāhi à Tombouctou, le *sharīf* 'Abd al-Qādir b. Muḥammad al-Sanūsī b. Aḥmad Z.N.K., qui fit régner la Loi dans le district. [L'un après l'autre,] le *qādī* al-Sānūsī choisit, sous l'autorisation d'Aḥmad Lobbo, San Shirfī comme scribe officiel [*kātib al-wathā'iq*] » – le même San Shirfī qui avait déjà été choisi par Ḥamdallāhi comme *imam* de la Grande Mosquée.⁹³

Cependant, le contrôle au Nord ne fut jamais assuré et, finalement, ces efforts ne firent qu'exacerber les tensions entre les habitants de Tombouctou et ceux de Ḥamdallāhi. En 1833, le Pāshā 'Uthmān rompit une fois de plus son alliance avec Aḥmad Lobbo et dirigea une armée contre Ḥamdallāhi avec le soutien des Touaregs : un événement qui est bien décrit tant dans les sources orales que écrites.⁹⁴ L'armée arriva dans la région de Diré, où elle fut vaincue par la contre-offensive de Ḥamdallāhi, menée par Abū Bakr b. Mūdi et al-Qādir b. Sa'īd. Les Arma furent vaincus à maintes reprises, Tombouctou fut réoccupée, Ṣirim s'enfuit dans le désert, et le Pāshā 'Uthmān fut fait prisonnier à Ḥamdallāhi, où il resta pendant « deux ans ou plus ».⁹⁵

Ces développements inaugurèrent une période de « domination directe » de Ḥamdallāhi sur Tombouctou, selon les termes de Zebadia.⁹⁶ En remplacement du Pāshā 'Uthmān, 'Abd al-Qādir al-Sanūsī, qui était déjà le

⁸⁹ *L'empire peul*, 218.

⁹⁰ Caillié, *Travels through Central Africa*, vol. 2, 69.

⁹¹ *Dhikr*, p. 3 ; *Mā waqa'a*, p. 5.

⁹² *Tārīkh al-fūtāwī*, p. 7.

⁹³ *Tārīkh al-fūtāwī*, pp. 6-7.

⁹⁴ *L'empire peul*, 220-222 ; *Dhikr*, p. 3 ; *Mā waqa'a*, p. 6 ; voir aussi le rapport détaillé de la campagne de Ḥamdallāhi pour la reconquête de Tombouctou rédigé par certains chefs militaires peuls (IHERI-ABT 285).

⁹⁵ Comparer *L'empire peul*, 222, qui rapporte que Pāshā 'Uthmān fut tué pendant ces accrochages, avec le *Tārīkh al-fūtāwī* de Muḥammad b. San Shirfī qui rend compte de sa capture et de son emprisonnement (*Tārīkh al-fūtāwī*, pp. 5-6). Cette dernière information est confirmée par un compte rendu détaillé du temps passé par le *pāshā* à Ḥamdallāhi, qui date son emprisonnement jusqu'en 1836/7, est IHERI-ABT 4253.

⁹⁶ Zebadia, « Carrière et correspondance », 86.

qādī de Ḥamdallāhi pendant environ trois ans, fut choisi comme émir de la ville et occupa ce poste pendant environ trois ans.⁹⁷ Plus tard, une fois que le Pāshā ‘Uthmān fut libéré, il reprit son ancien poste d’*amīr*, en remplacement d’Abd al-Qādir al-Sanūsī. Avec le temps, le Pāshā ‘Uthmān laissa le poste à San Shirfi.⁹⁸ Après ‘Abd al-Qādir al-Sanūsī, le poste de *qādī* fut d’abord occupé par Sa‘īd b. Bāba Gorko al-Fullāni.⁹⁹ Finalement, San Shirfi devint le représentant le plus important de Ḥamdallāhi à Tombouctou, portant le titre d’*amīr* et tout en conservant les postes de *qādī* et d’*imam* de la Grande Mosquée, comme indiqué dans *al-Sa’āda al-abadiyya*.¹⁰⁰

Le traitement qu’Aḥmad Lobbo infligea aux Arma de Tombouctou, qui avaient fomenté la rébellion de 1833, fut sévère. Muḥammad b. San Shirfi rapporte que

Pour ceux qui avaient participé à la bataille et étaient morts, il prenait la moitié de leur fortune. Pour ceux qui avaient participé à la bataille mais n’étaient pas morts, il prenait toute leur fortune. Pour ce qui n’avaient pas participé ou n’avaient tué personne, il prenait un tiers de leur fortune. C’est la décision qui fut prise par Aḥmad Lobbo concernant la fortune des Arma.¹⁰¹

Il semble qu’à cette époque, Aḥmad Lobbo tentât à nouveau de s’assurer le soutien des Kunta sous al-Mukhtār al-Ṣaghīr, qui avait succédé à son défunt père Muḥammad al-Kuntī à la tête du clan en 1826.¹⁰² Nommé en hommage à son grand-père, al-Mukhtār al-Kabīr, al-Mukhtār al-Ṣaghīr (« le Jeune ») maintint son quartier général loin du bassin du Niger et passa ses premières années à la tête du *shaykh* des Kunta dans le camp saharien d’al-Ḥilla.

On peut dater un document très important, une longue lettre de conseils envoyée par Aḥmad Lobbo aux Tombouctiens, à cette époque.¹⁰³ Elle fut écrite en 1244/1828-9, lorsqu’il n’y avait aucun chef Kunta résidant à Tombouctou et elle est axée sur la nécessité de la réconciliation (*iṣlāḥ*).¹⁰⁴ Dans ce document, Aḥmad Lobo conseille aux habitants de reconnaître le rôle d’al-Mukhtār comme nouveau chef des Kunta, ce qui sous-entend qu’il y avait eu des résistances à l’accepter. Bien que les détails de cette controverse ne soient pas clarifiés, la lettre indique qu’Aḥmad Lobbo essayait, après sa tentative ratée avec Muḥammad al-Kuntī, de convaincre un

⁹⁷ *Tārīkh al-fūtāwī*, p. 7.

⁹⁸ *Tārīkh al-fūtāwī*, p. 7.

⁹⁹ *Tārīkh al-fūtāwī*, p. 7.

¹⁰⁰ IHERI-ABT 2752, ff. 18-19a et 23.

¹⁰¹ *Tārīkh al-fūtāwī*, p. 7.

¹⁰² Actuellement, il n’existe pas d’étude monographique sur al-Mukhtār al-Ṣaghīr. Boubacar Sissoko prépare une Thèse de Doctorat sur le sujet à l’École normale supérieure de Lyon, mais je n’ai pas pu accéder à ses travaux.

¹⁰³ IHERI-ABT 25858 ; je remercie Dr Diagayeté pour son aide à la compréhension du contexte de la lettre, qui est en fait adressée à un destinataire non dévoilé. Cependant, le contexte suggère fortement qu’elle est adressée aux habitants de Tombouctou (communication personnelle, 25 septembre 2017).

¹⁰⁴ IHERI-ABT 25858, f. 20a.

shaykh Kunta de l'aider à contrôler la ville de Tombouctou et les habitants récalcitrants de la province du nord de Ḥamdallāhi.

On ne sait pas exactement quel rôle Aḥmad Lobbo joua dans la répression de Mukhtār Ṣaghīr par les habitants de Tombouctou, mais elle eut lieu cinq ans plus tard, en 1834.¹⁰⁵ Cependant, à ce moment-là, la relation entre Aḥmad Lobbo et Mukhtār Ṣaghīr était devenue tendue. Il est fort probable, comme l'affirme Zebadia, qu'al-Mukhtār al-Ṣaghīr se rendit en ville pour travailler avec les Peuls après la deuxième conquête de Tombouctou en 1833. Ce que confirme Barth, mais avec une date erronée »

C'est en conséquence de cette oppression, surtout après une nouvelle augmentation du parti Fúlbe en 1831, que le peuple Ghadāmsiye fit venir le cheikh el Mukhtār, le grand frère d'El Bakāy et successeur de Sidi Mohamed, pour déplacer sa résidence du hille ou hillet e' sheikh el Mukhtār à A'zawād, à une demi-journée de voyage du puits Bek Mehán, à Tombouctou.¹⁰⁶

La punition sévère des Arma, l'établissement du contrôle direct d'Aḥmad Lobbo sur Tombouctou et l'hostilité continuelle entre l'armée de Ḥamdallāhi et les Touaregs étaient autant de menaces pour la prospérité de la région et, en fin de compte, pour les intérêts commerciaux des Kunta. Le *Tārīkh al-fūtāwī* affirme par exemple qu'après la conquête de Tombouctou en 1833, l'une des décisions les plus importantes prises par Aḥmad Lobbo fut l'application de l'interdiction du tabac et de la cola dans la ville.¹⁰⁷ Une autre confirmation de ce fait provient d'une lettre écrite par Aḥmad Lobbo au *qādī* de Tombouctou, 'Abd al-Qādir al-Sanūsī, dans laquelle le calife ordonne, entre autres, la destruction du tabac et déclare que tout bénéfice provenant de la commercialisation de ce produit sera traité comme *ribā*, gain illégal.¹⁰⁸

Dans ce contexte, et conformément au rôle de ses prédécesseurs kunta, al-Mukhtār al-Ṣaghīr approcha Aḥmad Lobbo pour atténuer la crise. Dans deux longues lettres écrites à deux jours d'intervalle (13 Ṣafar 1250/20 juin 1834 et 15 Ṣafar 1250/22 juin 1834), al-Mukhtār al-Ṣaghīr se défend de ce qu'il qualifie de fausses accusations selon lesquelles il se serait rangé du côté des rebelles arma et touaregs.¹⁰⁹ Il affirme également reconnaître l'autorité d'Aḥmad Lobbo et le nomme « *Imām* des musulmans et Commandant des croyants » et « *amīr* et *imam* digne de confiance et de haut rang » dans la première lettre ;¹¹⁰ et dans la seconde, il le décrit comme un « *imam* puissant, *shaykh* noble et Commandeur des croyants ». ¹¹¹ Il condamne ensuite le chef Arma, le Pāshā 'Ūthmān pour s'être révolté contre Ḥamdallāhi.

¹⁰⁵ *Dhikr*, p. 3 ; *Mā waqa'a*, p. 5.

¹⁰⁶ Barth, *Travels and Discoveries*, vol. 4.434.

¹⁰⁷ *Tārīkh al-fūtāwī*, p. 7.

¹⁰⁸ IHERI-ABT 2885.

¹⁰⁹ BnF, ms. Arabe 5259, ff. 1-18 ; IHERI-ABT 282.

¹¹⁰ BnF, ms. Arabe 5259, f. 1a.

¹¹¹ IHERI-ABT 282, p. 1.

Dans les deux lettres, le *shaykh* Kunta demande à Aḥmad Lobbo d'avoir pitié de Tombouctou et de la maintenir comme le pivot du Soudan et la première ville du savoir et du commerce. Les deux lettres traitent également en détail **PDF Compresseur de Touareg** la résistance de Touareg contre la domination de Ḥamdallāhi. Dans l'une d'elles, al-Mukhtār al-Ṣaghīr demande au calife de s'approcher des Touaregs avec douceur, car sans leur collaboration, il serait impossible de pacifier la région et de la ramener à sa prospérité antérieure.¹¹² Dans l'autre, il discute en profondeur des conditions qu'Aḥmad Lobbo avait offertes aux Touaregs afin de régler le conflit en cours : (1) la restitution de leurs richesses volées ; (2) des réparations qu'ils devaient payer ; (3) se rendre lui ; et (4) leur renonciation au tabac. Al-Mukhtār al-Ṣaghīr soutient que les Touaregs n'accepteraient jamais ces conditions, et suggère qu'Aḥmad Lobbo trouve un moyen de régler ses différends avec le chef touareg Ṣirim, considéré comme la personne clé pour gagner leur confiance. Sans le consentement de Ṣirim, affirme al-Mukhtār, aucun Touareg n'accepterait jamais la règle de Ḥamdallāhi.¹¹³

Il est évident que la médiation d'al-Mukhtār al-Ṣaghīr fut couronnée de succès, du moins temporairement. Une lettre d'Aḥmad Lobbo commence par confirmer l'attitude hostile de Ḥamdallāhi envers les Touareg, le calife déclarant qu'il avait auparavant pris la décision ferme et irrévocable de ne pas collaborer avec les Touaregs, mais de les détruire ou de les forcer à appliquer les décisions de Ḥamdallāhi. Toutefois, Aḥmad Lobbo écrit que la médiation de Mukhtār et le respect de Ḥamdallāhi pour la famille Kunta lui ont permis de trouver la meilleure solution pour régler le conflit avec les Touaregs.¹¹⁴ Il semble que sa médiation fût efficace, puisqu'une période de tranquillité suivit. Cette période correspond à la même période qu'une lettre dans laquelle la relation entre Aḥmad Lobbo et Ṣirim semble être bonne, et le calife y demande que les habitants de Tombouctou accueillent le chef touareg.¹¹⁵

L'ensemble de ces lettres révèle la position que le *shaykh* kunta prit avec Ḥamdallāhi après la crise de 1833 et l'occupation de Tombouctou, jusqu'à la mort d'Aḥmad Lobbo : celle d'une reconnaissance constante de l'autorité du calife. La situation avait changé de façon spectaculaire depuis l'époque de son père, Muḥammad al-Kuntī, qui avait dirigé les Kunta à une époque où l'autorité d'Aḥmad Lobbo dans la région de Tombouctou était soit inexistante, soit, à un stade ultérieur, prudente. En revanche, à l'époque d'al-Muktār al-Ṣaghīr, Ḥamdallāhi contrôlait le bassin du Niger, et toutes les décisions du *shaykh* kunta doivent être comprises, comme le souligne Diakité, dans le contexte de la domination politique d'Aḥmad Lobbo.¹¹⁶

¹¹² BnF, ms. Arabe 5259, ff. 1-18.

¹¹³ IHERI-ABT 282, p. 22.

¹¹⁴ IHERI-ABT 3654.

¹¹⁵ IHERI-ABT5747.

¹¹⁶ Ceci est souligné par Diakité, « al-Mukhtār b. Yerkoy Talfi », 192-193.

Plusieurs autres documents témoignent de la relation cordiale et solidaire entre les décisions judiciaires d'al-Mukhtār, contrairement aux critiques d'autres universitaires locaux.¹¹⁷ Dans un autre, al-Muktār al-Ṣaghīr in **PDF Et pour soutenir le *qāḍī* de Tombouctou, Sa'īd b. Bāba, et demande qu'Aḥmad Lobbo aide son *qāḍī*, qui était à court d'argent.¹¹⁸ Dans un autre document encore, Aḥmad Lobbo demande au *qāḍī* Sa'īd b. Bāba d'intervenir dans un litige qui a eu lieu entre al-Mukhtār al-Ṣaghīr et un certain Mikā'il.¹¹⁹ Une dernière lettre contient une demande d'Aḥmad Lobbo à un 'Umar b. Ḥammadi, de travailler avec al-Mukhtār al-Ṣaghīr sur une question non divulguée relative aux femmes des Arma.¹²⁰ Dans leur ensemble, ces lettres indiquent que Mukhtār al-Ṣaghīr avait une relation cordiale et équitable avec Aḥmad Lobbo et qu'il aida le calife à prendre le contrôle de Tombouctou.**

D'autres lettres montrent également que le rôle de médiateur des Kunta se poursuivait malgré leur position subalterne. La reconnaissance de l'autorité d'Aḥmad Lobbo ne signifiait pas une acceptation passive des décisions du calife, en particulier en ce qui concerne le débat en cours sur l'admissibilité du tabac qui ne serait pas même réglé après la mort d'Aḥmad Lobbo, comme certains documents ultérieurs confirment qui le sujet était également litigieux à l'époque d'Aḥmad II.¹²¹ Al-Mukhtār al-Ṣaghīr attaque explicitement Ḥamdallāhi sur le sujet : « La plus grande sédition que vous voyez est causée par l'interdiction du tabac et la mauvaise application des lois ». ¹²² Il se plaint des superviseurs du marché nommés par l'autorité de Ḥamdallāhi à Tombouctou, citant leur traitement brutal des personnes soupçonnées de consommer du tabac. C'est peut-être à la suite des plaintes d'al-Mukhtār al-Ṣaghīr que, dans une autre lettre, Aḥmad Lobbo réprimanda son propre gouverneur pour ses mesures sévères.¹²³ Ailleurs, al-Mukhtār al-Ṣaghīr admet être lui-même consommateur de tabac : « Quant à ma consommation de tabac, je ne suis pas le premier innovateur, mais il y en a des meilleurs que moi qui m'ont précédé [dans l'usage du tabac] ». ¹²⁴ Pour sa défense, il fait référence à des écrits d'autres *shaykhs* kunta, notamment le livre de son grand-père, Mukhtār *al-Burd al-muwashshā* (Le vêtement orné).¹²⁵ Dans ce traité, al-Mukhtār al-Kabīr fait valoir qu'il existe un désaccord entre les '*ulamā*' concernant la consommation de tabac et que, par conséquent, ce dernier ne devrait pas être déclaré illégitime.¹²⁶ Dans la même lettre, al-Mukhtār al-Ṣaghīr fait également référence à son « oncle paternel », un

¹¹⁷ IHERI-ABT 3656.

¹¹⁸ IHERI-ABT 8948.

¹¹⁹ IHERI-ABT 9544.

¹²⁰ IHERI-ABT 5748 (I).

¹²¹ Voir, par exemple, IHERI-ABT9538/II ; IHERI-ABT 11521.

¹²² IHERI-ABT 282, p. 8.

¹²³ IHERI-ABT 2824.

¹²⁴ IHERI-ABT282, p. 12.

¹²⁵ IHERI-ABT282, p. 12 Sur ce travail, voir *ALA* IV, 73, point 8.

¹²⁶ IHERI-ABT282, p. 12.

certain Ḥabīb Allāh, qui avait écrit pour soutenir la consommation de tabac à des fins médicales.¹²⁷

L'image qui ressort de ces documents est celle de relations normalisées PDF Ordinaire des Kunta. Aḥmad Lobbo à l'époque d'al-Mukhtār al-Ṣaghīr. Ceci est confirmé par un éloge funèbre d'Aḥmad Lobbo écrit par le *shaykh* kunta au moment de sa mort.¹²⁸ C'est également affirmé par l'administrateur colonial, le lieutenant Péfontan qui, dans son histoire de Tombouctou, décrit al-Mukhtār al-Ṣaghīr comme un « auxiliaire précieux » de Ḥamdallāhi.¹²⁹

Aḥmad al-Bakkāy et Ḥamdallāhi

Lorsqu'al-Mukhtār al-Ṣaghīr était à la tête du clan des Kunta, son frère cadet, Aḥmad al-Bakkāy b. Muḥammad b. al-Mukhtār al-Kuntī (mort en 1865) était aussi activement impliqué dans les affaires des Kunta.¹³⁰ Selon Zebadia, dans les années « 1829-1845 Sīdī Aḥmad Aḥmad Al-Bakkāy était fréquemment en contact avec les dirigeants de Ḥamdallāhi tant dans les affaires religieuses que politiques ». ¹³¹ Malheureusement, peu de documents corroborent les propos de Zebadia et seuls quelques éléments indiquent ce lien direct. Il existe cependant une réponse d'Aḥmad al-Bakkāy au calife de près de cent pages intitulée *Dhakhīra al-sarmad fī jawāb al-shaykh Aḥmad Lobbo* (Le Trésor de l'éternité dans la réponse au Shaykh Aḥmad Lobbo) qui, après une longue section de conseils sur la bonne gouvernance, traite principalement de la question du tabac.¹³² Suivant les traces d'autres dirigeants Kunta, Aḥmad al-Bakkāy conseille à Aḥmad Lobbo de reconnaître la légalisation de la consommation de tabac. Aḥmad al-Bakkāy écrit également une autre lettre en réponse aux préoccupations du calife, cette fois sur la repentance.¹³³ Enfin, dans une correspondance entre lui et un représentant anonyme de Ḥamdallāhi à Tombouctou, le lien entre Aḥmad Lobbo et Aḥmad al-Bakkāy est confirmé par la description d'un différend qui eut lieu à Tombouctou sur la vente d'un esclave et qui impliquait le chef Arma, le Pāshā 'Uthmān.¹³⁴

La première véritable preuve des compétences politiques d'al-Bakkāy vis-à-vis de Ḥamdallāhi remonte à la période qui suivit immédiatement la mort d'Aḥmad Lobbo. La tension entre les Touaregs, menés par Ṣirim, et

¹²⁷ IHERI-ABT282, p. 12.

¹²⁸ IHERI-ABT282, p. 7803.

¹²⁹ Lieutenant Péfontan, « Histoire de Tombouctou de sa fondation à l'occupation Française (XII^e siècle-1893) », *Bulletin du Comité d'Études Historiques et Scientifiques de l'Afrique Occidentale Française* 5/1 (1922) : 1-25, 25.

¹³⁰ Zebadia, « Career and Correspondence », 107.

¹³¹ Zebadia, « Career and Correspondence », 110.

¹³² https://memory.loc.gov/cgi-bin/query/D?malibib:2./temp/~intldl_YVwf. Sur le site internet, la lettre est couplée à une autre qui est décrite comme étant une version plus courte, alors qu'il s'agit en fait d'un document totalement différent – une lettre à Aḥmad II. IHERI-ABT 2883 est une copie des deux premières pages de la lettre.

¹³³ Citée dans Zebadia, « Career and Correspondence », 111.

¹³⁴ IHERI-ABT 8979.

Ḥamdallāhi avait de nouveau exposé en hostilité ouverte au début des années 1840.¹³⁵ Les Touaregs vainquirent l'armée d'Aḥmad Lobbo à Goundam, en 1840-1, et prirent plus de sept cents esclaves.¹³⁶ Puis, l'année suivante, Aḥmad II PDF COMPRESSOR Free de wing et chassa l'armée de Ṣirim de Tombouctou.¹³⁷ Cependant, ce ne fut qu'une défaite temporaire pour les Touaregs qui revinrent après avoir mobilisé tous leurs hommes « de Bourem à Mabruk et de Mabruk à Arawān. »¹³⁸ Tout aussi impressionnante était l'armée constituée par Aḥmad Lobbo, qui rassembla une force de 50 000 soldats.¹³⁹ La dernière bataille décisive eut lieu à Toya, au sud-ouest de Tombouctou, en 1841-1842. Ces événements laissèrent un vif souvenir dans les traditions peules, et leur histoire est chantée pour célébrer les exploits du héros peul Aamadou Sambuuru Kolaado.¹⁴⁰ Toutefois, dans cette épopée, l'issue de la bataille est inversée et les Peuls sont décrits comme victorieux.¹⁴¹ En réalité, Toya fut une défaite amère pour les Peuls : l'armée de Ḥamdallāhi fut écrasée, avec 2 005 soldats tués et 3 152 blessés, ce qui permit aux Touaregs de reprendre le contrôle de la partie nord du Moyen Niger.¹⁴²

Incapable de maintenir le contrôle de la région de Tombouctou, Ḥamdallāhi développa une nouvelle stratégie pour mettre la ville à genoux : un blocus économique.¹⁴³ Le Nord fut littéralement affamé. La meilleure description de l'événement vient de Barth, qui recueillit très probablement ses informations auprès d'Aḥmad al-Bakkay : « Les Tawārek [les Touaregs] ont complètement chassé les Fūlbe [les Peuls] de la ville, vers l'année 1844, lors d'une bataille sur les rives du fleuve au cours de laquelle un grand nombre de ces derniers ont été soit tués soit noyés. » Mais, ajoute-t-il, « la victoire n'a fait que plonger la ville distraite dans une plus grande misère, car, en raison de sa situation particulière à la frontière du désert, Tombouctou ne peut compter sur ses propres ressources et doit toujours dépendre de ceux qui gouvernent les terres plus fertiles situées en amont du fleuve ». ¹⁴⁵ Barth confirme ainsi le constat que Caillié avait fait près d'un demi-siècle auparavant :

Timbuctoo [Tombouctou], bien qu'elle soit l'une des plus grandes villes que j'ai vues en Afrique, ne possède d'autres ressources qu'en dehors de son commerce de sel, le sol étant totalement impropre à la culture. Les habitants se procurent tout ce dont ils ont besoin à Denné : le mil, le riz, le beurre végétal, le miel, le coton, le tissu Soudanais, les

¹³⁵ Ces événements sont décrits en détail dans *L'empire peul*, 222-231.

¹³⁶ Dhikr, p. 3 ; *Mā waqa'a*, p. 7 ; *Tārīkh al-fūtāwī*, pp. 7-8.

¹³⁷ *Tārīkh al-fūtāwī*, p. 8.

¹³⁸ *L'empire peul*, 223.

¹³⁹ Le dernier affrontement entre les Peuls et les Touaregs est décrit dans *L'empire peul*, 222-231.

¹⁴⁰ Voir Seydou, *Les guerres du Massina*, 316-351.

¹⁴¹ Seydou, *Les guerres du Massina*, 314.

¹⁴² *L'empire peul*, 230.

¹⁴³ *L'empire peul*, 231.

¹⁴⁵ Barth, *Travels and Discoveries*, vol. 4, 435.

conserves, les bougies, le savon, le piment de la Jamaïque, les oignons, le poisson séché, les pistaches, etc.¹⁴⁶

PDF Compressor by [Revelo](#)
Barth écrit que « le souverain du Macina n'a eu qu'à interdire l'exportation de maïs de ses terres pour réduire les habitants de Tombouctou à la plus grande détresse ».¹⁴⁷

Dans ces circonstances, Aḥmad al-Bakkāy joua le rôle de médiateur dans une période de crise entre la capitale et Tombouctou, ce qui indique que les Kunta ne cessèrent de reconnaître Ḥamdallāhi. Le blocus fut levé après la mort d'Aḥmad Lobbo, et Tombouctou fut placée sous une sorte de « domination indirecte », décrite ainsi par Barth :

Tombouctou devrait dépendre du Fúlbe sans être arrêtée par une force militaire, la tribune étant rassemblée par les deux kádhis, l'un Púllo, l'autre Songhaï, qui devraient décider eux-mêmes de tous les cas d'importance secondaire, les plus importants étant renvoyés à la capitale. Mais, néanmoins, le gouvernement de la ville, ou plutôt la police, est entre les mains d'un ou deux maires songhaïs, ayant le titre d'émir, mais qui n'ont guère de pouvoir effectif, placés comme ils le sont entre les Fúlbe d'une part et des Tawárek de l'autre, et tenant tête aux premiers par l'intermédiaire des deux kádhis, et aux seconds par l'intermédiaire de Sheikh el Bakáy.¹⁴⁸

Or, plus tard dans sa vie, le *shaykh* kunta s'éloigna du califat. En effet, Aḥmad al-Bakkāy écarta complètement l'autorité des descendants d'Aḥmad Lobbo et nia leur légitimité. Dans une longue lettre à Aḥmad II, datant de la période du séjour de Barth à Tombouctou en 1853-4, al-Bakkāy écrivit :

Vous n'êtes pas l'*Imām* des musulmans. Cependant, l'*Imām* des musulmans est son excellence 'Abdurrahmān ou le Sultān 'Abdulmajīd, parce que son excellence 'Abdurrahmān est religieusement le chef sanctionné et le Sultān 'Abdulmajīd est le plus grand et le plus connaisseur dans le domaine alors que vous êtes un Amīr de Ḥamdullāhi à Tombouctou, à cinq jours de voyage, à l'extrémité du plus extrême point du Soudan à l'Ouest.¹⁴⁹

Cet argument porte sur l'étendue territoriale réelle du califat de Ḥamdallāhi, dont le domaine limité contraste avec le territoire beaucoup plus étendu des États musulmans explicitement puissants, représentés par l'Empire ottoman sous le sultan 'Abd al-Majīd (mort en 1861) et le royaume marocain sous Mūlāy 'Abd al-Rahmān (mort en 1859).

Dans une autre lettre, citée par al-Ḥājj 'Umar dans son *Bayān mā waqa'a baynanā wa-bayna amīr Māsina Aḥmad b. Aḥmad b. al-Shaykh*

¹⁴⁶ Caillié, *Travels through Central Africa*, vol. 2, 57.

¹⁴⁷ Barth, *Travels and Discoveries*, vol. 4, 435.

¹⁴⁸ Barth, *Travels and Discoveries*, vol. 4, 435-436.

¹⁴⁹ Cité dans Zebadia, « Career and Correspondence », 195 (texte arabe) et 196 (texte anglais).

Aḥmad b. Muḥammad Lobbo (Ce qui s'est passé entre nous et l'Émir du Macina *Aḥmad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad Lobbo*), al-Bakkāy avance un argument différent contre la légitimité de Ḥamdallāhi, en posant l'opposition historique sur la façon dont il pourrait un jour être sous allégeance à un « Peul noir » – Aḥmad III.¹⁵⁰ Comme l'a souligné Amir Syed, « la référence d'al-Bakkāy à Aḥmad III comme étant à la fois un *sūdānī* [noir] et un Peul repose sur des idiomes raciaux historiquement ancrés dans le Sahara et le Sahel.¹⁵¹ L'argument racial avait déjà été utilisé dans une correspondance précédente adressée à Nūḥ b. al-Ṭāhir et Muḥammad b. 'Alī Perejo à l'époque d'Aḥmad II, dans laquelle al-Bakkāy déclare sans détours que « les Noirs n'appartiennent pas à la communauté de notre prophète Mahomet ».¹⁵² Dans ce contexte, la noirceur est assimilée à l'incroyance, comme l'a soutenu Hall dans son histoire des idées sur la race en Afrique occidentale sur une longue durée.¹⁵³

Toutefois, un examen plus approfondi des arguments d'al-Bakkāy révèle une autre dimension de son affirmation selon laquelle les Noirs n'appartiennent pas à la communauté : « la communauté du Prophète est le Qurāysh et l'imamat et l'allégeance n'appartiennent qu'à eux et ne peuvent être accordés à quiconque d'autre qu'eux ».¹⁵⁴ Ce point de vue est réitéré dans la déclaration d'al-Bakkāy : « Je ne suivrais ou serais jamais sous l'autorité d'un non-Arabe ».¹⁵⁵ En bref, al-Bakkāy, celui qui se dit d'origine arabe (comme l'ont fait tous les Kunta), « joue la carte de la race » pour justifier son refus de reconnaître l'autorité de Ḥamdallāhi. Cela se produisit à un moment précis de crise, à l'époque de la tension autour de « l'affaire » Barth en 1853-4, lorsque le voyageur allemand Barth fut accueilli et protégé à Tombouctou par les Kunta, malgré la demande d'Aḥmad III de le remettre à Ḥamdallāhi.

Dans d'autres circonstances, en revanche, al-Bakkāy adopta une attitude conciliatrice à l'égard des « autorités noires ». Par exemple, ses relations avec les Fodiawa de Sokoto étaient excellentes.¹⁵⁶ De même, pendant de nombreuses années, sa relation avec Aḥmad II était marquée par une « compréhension mutuelle », selon les termes de Zebadia.¹⁵⁷ Il avait même écrit un poème à la gloire des deux fils d'Aḥmad II, Aḥmad III (son futur ennemi invétéré lorsque l'incident Barth survint) et 'Abd Allāh.¹⁵⁸ De même, les paroles et les actes d'al-Bakkāy ne peuvent être compris comme une attitude hostile et bornée à l'égard de la famille d'Aḥmad Lobbo. La

¹⁵⁰ Mahibou and Triaud (éds.), *Voilà ce qui est arrivé*, 14b/104.

¹⁵¹ Syed, « al-Ḥājj 'Umar Tāl », 203.

¹⁵² IHERI-ABT 8969, f. 1a.

¹⁵³ Hall, *A History of Race*.

¹⁵⁴ Aḥmad b. Muḥammad b. al-Mukhtār al-Kuntī, *Risāla ilā ikhwathi min al-Fulāni*, IHERI-ABT8969, f. 1a.

¹⁵⁵ Mahibou et Triaud (éds.), *Voilà ce qui est arrivé*, 14b/104.

¹⁵⁶ Zebadia, « Career and Correspondence », 92.

¹⁵⁷ Zebadia, « Career and Correspondence », 165.

¹⁵⁸ IHERI-ABT 3543.

rhétorique du *shaykh* reflète certainement l'hypothèse de la supériorité raciale des Arabes sur les Peuls, en particulier, et les Africains noirs, en général. Cependant, elle révèle également une approche pragmatique du **PDF Compressor Free Version** Cōin de Ḥamdallāhi. Une approche qui fut renégociée à plusieurs reprises.

Les relations à multiples facettes d'Aḥmad al-Bakkāy avec Aḥmad Lobbo comme celles de son père Muḥammad al-Kunti et de son frère aîné al-Muktār al-Ṣaghīr, prouvent que l'alliance des Kunta avec le Califat de Ḥamdallāhi doit être comprise comme le produit de contingences historiques et de contextes politiques changeants, plutôt que comme des positions statiques de soutien perpétuel ou de résistance invétérée. Les vraies différences entre Ḥamdallāhi et les Kunta furent leurs attitudes vis-à-vis du pouvoir. Les Kunta continuèrent à suivre la tradition locale qui consiste à prendre leurs distances par rapport aux tentatives d'influence des dirigeants politiques. Cependant, ils le firent à la manière des érudits, en revendiquant un autre type d'autorité religieuse. À l'inverse, Aḥmad Lobbo revendiquait l'autorité des deux sphères, politique et religieuse, perturbant l'incarnation traditionnelle de ces deux domaines au sein de différentes élites. C'est pourquoi les Kunta pouvaient accepter et même collaborer avec Aḥmad Lobbo comme le chef de Tombouctou et du bassin du Niger mais – en même temps – l'interroger sur des questions telles que la consommation de tabac, le paiement des aumônes rituelles et l'anathème des ennemis. Un refus plus complet de l'autorité d'Aḥmad Lobbo viendrait des puissants rivaux voisins de Ḥamdallāhi, les Fodiawa de Sokoto.

5 Diplomatie fluctuante :

Ḥamdallāhi et Sokoto

L'analyse de la relation entre les califats de Ḥamdallāhi et Sokoto, présentée dans ce chapitre, contribue à notre connaissance jusqu'ici très limitée de la diplomatie précoloniale ouest-africaine.¹ Ce faisant, ce chapitre suit les traces des recherches pionnières de Charles C. Stewart sur le sujet.² Stewart s'est focalisé sur la période entre la bataille de Noukouma jusqu'à environ 1837 et la mort de Muḥammad Bello, décrivant la relation entre les deux théocraties comme ayant « vacillé, étant tour à tour amicale (1815-17), brusquement rompue (1817-21), puis régularisée mais formelle entre 1821 et 1837 ».³ Prolongeant la chronologie de l'argument de Stewart, ce chapitre prend en considération la période antérieure à Noukouma, lorsqu'Aḥmad Lobbo demanda l'avis des dirigeants de Sokoto, et continue de retracer cette relation jusqu'à la mort du calife en 1845. Il montre que l'évolution des circonstances historiques, ainsi que les différentes personnalités et motivations des divers acteurs politiques, influencèrent les fluctuations de la diplomatie entre Ḥamdallāhi et Sokoto.

Une caractéristique constante de cette relation, du côté de Sokoto fut le rejet de la revendication d'autorité légitime d'Aḥmad Lobbo. Cependant, la tension entre Ḥamdallāhi et Sokoto ne déboucha jamais sur une confrontation

¹ Le sujet a suscité un certain intérêt principalement dans les années 1970, mais ne s'est pas beaucoup développé depuis, à l'exception des récentes contributions de Rémi Dewière sur Borno (Rémi Dewière, « A struggle for Sahara: Idrīs ibn 'Alī's embassy to Aḥmad al-Manṣūr in the context of Borno-Morocco-Ottoman relations, 1577-1583 », *Annual Review of Islam in Africa* 12/1 [2014] : 85-91 ; et Rémi Dewière, *Du Lac Tchad à La Mecque : Le sultanat du Borno et son monde (XVI^e-XVII^e siècle)* [Paris : Éditions de la Sorbonne, 2017]). Voir les ouvrages introductifs de Robert Smith, « Peace and palaver : International relations in pre-colonial West Africa », *Journal of African History* 14/4 (1973) : 599-621 ; et Thomas Hodgkin, « Diplomacy and diplomats in the western Sudan », dans *Foreign Relations of African States*, sous la direction de K. Ingman (London : Butterworths, 1974), 1-24. Les études de cas sur le sujet sont A. D. H. Bivar, « Arabic documents of northern Nigeria », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 22/2 (1959) : 324-349 ; Adeleye, *Power and Diplomacy* ; A. Adu Bohanen, « Fante diplomacy in the eighteenth century [plus Discussion] », dans Ingman (éd.), *Foreign Relations of African States*, 25-51 ; Graham W. Irwin, « Precolonial African diplomacy: The example of Asante », *International Journal of African Historical Studies* 8/1 (1975) : 81-96 ; John E. Lavers, « The diplomatic relations of the Sokoto Caliphate: Some thoughts and a plea », dans *Studies in the History of the Sokoto Caliphate: The Sokoto Seminar Papers*, édité par Y. B. Usman (Zaria : Département d'histoire, Ahmadu Bello University, pour le Sokoto State History Bureau, 1979), 379-391 ; M. A. al-Hajj, « Contribution to the study of the international relations of Bornu in the reign of Sultan Idrīs ibn 'Alī, known as Aloma », dans *Studia Arabica et Islamica, Festschrift for Ihsân 'Abbās*, édité par W. al-Qadi (Beirut : American University in Beirut, 1981), 183-194 ; Dramani-Issifou, *L'Afrique noire*.

² Kani et Stewart, « Sokoto-Masina correspondence » ; Stewart, « Frontier disputes » ; Stewart, « Diplomatic relations ».

³ Stewart, « Frontier disputes », 498.

militaire, ce qui contraste fortement avec la manière dont Ḥamdallāhi traita la dissidence interne, qui fut écrasée par la force militaire ; elle contraste également avec l'engagement militaire qui caractérisa les relations du califat avec ses voisins de Ségou et du Kaarta. Dans le cas de Sokoto, les tensions prirent la forme de différends dialectiques sur les prétentions d'Aḥmad Lobbo à diriger un État islamique souverain indépendant de Sokoto : tensions qui s'aggravèrent après que le calife de Ḥamdallāhi eut retiré le serment d'allégeance qu'il avait prêté à 'Uthmān b. Fūdī avant sa victoire à Noukouma.

C'est ce débat qui généra le contexte historique dans lequel doit se situer le *Tārīkh al-fatāsh*. Cette chronique n'apparaît en fait que dans une correspondance tardive entre Aḥmad Lobbo, Nūḥ b. al-Tāhir, et les Fodiawa, dans laquelle Sokoto est prié de prêter allégeance à Ḥamdallāhi. Mais ce n'est là qu'un des derniers morceaux d'une diatribe longue de plusieurs décennies qui date de l'émergence même du mouvement d'Aḥmad Lobbo.

Les premières années : avant Noukouma

Entre 1818, l'année de la bataille de Noukouma, où les bases du califat furent posées, et la mort d'Aḥmad Lobbo en 1845, Ḥamdallāhi pouvait être considéré comme l'un des plus puissants États islamiques de l'Afrique de l'Ouest. En tant que tel, le califat établit des relations diplomatiques avec la théocratie islamique la plus importante de la région : le Califat de Sokoto. Fondé par 'Uthmān b. Fūdī en 1804, le Califat de Sokoto était constitué d'une série d'émirats vaguement reliés à la capitale. Ses dirigeants avaient manifesté leur intérêt pour une expansion au Moyen Niger dès sa création, bien avant l'émergence d'Aḥmad Lobbo, comme le prouvent la correspondance existante entre 'Uthmān b. Fūdī et les Kunta ainsi que la mission de Mallam Ibn Sa'īd dans les années 1810, dont il est question dans le chapitre 3. Cependant, l'émergence de Ḥamdallāhi et la formation d'une théocratie indépendante contrecarrèrent les projets expansionnistes de Sokoto.

Avant Noukouma, Aḥmad Lobbo avait demandé conseil aux *shaykh* Fodiawa à plusieurs reprises, comme le prouve la lettre adressée à 'Abd Allāh b. Fūdī mentionnée dans le chapitre 3. Le fait qu'Aḥmad Lobbo s'était servi de Sokoto comme source d'inspiration et de légitimité est corroboré par sa demande à 'Uthmān b. Fūdī de le soutenir dans la guerre imminente contre la coalition dirigée par Ségou : il avait envoyé une délégation à Sokoto composée, selon les sources orales, de son frère Bokari Hammadi et d'un certain Hammadi Juulde.⁴ La délégation prêta allégeance à 'Uthmān b. Fūdī, qui à son tour autorisa Aḥmad Lobbo à faire la guerre à ses ennemis et l'investit de son autorité, représentée par un drapeau.⁵ Ce système était typique de Sokoto, où 'Uthmān b. Fūdī et ses successeurs désignaient des

⁴ *L'empire peul*, 36.

⁵ *L'empire peul*, 40-41.

commandants pour diriger les expéditions au-delà des régions centrales de l'État, en les munissant de tels drapeaux. Une fois que ces expéditions avaient établi des émirats, ceux-ci étaient dirigés par des lieutenants qui recevaient le serment de fidélité à l'égard de l'autorité centrale de Sokoto par leur serment d'allégeance.⁶

C'était très probablement le souhait d'Uthmān b. Fūdī en envoyant le drapeau à Aḥmad Lobbo : créer un émirat dépendant de Sokoto dans le Moyen Niger. L'émergence d'Aḥmad Lobbo semblait réaliser les rêves des premiers jours de Sokoto. Cependant, la mort d'Uthmān b. Fūdī et la série inattendue de victoires peules au Macina, y compris celle de Noukouma, permirent à Aḥmad Lobbo de devenir un acteur puissant dans le Moyen Niger, qui n'eut pas besoin de soutien extérieur. Selon Brown, « la mort de Shaykh 'Uthman l'aurait rendu [le serment d'allégeance et le drapeau envoyé par Sokoto] quelque peu insignifiant – et la victoire de Noukouma encore plus ».⁷

Une correspondance approfondie semble avoir eu lieu à cette époque entre Ḥamdallāhi, Sokoto, et Gwandu, la capitale des territoires occidentaux dirigés par les Fodiawa, mais, malheureusement, la plupart de ces lettres ne sont pas disponibles.⁸ Cependant, deux documents contiennent de nombreuses citations tirées de ces échanges et servent à éclairer les premières phases de la diplomatie entre les deux théocraties. Le premier et le plus célèbre d'entre eux est une réponse d'Abū Bakr al-'Atīq (mort en 1842), le troisième souverain de Sokoto, à une missive d'Aḥmad Lobbo, connue sous le nom de Manuscrit d'Abu Bakr Atiku – d'après le nom que lui donna Stewart, le premier à avoir attiré l'attention sur le document.⁹ Ce manuscrit peut être daté en interne aux alentours de 1838, puisque l'auteur mentionne la mort de Muḥammad Bello comme étant survenue « l'année dernière », c'est-à-dire en 1837.¹⁰ En conséquence, selon les termes de Stewart, il

⁶ Sur ce système, voir Last, *The Sokoto Caliphate*, 46-57.

⁷ Brown, « The Caliphate of Hamdullahi », 21.

⁸ Une exception est représentée par une lettre de Muḥammad Bello à Aḥmad Lobbo (Kaduna, NA, O/ARI/19).

⁹ IFAN, Fonds Brevié, Mauritanie 7. Bien qu'il s'agisse de l'exemplaire principal que j'utilise et que je cite, j'ai également consulté deux autres exemplaires de cette lettre : Sokoto, Collection Waziri Junaidu 6/55 (j'ai consulté la photocopie Kaduna, NA, P/ARI/28/4), et à la Bibliothèque de Djenné, Alfady Traoré 77. La lettre ne mentionne pas le nom de l'expéditeur, qui est donné comme Abu Bakr al-'Atīq par la Collection Waziri Junaidu sur le frontispice de sa copie des manuscrits (Sokoto, Collection Waziri Junaidu, 6/55, p. 1) et à son tour reproduite par Stewart et Kani (Kani et Stewart, « Sokoto-Masina correspondence », 10 ; Stewart, « Frontier disputes », 497 ; Stewart, « Diplomatic relations », 409). L'absence du nom de l'auteur, qui était bien Abū Bakr al-'Atīq, telle qu'elle ressort du contexte, s'explique par le fait que les trois manuscrits de la lettre soient des copies et non l'original. Dans la correspondance originale générée par la chancellerie de Sokoto, le nom de l'expéditeur figure sur le sceau qui indique le nom de l'actuel *amīr al-mu'minīn*, comme on peut l'observer chez Bivar, « Arabic documents ». Par conséquent, dans les trois copies disponibles, le copiste a uniquement reproduit le texte principal et a omis le nom réel de l'expéditeur, Abū Bakr al-'Atīq, qui se trouve sur le sceau de la lettre originale.

¹⁰ IFAN, Fonds Brevié, Mauritanie 7, p. 1.

représente une « revue des relations épistolaires entre le Macina et Sokoto » jusqu'à la fin des années 1830.¹¹

Néanmoins, au moment où Stewart l'étudia, le second de ces deux documents était inconnu. C'est la lettre d'Aḥmad Lobbo qui avait incité Abū Bakr al-'Atīq à envoyer sa réponse. Ce document a maintenant été retrouvé : il s'agit d'une longue lettre d'Aḥmad Lobbo à des notables du cercle de Fodiawa, dont le troisième émir de Sokoto, Abū Bakr al-'Atīq ; l'émir de Gwandu et le fils de 'Abd Allāh b. Fūdī, Ibrāhīm al-Khalīl b. 'Abd Allāh (mort en 1860) ; et d'autres.¹² Il ajoute donc de nouveaux détails à notre tableau de ces premiers échanges diplomatiques, complétant ceux révélés par le Manuscrit d'Abū Bakr Atiku.

De l'allégeance à la tension (1817-1821) : 1. Le Manuscrit d'Abu Bakr Atiku

Le manuscrit d'Abu Bakr Atiku comprend le texte intégral d'une lettre très importante d'Aḥmad Lobbo à Muḥammad Bello.¹³ Cette lettre comprend une justification claire de l'indépendance de Ḥamdallāhi par rapport à Sokoto en réponse à une missive précédente, perdue, dans laquelle Muḥammad Bello avait demandé une explication au retrait d'Aḥmad Lobbo de son allégeance à Sokoto. Aḥmad Lobbo ne nie jamais avoir prêté allégeance à 'Uthmān b. Fūdī, mais explique les raisons, classées dans un ordre chronologique précis, de son retrait d'allégeance à Sokoto.

Tout d'abord, le calife de Ḥamdallāhi tire un avantage stratégique de la crise qui avait suivi la mort d' 'Uthmān b. Fūdī, lorsque Muḥammad Bello et 'Abd Allāh b. Fūdī avaient lutté pour le pouvoir. Selon le récit établi de l'histoire de Sokoto, 'Abd Allāh b. Fūdī, s'était rendu à la capitale après la mort de son frère avec l'intention de revendiquer le califat ; mais il trouva les portes de la ville fermées de sorte qu'il ne pouvait pas intervenir pendant que Muḥammad Bello, son neveu, se faisait élire.¹⁴ Après cet événement, qui s'apparentait à un coup d'État, 'Abd Allāh « retourna... à Gwandu où il coupa toute communication avec Sokoto et commença à s'occuper des affaires de Gwandu sans en référer à Sokoto ».¹⁵

En référence à ces événements, Aḥmad Lobbo affirme qu'il retira son allégeance à Sokoto après avoir reçu des demandes d'allégeance de Muḥammad Bello et d' 'Abd Allāh b. Fūdī.¹⁶ « 'Abd Allāh m'a envoyé Mālik avec une lettre écrite de sa propre main, demandant allégeance et déclarant être l'*amīr al-mu'minīn*, alors que j'avais entendu dire le contraire » – c'est-

¹¹ Kani et Stewart, « Sokoto-Macina correspondence », 2.

¹² MAMMP, Bobine 6.

¹³ IFAN, Fonds Brevié, Mauritanie 7, pp. 11-12.

¹⁴ S. A. Balogun, « The position of Gwandu in the Sokoto Caliphate », dans *Studies in the History of the Sokoto Caliphate : The Sokoto Seminar Papers*, édité par Y. B. Usman (Zaria : Department of History, Ahmadu Bello University, for the Sokoto State History Bureau, 1979), 278-295, 283.

¹⁵ Balogun, « The position of Gwandu in the Sokoto Caliphate », 283.

¹⁶ IFAN, Fonds Brevié, Mauritanie 7, p. 11.

à-dire qu'il avait entendu que Muḥammad Bello était l'*amīr al-mu'minīn* de Sokoto.¹⁷ Avoir deux individus qui revendiquent l'autorité dans le même pays équivaut à une *fitna* ou à un conflit civil, auquel Aḥmad Lobbo fait référence dans d'autres lettres écrites dans le Manuscrit d'Abu Bakr Atiku.¹⁸ Par conséquent, Aḥmad Lobbo affirme qu'il décida de retirer son allégeance à Sokoto en raison de cette controverse sur l'autorité, « pour le plus grand bien des musulmans, et non par désir de pouvoir ».¹⁹

La tension entre les deux dirigeants Fūdī fut finalement réglée au lendemain de la bataille de Kalemaina en 1821. À cette occasion, une armée dirigée par Muḥammad Bello sauva son oncle, 'Abd Allāh b. Fūdī, qui avait été presque assiégé pendant deux ans par une coalition de rebelles : une bataille qui aboutit à la victoire de Sokoto et marqua, selon les termes de Last, « la réconciliation entre le neveu et l'oncle ».²⁰ Cependant, comme on peut le lire dans le Manuscrit d'Abu Bakr Atiku, le conflit entre Sokoto et Ḥamdallāhi ne prit pas fin. « Après avoir entendu parler du règlement de l'affaire entre vous »²¹, écrit Aḥmad Lobbo, il continua d'affirmer son indépendance vis-à-vis de Sokoto, cette fois-ci sur la base d'une jurisprudence solide. De manière habile, Aḥmad Lobbo utilise même l'ouvrage d' 'Abd Allāh b. Fūdī, le *Ḍiyā' al-ḥukkām fī mā lahum wa-'alayhim min al-aḥkām* (Éclairer les gouvernants sur leurs droits et devoirs dans l'exercice de leur pouvoir) pour justifier son indépendance. À partir de celui-ci, Aḥmad Lobbo rapporte ces propos d'al-Nafarāwī (mort en 1713), cité dans son *al-Fawāhih al-dawānī 'alā Risāla Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī* (Les Fruits collectés sur le commentaire de l'Épître d'Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī) : « la multiplicité [des souverains] n'est pas admissible selon le consensus des érudits, sauf si la distance entre les deux endroits ne permet pas à l'autorité du [premier] *imām* d'atteindre l'autre endroit ».²² Aḥmad Lobbo pose ensuite une question rhétorique pour savoir si Muḥammad Bello pourrait soutenir « objectivement » que cette règle s'applique sur le Moyen Niger depuis la mort d' 'Uthmān b. Fūdī. Il ajoute : « Soyez juste, votre juridiction ne nous a pas atteint depuis la mort de notre regretté Cheikh 'Uthmān. Si vous acceptez mon argument selon lequel votre autorité ne nous a pas atteint, alors n'est-il pas permis d'avoir plus d'une autorité ? En fait, [vous ne pouvez pas prétendre avoir autorité sur nous] à moins que vous prétendiez que des terres comme al-Andalus et Khurāsān soient également rattachées à votre juridiction ».²³

Aḥmad Lobbo utilise également le commentaire (*Sharḥ*) d'al-Zurqānī (mort en 1688) du *Mukhtaṣar Khalil* pour expliquer les conditions dans

¹⁷ IFAN, Fonds Brévié, Mauritanie 7, p. 12.

¹⁸ IFAN, Fonds Brévié, Mauritanie 7, p. 9.

¹⁹ IFAN, Fonds Brévié, Mauritanie 7, p. 12.

²⁰ Last, *The Sokoto Caliphate*, 70.

²¹ IFAN, Fonds Brévié, Mauritanie 7, p. 12.

²² IFAN, Fonds Brévié, Mauritanie 7, p. 12.

²³ IFAN, Fonds Brévié, Mauritanie 7, p. 12.

lesquelles deux lieux peuvent être considérés comme séparés : « La règle est qu' [un territoire] soit un, selon al-Māzarī, sauf si la distance à travers le pays est telle [qu' il n' est pas possible] d' envoyer un représentant du dirigeant – **PDF Comparaison Multiplication** ». ²⁴ À cela Aḥmad Lobbo ajoute qu' « il est connu que vous n' avez pas pu envoyer de représentant depuis la disparition de notre *shaykh déploré* [Uthmān b. Fūdī] jusqu' à aujourd' hui en raison de l' apostasie dans les terres, du brigantage et de la distance [entre nos terres] ». Ainsi, conclut Aḥmad Lobbo, « en ce qui concerne la modalité de mon retrait [de l' allégeance à Sokoto], il s' est fait selon le Livre, la Sunna, les principes de « lutte dans le chemin de Dieu » et de « commande du bien et d' interdiction du le mal » [*amr bi-l-ma' rūf wa-nahī ' an al-munkar*] selon la vantardise, l' orgueil, l' arrogance ou la satisfaction de soi ». ²⁵ De cette façon, Aḥmad Lobbo justifie son indépendance vis-à-vis de Sokoto dans le contexte post-Kalembaina, quand l' argument du conflit civil ne serait plus efficace.

Il ressort du manuscrit qu' ‘ Abd Allāh b. Fūdī accepta les arguments d' Aḥmad Lobbo concernant son indépendance vis-à-vis de Sokoto. « Quand vous avez expliqué vos raisons, ‘ Abd Allāh les a acceptées entièrement et a déclaré qu' il ne connaissait aucun précédent juridique autre que ce que vous aviez écrit conformément à la loi et aux coutumes islamiques ». ²⁶ Il apparaît que d' autres autorités, qui ne sont pas nommées, acceptèrent également la décision d' Aḥmad Lobbo : « Et j' ai demandé à certains érudits de me parler de la question de l' allégeance à votre égard et ils me l' ont interdit et m' ont dit : « Si vous le faites, Dieu vous interrogera à ce sujet le jour de la résurrection » ». ²⁷ Cependant, il semble que Muḥammad Bello n' acceptât pas les arguments d' Aḥmad Lobbo, et des « mots inappropriés » furent échangés. ²⁸

De l' allégeance à la tension (1817-1821) : 2. Le *Maktūb fī radd masā'il ' an Aḥmad Lobbo*

Le refus de Muḥammad Bello de reconnaître l' indépendance de Ḥamdallāhi semble avoir généré une longue controverse entre lui et Aḥmad Lobbo, laquelle est référencée dans le Manuscrit d' Abu Bakr Atiku. ²⁹ Pendant cette période, selon Aḥmad Lobbo, Muḥammad Bello avait également tenté de saper sa position de dirigeant légitime du Moyen Niger, en fomentant la dissidence sur ses terres, c' est-à-dire les rébellions d' al-Ḥusayn Koita, Aḥmad b. Alfagha, et Gelaajo. ³⁰ La controverse est également relatée dans un

²⁴ IFAN, Fonds Brévié, Mauritanie 7, p. 12. Le commentaire d' al-Zurqani sur le *Mukhtaṣar al-Khalīl* était très répandu en Afrique de l' Ouest (voir Hall et Stewart, « The historic ' core curriculum ' », 133).

²⁵ IFAN, Fonds Brévié, Mauritanie 7, p. 12.

²⁶ IFAN, Fonds Brévié, Mauritanie 7, p. 9.

²⁷ MAMMP, Bobine 6, p. 3.

²⁸ IFAN, Fonds Brévié, Mauritanie 7, p. 9.

²⁹ IFAN, Fonds Brévié, Mauritanie 7, p. 9.

³⁰ MAMMP, Bobine 6, p. 3.

ouvrage sans titre de Muḥammad Bello ; bien que classé comme une réponse à Aḥmad Lobbo, il s'agit en fait d'un « Traité en réponse à certaines questions d'Aḥmad Lobbo » (*Maktūb fī radd masā'il 'an Aḥmad Lobbo*).³¹ Le traité est un **PDF Compressor Free Version** des points de discorde entre Muḥammad Bello et le calife de Ḥamdallāhi, et il semble avoir été écrit après la fin de la querelle entre eux.

Muḥammad Bello commence le document, après de pieuses formules d'ouverture, par une explication sur la manière dont l'échange se fit. « Après avoir lu ce que notre maître [c'est-à-dire 'Abd Allāh b. Fūdī] a écrit pour commenter ma réponse à Sayyid Aḥmad Lobbo »,³² l'auteur avait initialement décidé de ne pas intervenir, mais il fut incité par « certains frères » à la faire et à « expliquer la vérité » – et non « pour se quereller ». ³³ A partir de là, le traité est une réfutation point par point des arguments d'Aḥmad Lobbo pour défendre l'indépendance de Ḥamdallāhi. Il se compose de quinze déclarations qui se rapportent à quatre questions majeures : les relations entre Ḥamdallāhi et Sokoto ; les prétentions de Sokoto à être un califat ; l'héritage de Muḥammad Bello en tant que successeur d'Uthmān b. Fūdī ; et le statut de certains territoires revendiqués par Ḥamdallāhi et Sokoto.

Dans ce texte, Muḥammad Bello décrit le territoire de Ḥamdallāhi et de Sokoto comme étant « un [même] pays ou une [même] terre » et, dans un autre passage, comme « une [seule] région ». ³⁴ La question centrale était de savoir si Ḥamdallāhi pouvait ou non être considéré comme faisant partie de l'État de Sokoto, et par conséquent si Aḥmad Lobbo avait ou non légitimement déclaré son indépendance. L'argument principal d'Aḥmad Lobbo est que « notre communauté [c'est-à-dire Ḥamdallāhi] n'a jamais été unie à la vôtre [c'est-à-dire à Sokoto], et ne peut donc pas être divisée ». ³⁵ Muḥammad Bello rejette cet argument en raison de « l'accord par la parole », ce qui signifie que Ḥamdallāhi avait auparavant prêté allégeance à Sokoto et que cela constituait, en soi, une action d'engagement. ³⁶ La violation ultérieure de cet engagement était donc une tentative de perturber l'unité de la communauté musulmane, pour laquelle « il n'y a aucune excuse », comme le souligne un article du *ḥadīth* rapporté par al-Nawawī (mort en 1277). ³⁷ Muḥammad Bello rejette également le point de vue d'Aḥmad Lobbo selon lequel « votre juridiction ne nous est pas parvenue. Ce que nous avons reçu, ce sont vos lettres et couriers dispersés ». ³⁸ Muḥammad Bello poursuit :

³¹ Kaduna, NA, A/AR50.

³² Kaduna, NA, A/AR50/2, f. 1a.

³³ Kaduna, NA, A/AR50/2, f. 2a.

³⁴ Kaduna, NA, A/AR50/2, ff. 3a, 5b.

³⁵ Kaduna, NA, A/AR50/2, ff. 2a-2b.

³⁶ Kaduna, NA, A/AR50/2, f. 2b.

³⁷ Kaduna, NA, A/AR50/2, f. 2b.

³⁸ Kaduna, NA, A/AR50/2, f. 3b.

L'arrivée de leurs lettres contenant le serment d'allégeance est déjà suffisante pour l'accord [susmentionné] par la parole, et elle implique qu'ils [ceux qui ont envoyé l'allégeance] devront obéir aux ordres et aux interdictions en matière religieuse et politique. C'est ce qui a été prêté].³⁹

PDF Compressor | Free Version

Enfin, Muhammad Bello appuie sa déclaration sur des sources faisant autorité.³⁹

L'argument de base avancé par Aḥmad Lobbo s'appuie sur les concepts de « distance et d'interruption » et cite l'exemple du cas d'al-Andalus et Khurasān à l'époque des califes bien guidés et des Umayyades.⁴⁰ Selon Aḥmad Lobbo, la distance n'était pas une raison pour avoir deux souverains, tant qu'il y avait une unité avec le califat ; mais après la mort de 'Umar b. al-Khaṭṭāb, il y eut une fragmentation de cette unité.⁴¹ Muḥammad Bello corrige la connaissance en histoire d'Aḥmad Lobbo en citant des livres qui expliquent comment al-Andalus, où le premier schisme du califat apparut, fut conquis sous al-Walīd b. 'Abd al-Malik b. Marwān, donc après la mort d'Umar b. al-Khaṭṭāb.⁴² Il révèle ainsi une erreur historique qui, de son point de vue, affaiblirait la crédibilité de la thèse du calife de Ḥamdallāhi. Or Aḥmad Lobbo avait fait valoir que ce n'était pas la simple distance qui avait donné naissance à deux califes, mais « l'interruption » de la communication entre les deux.⁴³ À cela Muḥammad Bello répond qu'il n'a jamais entendu parler d'un érudit de premier plan soutenant cela lorsqu'il parle d'« une distance pour laquelle il n'y a pas de possibilité de contact ». Ceci, en tout cas, ne s'applique pas à Sokoto et Ḥamdallāhi.⁴⁴ Muḥammad Bello poursuit en fournissant plusieurs preuves de son point de vue et conclut que, si l'interruption de la communication était considérée comme suffisante pour justifier l'ajout d'Imāms, cela conduirait à des Imāms multiples, ce qui n'est pas permissible, comme le montre clairement un célèbre *ḥadīth* sur les mesures à prendre dans le cas de deux *imāms* : le Prophète avait dit « tuez le second ». ⁴⁵

En tout état de cause, Aḥmad Lobbo considéra la discussion futile, puisque tous les arrêts cités « ne s'appliquent qu'aux califes » et « pas aux émirs des terres, comme nous » – ce qui montre qu'Aḥmad Lobbo rejetait le concept même de califat au début de son mandat de dirigeant de Ḥamdallāhi.⁴⁶ Aḥmad Lobbo ajoute également qu'il y avait déjà un calife en

³⁹ Kaduna, NA, A/AR50/2, f. 2b.

³⁹ Kaduna, NA, A/AR50/2, f. 2b.

⁴⁰ Kaduna, NA, A/AR50/2, f. 3a.

⁴¹ Kaduna, NA, A/AR50/2, f. 3b.

⁴² Kaduna, NA, A/AR50/2, f. 3b.

⁴³ Kaduna, NA, A/AR50/2, f. 3b.

⁴⁴ Kaduna, NA, A/AR50/2, f. 3b.

⁴⁵ Kaduna, NA, A/AR50/2, f. 3b. Muslim, *Saḥīḥ*, édité par Huda Khattab (Riyad : Dār al-Salām, 2007), vol. 5, 186-187, no. 1853.

⁴⁶ Kaduna, NA, A/AR50/2, ff. 2b - 3a.

Égypte et qu'il ne pouvait donc pas y en avoir en Afrique de l'Ouest.⁴⁷ Muḥammad Bello corrige la déclaration d'Aḥmad Lobbo sur l'existence d'un calife en Afrique du Nord, en précisant qu'il n'y avait plus qu'un « **PDF Compressor Free Version** » en Égypte – qui était, de toute façon, très loin de l'Afrique de l'Ouest.⁴⁸ De plus, il affirme que son père, « *notre shaykh* », se présentait comme un calife et, bien que tout le monde n'eût pas été d'accord, « il ne sera légitime pour personne dans ce pays de revendiquer le califat après son apparition ». ⁴⁹ Aḥmad Lobbo s'était explicitement opposé à l'idée qu'Uthmān b. Fūdī n'ait jamais revendiqué la qualité de calife : « Je n'ai jamais entendu cette déclaration et je ne l'ai jamais lue dans aucun livre – et la dissimulation n'était pas dans sa nature ». ⁵⁰ Muḥammad Bello rejette rapidement cette affirmation en disant qu'il [Aḥmad Lobbo] n'était pas présent à la réunion lorsque Uthmān b. Fūdī eut fait cette déclaration ». ⁵¹ Il corrige également Aḥmad Lobbo en soulignant que dans son livre *Naṣīḥat ahl al-zaman* (Conseil aux contemporains), Uthmān b. Fūdī fait référence aux traditions prophétiques des douze califes (le même que celui utilisé dans le *Tārīkh al-fattāsh*), en disant « J'espère être le premier des deux attendus [qui restent des douze], et le *mahdī* est le dernier ». ⁵² Il semble également que Muḥammad Bello eût affirmé que son père était le premier calife d'Afrique Occidentale, ce à quoi Aḥmad Lobbo avait répondu en citant le précédent d'Askiyā Muḥammad, qui avait déjà été reconnu comme calife en Afrique de l'Ouest. ⁵³ En réponse, Muḥammad Bello se défend en précisant qu'il voulait parler du « premier à apparaître à notre époque ». ⁵⁴

Une partie passionnée de la discussion se concentre sur les doutes émis par Aḥmad Lobbo sur la légitimité des prétentions de Muḥammad Bello comme successeur d'Uthmān b. Fūdī, au motif qu'Uthmān b. Fūdī avait conclu un pacte sous serment avec lui. Selon Aḥmad Lobbo, « [quant] à ce pacte, je n'en sais rien, et personne de ceux qui étaient présents [au moment des faits] ne m'en a parlé ». ⁵⁵ Muḥammad Bello fait valoir que le simple fait qu'il n'ait pas été rendu public ne signifie pas que l'événement n'a pas eu lieu. ⁵⁶ Quant au fait qu'Aḥmad Lobbo n'ait pas entendu parler de l'événement, Muḥammad Bello se dit surpris car « ceux qui étaient présents lui ont écrit sur le fait que le pacte avait été conclu tout en s'excusant de ne pas l'avoir attendu ». Selon M. T. M. Minna, ce passage obscur peut être expliqué : « Avant la mort du Shehu, un pacte fut écrit pour la succession de

⁴⁷ Kaduna, NA, A/AR50/2, f. 3a.

⁴⁸ Kaduna, NA, A/AR50/2, f. 3a. À cette époque, Muḥammad 'Alī (d.1849) était le gouverneur de l'Égypte, tandis que le sultan ottoman était Maḥmūd II (d. 1839).

⁴⁹ Kaduna, NA, A/AR50/2, f. 3a.

⁵⁰ Kaduna, NA, A/AR50/2, f. 6a.

⁵¹ Kaduna, NA, A/AR50/2, f. 6a.

⁵² Kaduna, NA, A/AR50/2, f. 6b.

⁵³ Kaduna, NA, A/AR50/2, f. 6a.

⁵⁴ Kaduna, NA, A/AR50/2, f. 6a.

⁵⁵ Kaduna, NA, A/AR50/2, f. 5b.

⁵⁶ Kaduna, NA, A/AR50/2, f. 5b.

Bello et confirmé en présence de ceux qui, vraisemblablement, vinrent de Macina pour recevoir la permission et le drapeau du Shehu, au nom d'Aḥmad Lobbo, pour le Djihad dans le Macina ». ⁵⁷ Aḥmad Lobbo, cependant, insiste sur le fait qu'il n'a été informé du choix de Muḥammad Bello par 'Uthmān b. Fūdī lui-même, parce que le *shaykh* ['Uthmān] n'aurait pas caché quelque chose d'aussi important. Il ajoute qu'être informé de la succession « est obligatoire pour celui qui reçoit l'allégeance et pour celui qui la promet ». ⁵⁸ Muḥammad Bello répond que « la simple absence de connaissance du fait n'équivaut pas à l'absence du fait lui-même ». ⁵⁹ Et il ajoute que l'Imam n'est pas tenu d'informer celui qui a prêté allégeance, tandis qu'il est toujours obligatoire pour ce dernier d'obéir, comme l'indique Aḥmad Zarrūq (mort en 1494) dans son *'Umdat al-murīd al-ṣādiq* (Soutien au disciple sincère). ⁶⁰

Le dernier point débattu dans le traité concerne les terres contestées que Ḥamdallāhi et Sokoto ont toutes deux revendiquées comme faisant partie de leurs territoires : Fittouga, Hayre, et les régions environnantes. Aḥmad Lobbo avait avancé que les habitants de ces régions lui avaient prêté allégeance. À l'inverse, Muḥammad Bello affirme que « les habitants de Fittouga, les descendants de 'Alī Māna [c'est-à-dire les habitants de Hayre] et leurs proches lui ont d'abord prêté allégeance, même s'ils l'ont ensuite prêté à Ahmad Lobbo ». ⁶¹

En fin de compte, on ne voit pas clairement dans ce traité comment cette vive dispute entre Aḥmad Lobbo et Muḥammad Bello fut résolue. Selon le Manuscrit d'Abu Bakr Atiku, une lettre d'excuses fut envoyée à un certain moment par Sokoto à Ḥamdallāhi. ⁶² Cette lettre manquante semble avoir mis fin à cette phase de tension entre Aḥmad Lobbo et les Fodiawa, et avoir inauguré une période de cordialité.

La Période intermédiaire : Ḥamdallāhi et Sokoto réconciliés (1821-1838)

Après la réconciliation entre Aḥmad Lobbo et Muḥammad Bello, Ḥamdallāhi émergea des disputes comme une théocratie reconnue localement, indépendante de Sokoto. En 1825-6. par exemple, Muḥammad al-Kuntī prit explicitement parti pour Aḥmad Lobbo et insista sur le fait que sa revendication d'indépendance était fondée : « Il est bien connu que vous [Aḥmad Lobbo] avez mené le djihad, non pas avec les armées de l'émir d'Uthmān b. Fūdī, ni avec leurs provisions ou avec le soutien de l'une des provinces qui sont sous son autorité ». ⁶³ De même, al-Mukhtār al-Ṣaghīr

⁵⁷ Minna, "Sultan Muhammad Bello", 110.

⁵⁸ Kaduna, NA, A/AR50/2, f. 6a.

⁵⁹ Kaduna, NA, A/AR50/2, f. 6a.

⁶⁰ Kaduna, NA, A/AR50/2, f. 6a.

⁶¹ Kaduna, NA, A/AR50/2, f. b. Je remercie Diakitè pour son aide dans l'identification des descendants d'Alī Māna avec les habitants de Hayre.

⁶² IFAN, Fonds Brevié, Mauritanie, 7, p. 9.

⁶³ Wuld Daddah, « Šakh Sīdi Muahmmad », 152.

soutient explicitement la légitimité d'Aḥmad Lobbo vis-à-vis de Sokoto dans une lettre au calife de Ḥamdallāhi :

PDF Compresseur Free Version
Ces Grands Grands [Aḥmad Lobbo] ne peut prétendre au titre de *shaykh* parce qu'il avait prêté serment de fidélité à Shaykh Usman Fodio [‘Uthmān b. Fūdi]. Mais ceux-ci oublient que quand Seeku Aamadu prêtait serment, il l'avait fait en tant qu'individu pauvre et faible. Il n'avait aucune autorité sur personne. Au lieu de subir l'autorité des infidèles et des mauvais musulmans qui régnaient sur la terre, sur le fleuve et dans la campagne, il a préféré se soumettre à l'autorité de l'un des plus grands *shaykhs* de son époque, indiquant ainsi qu'il voulait se libérer d'eux. Après les différentes batailles qu'il a menées et la disparition de Shaykh ‘Usman, et après avoir réalisé des grandes et profondes réformes, en vivifiant la Sunna, en éteignant la *bid'a* (déviation) il devient incontestablement le plus grand rénovateur de l'Islam au Soudan.⁶⁴

Peu de documents décrivent aussi bien une relation régularisée entre Ahmad Lobbo et Sokoto après la reconnaissance de l'indépendance de Ḥamdallāhi postérieure à 1821.

Dans une lettre envoyée au *qā'id* arma de Tombouctou, le Pashā ‘Uthman, écrite pour marquer l'arrivée de l'explorateur écossais, Alexander Gordon Laing à Tombouctou, en août 1826, Aḥmad Lobbo écrit :

Ayant entendu dire qu'un voyageur chrétien désire visiter notre pays, mais ne sachant pas s'il est arrivé ou pas, vous devez vous efforcer d'empêcher son entrée, s'il n'est pas encore arrivé, et s'il est arrivé, vous devez vous efforcer de le renvoyer, et lui enlever tout espoir de rester sur notre territoire. Car je viens de recevoir une lettre de Bello Danfoda [Muḥammad Bello], pleine de conseils salutaires, par laquelle je suis chargé d'empêcher les Européens de se rendre dans le pays musulman [*sic*] du Soudan. Cela est dû à une lettre qu'il a reçue de l'Égypte, dans laquelle sont mentionnés les abus et les corruptions que les chrétiens ont commis dans ce pays, aussi bien qu'en Andalousie et dans d'autres pays par le passé.⁶⁵

Cette lettre documente démontre une relation entre Ḥamdallāhi et Sokoto dans laquelle les dirigeants des deux théocraties échangeaient des informations sur un pied d'égalité, sans aucun signe de tension entre eux.

Ces relations amicales sont confirmées par d'autres correspondances. Le Manuscrit d'Abu Bakr Atiku fait référence à une lettre de condoléances d'Aḥmad Lobbo au peuple de Sokoto suite à la mort de Muḥammad Bello.⁶⁶ Des relations cordiales sont également prouvées par une missive contemporaine à Aḥmad Lobbo d'un des plus importants représentants de l'État de Sokoto, ‘Uthmān b. Abī Bakr b. ‘Umar b. Aḥmad, plus connu sous

⁶⁴ Traduit dans Sanankoua, *Un empire peul*, 59 - 60.

⁶⁵ Traduit dans Bovill, *Missions au Nigerr*, vol. 1, 311. Certains spécialistes ont émis des doutes sur l'authenticité de cette lettre (Minna, « Sultan Muhammad Bello », 111-115).

⁶⁶ Le texte de la lettre n'a pas été retrouvé, mais on y fait référence dans IFAN, Fonds Brevié, Mauritanie 7, p. 1.

le nom de Gidaado dan Laima (mort en 1851).⁶⁷ Gidaado dan Laima était un proche collaborateur d'‘Uthmān b. Fūdī et aussi le *wazīr* [vizir] de Sokoto sous Muḥammad Bello et Abū Bakr al-‘Atīq, exerçant un pouvoir qui n'avait rien à envier à celui de l'émir *mu'minīn* [l'émir des croyants] de la région.⁶⁸ La lettre de Gidaadi dan Laima date du 10 Ṣafar 1255/25 avril 1839 et présente Aḥmad Lobbo comme « le maître, le distingué, le *shaykh*, l'érudit, le pieux, l'ascétique qui craint Dieu, le *mujāhid* », et fait des remarques sur les bonnes relations existant entre l'expéditeur et le destinataire. Gidaado dan Laima fait également référence à deux livres qu'il envoie, très probablement en même temps que la lettre : ses biographies des deux figures marquantes de Sokoto, ‘Uthmān b. Fūdī et Muḥammad Bello, respectivement le *Rawḍ al-jinān fī dhikr ba‘d manāqib al-shaykh ‘Uthmān* (Les prés du paradis en souvenir de certains des vertus de Shaykh ‘Uthmān) et le récemment achevé *al-Kashf wa-l-bayān ‘an ba‘d aḥwāl al-sayyid Muḥammad Bello b. al-shaykh ‘Uthmān* « Dévoilement et élucidation de certains faits concernant le Maître Muḥammad Bello, le fils de Shaykh ‘Uthmān).⁶⁹

Cependant, la lettre de Gidaado dan Laima, représente également la conclusion d'une diplomatie cordiale entre les tribunaux de Ḥamdallāhi et de Sokoto. Après la mort de Muḥammad Bello en 1837, les tensions entre Aḥmad Lobbo et les nouveaux dirigeants de Sokoto, l'*amīr al-mu'minīn* Abū Bakr al-‘Atīq et l'émir de Gwandu, Ibrahīm al-Khalīl, s'aggravèrent.

Les Dernières années : les tensions réapparaissent (1838-1845)

Le rapport de force qui marqua le règlement du litige entre Muḥammad Bello et Aḥmad Lobbo fut perturbé par l'émergence d'une jeune génération de dirigeants Fodiawa à Sokoto et à Gwandu. Muḥammad Bello, le frère d'Abū Bakr al-‘Atīq, devint le nouvel *amīr al-mu'minīn* de Sokoto dans un climat d'instabilité politique. Son frère aîné, Muḥammad al-Bukhārī, qui était, selon les termes de Kani, « le candidat le plus fort pour la fonction de calife », était également un candidat en lice à la place.⁷⁰ Finalement, le choix du bureau se porta sur Abū Bakr al-‘Atīq en raison d'une grave blessure subie par Muḥammad al-Bukhārī avant sa nomination.⁷¹ Toutefois, il semble que Muḥammad al-Bukhārī contestât l'élection de son frère cadet. Une lettre qu'Aḥmad Lobbo envoya à Muḥammad al-Bukhārī, mentionnée dans le

⁶⁷ BnF 6112, f. 57 a.

⁶⁸ Sur Gidaado dan Laima, voir *ALA* II, 185-187.

⁶⁹ Ce n'est pas la seule fois que des livres furent envoyés de Sokoto à Ḥamdallāhi. Selon les traditions orales rapportées par Hampatē Ba et Daget, Aḥmad Lobbo avait demandé des livres pour équiper la bibliothèque de Ḥamdallāhi après la fondation du califat (*L'empire peul*, 62).

⁷⁰ Ahmed M. Kani, « The intellectual and political contribution of Muhammad al-Bukhari (d. 1258 AH) to the Sokoto Caliphate », in *Studies in the History of the Sokoto Caliphate : The Sokoto Seminar Papers*, édité par Y. B. Usman (Zaria : Department of History, Ahmadu Bello University, for the Sokoto State History Bureau, 1979), 223-237, 232.

⁷¹ Kani, « The intellectual and political contribution », 232,

Manuscrit d'Abu Bakr Atiku, indique que ce dernier ne prêta pas allégeance à son frère, le nouveau calife.⁷²

Aḥmad Lobbo était proche de Muḥammad al-Bukhārī. Dans une lettre, par exemple, il fait référence à Muḥammad al-Bukhārī comme étant son « plus cher bien-aimé dans le chemin de Dieu ». ⁷³ De l'autre côté, Muḥammad al-Bukhārī est crédité d'un poème qui fait l'éloge du calife de Ḥamdallāhi.⁷⁴ Il est raisonnable de conclure qu'Aḥmad Lobbo avait espéré que son ami et partisan devînt le calife de Sokoto et prolongeât ainsi la décennie et demie de paix entre les deux théocraties. L'élection d'Abū Bakr al-'Atīq aurait donc pu désillusionner Aḥmad Lobbo. Les événements qui suivirent ne sont pas clairs, mais il semble qu'Aḥmad Lobbo profitât de la vacance temporaire du poste de Sokoto pour demander aux Fodiawa de le reconnaître comme une autorité légitime tant pour Ḥamdallāhi que pour Sokoto. C'est ce qu'on peut déduire du Manuscrit d'Abu Bakr Atiku.⁷⁵

Comme prévu, les dirigeants de Sokoto n'accédèrent pas à la demande de Ḥamdallāhi. Leur réponse fut confiée au puissant émir du Gwandu, Ibrāhīm al-Khalīl b. 'Abd Allāh (mort en 1860), qui avait occupé son poste pendant deux ans avant l'ascension au califat d'Abū Bakr al-'Atīq. La réponse d'Ibrāhīm al-Khalīl n'est pas disponible, mais une réponse d'Aḥmad Lobbo cite ce document :

Je crois que l'obéissance envers nous [Sokoto] est votre devoir, car vous êtes entré sous l'allégeance de notre *shaykh*, la lumière du temps, l'*amīr al-mu'minīn*, 'Uthmān b. Fūdī, qui nous a apporté ses bénédictions, *amīr al-mu'minīn* Muḥammad Bello, a rejoint son Seigneur, que Dieu ait pitié de lui et soit satisfait de lui, et qu'il rencontre son père au Paradis, *amīn*. Les personnes importantes se sont mises d'accord sur son frère de sang de deux parents, 'Atīq, et l'ont mis à la place de son frère qui est maintenant calife, et nous lui avons prêté allégeance. Puisse Dieu l'aider en cela.⁷⁶

Aḥmad Lobbo répondit à cette demande en rejetant les revendications d'Ibrāhīm al-Khalīl. Il se réfère aux événements de la « deuxième guerre civile » au début de l'histoire islamique (680-692).⁷⁷ Dans ce contexte, Aḥmad Lobbo se compare au rebelle 'Ibn al-Zubayr car il avait prêté allégeance à 'Uthmān b. Fūdī, tout comme Ibn al-Zubayr avait prêté allégeance à Mu'āwiya. Cependant, comme al-Zubayr considérait que son allégeance aux Omeyyades était dissoute à la mort de Mu'āwiya et que le calife Yazīd b. Mu'āwiya avait été choisi, Aḥmad Lobbo se sentait également libéré de toute obligation envers Sokoto avec la mort d'Uthmān b. Fūdī, et n'était donc pas obligé de réaffirmer son engagement envers le successeur de

⁷² IFAN, Fonds Brevié, Mauritanie 7, pp. 14-15. Voir aussi Last, *The Sokoto Caliphate*, 81, n. 89.

⁷³ IFAN, Fonds Brevié, Mauritanie 7, pp. 1 et 14.

⁷⁴ Kani et Stewart, « Sokoto-Masina correspondence », 7, point 7.

⁷⁵ IFAN, Fonds Brevié, Mauritanie 7, p. 10.

⁷⁶ MAMMP, Bobine 6, Aḥmad Lobbo, p. 10.

⁷⁷ MAMMP, bobine 6, Aḥmad Lobbo, pp. 12-14.

ce dernier, Muḥammad Bello.⁷⁸ En effet, Aḥmad Lobbo le déclare explicitement: « Sachez que je n'ai jamais fait allégeance à aucun de ses successeurs ».⁷⁹

PDF Compresseur En conséquence, Aḥmad Lobbo conclut que les nouveaux dirigeants de Sokoto devraient simplement accepter l'indépendance de Ḥamdallāhi :

En vérité, *amīr al-mu'minīn* al-'Atīq et Khalīl, le fils du juriste 'Abd Allāh b. Fūdī, vous devriez vous contenter de ce qui a satisfait votre père le juriste 'Abd Allāh b. Fūdī et votre frère aîné, *amīr al-mu'minīn* et l'exemplaire érudit Muḥammad Bello. En effet, s'ils ne sont pas au-dessus de vous en matière de connaissance et de piété, ils ne sont sûrement pas en dessous de vous, et mon opinion et celle des autres est que vous êtes clairement en dessous d'eux. Il n'est pas approprié pour une personne intellectuelle de débattre avec quelqu'un qui est au-dessus d'elle sur une question dans laquelle la personne au-dessus ne s'est pas aventurée.⁸⁰

En réponse à ces arguments, Abū Bakr al-'Atīq renforça la position d'Ibrāhīm al-Khalīl. Après une longue analyse des lettres précédentes d'Aḥmad Lobbo, Abū Bakr al-'Atīq soutient les arguments d'Ibrāhīm al-Khalīl sur le caractère obligatoire de l'allégeance de ce dernier à Sokoto : « Ce qu'il [Ibrāhīm Khalīl] a mentionné est la vérité »⁸¹. Cependant, il semble que la question fût reouverte dans une autre correspondance qui peut être datée de 1840-1.⁸² À ce stade, Aḥmad Lobbo fit une autre demande pour que les chefs des Fodiawa lui prêtent allégeance, comme l'avait ordonné le mystérieux et non identifié Maḥmūd, « *walī* parmi les *walīs* du désert qui sont venus nous voir une fois l'an passé et ont ordonné que j'envoie une demande pour que vous puissiez me prêter allégeance ».⁸³ Cette demande généra au moins trois réponses des chefs des Fodiawa qui ont survécu : toutes négatives, comme on pouvait s'y attendre. Tout d'abord, Abū Bakr al-'Atīq rejeta brusquement la demande d'Aḥmad Lobbo et déclara qu'il n'appartenait pas au calife de demander allégeance – laissant entendre qu'il

⁷⁸ Après la mort de Mu'āwiya, al-Zubayr, un Compagnon éminent parmi les Qurāysh, ne renouvela pas son allégeance au fils et successeur de Mu'āwiya, Yazīd I. Il se déclara calife et défia l'autorité des Omeyyades, en étendant son autorité de la péninsule arabique à l'Irak et à l'Égypte, pour finalement être vaincu et tué en 692 par al-Ḥajjāj b. Yūsuf après le siège de La Mecque, la capitale d'al-Zubayr.

⁷⁹ MAMMP Bobine 6, p. 15.

⁸⁰ MAMMP, Bobine 6, p. 4.

⁸¹ IFAN, Fonds Brevié, Mauritanie 7, p. 13.

⁸² IHERI-ABT/I. Cette lettre (les autres copies sont BnF, 5695, ff. 57a-58a ; et MAMMP Bobine 10) qui fait partie d'une miscellanea IHERI-ABT 4104, peut être datée de 1840-1, car elle fut envoyée par Aḥmad Lobbo avec ses condoléances pour le décès de Muḥammad al-Bukhārī (IHERI-ABT 4104/II, f. 1b). La mort de Muḥammad al-Bukhārī provient d'une élogie en haoussa de Nana Asmā'u intitulée *Sonnori Buhari* (Boyd et Mack, *Collected Works*, 120, ouvrage 18).

⁸³ IHERI-ABT 4104.

appartient aux sujets de le faire.⁸⁴ Aḥmad Lobbo devrait savoir, poursuit Abū Bakr al-‘Atīq, ce qui est permis selon les livres « sur le sujet de l’imamat », ainsi que selon divers *hadiths*, qu’il a également cités.⁸⁵ Une deuxième réponse est incluse dans une lettre d’Ibrāhīm al-Khalīl, qui rejeta également la demande, expliquant qu’il était déjà sous l’allégeance d’un autre émir, à savoir Abū Bakr al-‘Atīq.⁸⁶ Il est interdit de rompre une allégeance existante, ajoute Ibrāhīm al-Khalīl, qui cite le Coran, les *hadiths*, le *Dīyā’ al-sulṭān wa-ghayrihi min al-ikhwān fī aḥam mā yaṭlabu ‘ilmhi fī umūr al-zamān* (Éclairer le sultan et les autres frères au sujet des questions les plus importantes sur les affaires de l’époque) d’Abd Allāh b. Fūdī, et un poème en fulfulde d’‘Uthmān b. Fūdī.⁸⁷

La lettre d’Ibrāhīm al-Khalīl est extrêmement importante pour une autre raison : en énumérant les destinataires auxquels elle fut envoyée, la réponse introduit un autre acteur crucial : « à l’*amīr* de Māsina *al-shaykh* Aḥmad [Lobbo], à l’érudit Nūḥ b. al-Ṭāhir et à ceux qui sont avec eux ». ⁸⁸ C’est la première apparition de l’auteur du *Tārīkh al-fattāsh* dans le débat entre Aḥmad Lobbo et les dirigeants de Sokoto concernant la légitimité de Ḥamdallāhi. Explicitement adressée à Nūḥ b. al-Ṭāhir, ainsi qu’à Aḥmad Lobbo, voici une autre réponse, cette fois-ci de l’un des érudits les plus importants du Sokoto, ‘Abd al-Qādir b. al-Muṣṭafā al-Turūdī (mort en 1864).⁸⁹ Dans cette réponse, ‘Abd al-Qādir al-Turūdī, sur lequel je reviendrai dans le chapitre 6, affirme :

Si votre [c’est-à-dire Aḥmad Lobbo et Nūḥ b. al-Ṭāhir] requête est adressée au peuple, il s’agit d’un péché car vous leur demandez de désobéir puisque vous leur demandez de rompre leur allégeance avec leur *imam*, et il est interdit de se séparer de la communauté des musulmans selon les *hadīths* sensés.⁹⁰

Ainsi, selon ‘Abd al-Qādir al-Turūdī, la demande d’Aḥmad Lobbo aux habitants de Sokoto est illégale. De plus, il serait illégal de demander au dirigeant de Sokoto d’envoyer son allégeance à Ḥamdallāhi. De plus, ‘Abd

⁸⁴ IHERI-ABT 4104/III, p. 3-4 ; le nom de l’expéditeur de cette lettre est absent de ce manuscrit, comme dans le manuscrit d’Abu Bakr Atiku, car il était très probablement présent dans le sceau (voir note 9).

⁸⁵ IHERI-ABT 4104/III, p.3.

⁸⁶ IHERI-ABT 4104/II, p. 1.

⁸⁷ IHERI-ABT 4104/III, pp.1-2.

⁸⁸ IHERI-ABT 4104/III, p.1.

⁸⁹ IHERI-ABT 4104/IV, pp.2b-3b. Cette lettre est incomplète, mais une photocopie d’un autre manuscrit complet est conservée à Zaria, au Northern History Research Scheme (appelé désormais NHRS) 192/19, ‘Abd al-Qādir b. al-Muṣṭafā, *Risāla ilā Aḥmad Lobbo*. J’utilise désormais cette dernière copie, je remercie Salisu Bala et Mohammad Shareef d’avoir partagé avec moi les photos de ce document. Sur ‘Abd al-Qādir, voir Ahmed M. Kani, « The private library of ‘Abd al-Qadir b. al-Muṣṭafā (d. 1864) », dans *Sixth Interim Report, 1979-1981* (Zaria : Northern History Research Scheme, 1987) ; *ALA* II, 221-30 ; et John O. Hunwick, « A supplement to Infāq al-maysūr: The biographical notes of ‘Abd al-Qādir b. al-Muṣṭafā », *Sudanic Africa* 7 (1996) : 35-51.

⁹⁰ NHRS 192/19, p. 3.

al-Qādir al-Turūdī poursuit avec une deuxième interprétation possible de la demande d’Aḥmad Lobbo : « Si elle est adressée à notre *imam*, celui qui fait de telles demandes doit faire preuve d’une perfection qui manque à l’autre, **PDF Compressor** conditions du califat et il doit être très proche de la justice ». ⁹¹ Cependant, selon ‘Abd al-Qādir al-Turūdī, Aḥmad Lobbo ne fait pas preuve de ces qualités, figurant ainsi simplement « parmi les oppresseurs » ⁹².

Plus important encore, en plus de contenir un autre refus des revendications d’Aḥmad Lobbo, cette lettre fait référence à un troisième document, rédigé par Nūḥ b. al-Ṭāhir, qui fut envoyé aux Fodiawa avec la demande d’allégeance et les condoléances à l’occasion du décès de Muḥammad al-Bukhārī :

Nous avons prêté attention, ô frère, à la lettre et à l’écrit que vous nous avez envoyés concernant votre Imām, Shaykh Aḥmad. Nous avons lu ce que vous y avez écrit concernant la question des douze califes mentionnés dans le *ḥadīth* et que [vous prétendez qu’] al-Shaykh Aḥmad en est le douzième, après quoi viendra le *mahdī*, selon ce qui est écrit dans le *Tārīkh al-fattāsh*. ⁹³

Avec ces mots, le *Tārīkh al-fattāsh* fait son entrée sur la scène du débat sur la légitimité d’Aḥmad Lobbo.

Cette lettre cruciale d’Abd al-Qādir al-Turūdī est la seule preuve explicite qui relie la chronique à un moment précis de l’histoire du califat de Ḥamdallāhi, au début des années 1840. Bien qu’il soit possible que la chronique fût produite à une époque antérieure, il est peu probable qu’elle eût été laissée inutilisée et inaperçue si elle avait déjà existé. Il est beaucoup plus plausible que le *Tārīkh al-fattāsh* fût produit dans les années mêmes où le Califat de Ḥamdallāhi était contesté, de l’intérieur comme de l’extérieur. Les dernières années de la vie d’Aḥmad Lobbo coïncidèrent avec plusieurs engagements militaires de l’armée de Ḥamadallāhi au Kaarta, et plus intensément à l’intérieur et autour du bassin du Niger. Pendant ce temps, les relations avec Sokoto se détériorèrent tant à l’époque d’Abū Bakr al-‘Atīq qu’à celle d’Ibrāhīm al-Khaḥīl, comme le montre ce chapitre, mais aussi lors de l’avènement du dirigeant suivant, ‘Alī b. Bello (mort en 1859). Bien qu’aucune correspondance ne soit disponible pour cette période au début des années 1850, Barth nota que « même à l’heure actuelle [1853-4], il n’existe aucune relation amicale entre Sokoto et Gando [Gwandu], d’une part, et Ḥamda-Allāhi, de l’autre ». ⁹⁴ Il n’y aurait pas eu de meilleur moment pour renforcer l’autorité d’Aḥmad Lobbo en tant que dirigeant, érudit musulman et saint, avec un niveau supplémentaire de légitimité, celui à trois niveaux

⁹¹ NHRS 192/19, p. 3.

⁹² NHRS 192/19, p. 3.

⁹³ NHRS 192/19, p. 1.

⁹⁴ Barth, *Travels and Discoveries*, vol. 4, 257.

fourni par le *Tārīkh al-fattāsh* qui fit du dirigeant de Ḥamdallāhi le Sultan, le Calife et le Rénovateur de la Foi.

PDF Compressor Free Version*****

La deuxième partie a analysé l'histoire de l'émergence d'Aḥmad Lobbo comme nouveau dirigeant du Moyen Niger. Membre d'un petit clan d'érudits des zones rurales du sud du Moyen Niger, Aḥmad Lobbo sortit de l'anonymat et devint un chef religieux influent dont l'autorité reposait sur sa sagesse et sa sainteté. Il réussit à renverser la noblesse peule des Dikko et des Sidibé, qui dirigeaient la région de la plaine inondable jusqu'à la falaise de Bandiagara au nom du puissant royaume de Ségou. En s'emparant du pouvoir politique, Aḥmad Lobbo réunit deux sphères d'autorité traditionnellement séparées dans la région : la politique et la religion. Par la suite, il fonda une puissante théocratie, le Califat de Ḥamdallāhi, qui s'étendit plus loin dans le nord du Moyen Niger, y compris dans la région de Tombouctou.

Cependant, ses prétentions à l'autorité furent contestées à maintes reprises. Tout d'abord, Aḥmad Lobbo dut faire face à la résistance de l'ancienne élite peul, qui fut finalement vaincue au combat. Il dut également résister aux contestations de l'influente famille Kunta, résidant dans le bassin du Niger et dans l'Azawād, qui résista à l'idée de céder son autorité religieuse au calife de Ḥamdallāhi, prônant un équilibre plus traditionnel des pouvoirs et la séparation des sphères d'autorité laïque et religieuse. Un rejet massif de l'autorité d'Aḥmad Lobbo vint de la famille Fodiawa, dirigeants de Sokoto. Les Fodiawa rejetèrent toute revendication d'autorité de Ḥamdallāhi et continuèrent à revendiquer la soumission de Ḥamdallāhi, sur la base d'un serment d'allégeance précédent du futur calife de Ḥamdallāhi au fondateur de Sokoto, 'Uthmān b. Fūdī.

C'est dans ce monde de revendications concurrentielles que naquit le projet du *Tārīkh al-fattāsh*. La chronique écrite par Nūḥ b. al-Ṭāhir devait intervenir en dotant Aḥmad Lobbo d'une légitimité inattaquable basée sur la prophétie prétendument rapportée par Mahmoud Ka'ti. Cependant, plusieurs questions restent sans réponse. Comment la chronique construisit-elle son argumentation au service de l'autorité d'Aḥmad Lobbo ? Comment les affirmations du récit de la chronique furent-elles mises en œuvre sur le terrain ? Comment furent-elles rendues publiques et, de plus, comment ces revendications furent-elles reçues par les populations du Moyen Niger ? Enfin, il reste également à explorer comment le projet du *Tārīkh al-fattāsh* résista à l'épreuve du temps et acquit un nouveau type de légitimité lorsque des chercheurs occidentaux le « découvrirent » et l'analysèrent.

TROISIEME PARTIE

PDF Compressor Free Version

La Circulation et la réception du Tārīkh al-fattāsh, années 1840-2010

Certains livres sont comme un oued, ces rivières capricieuses et éphémères du désert nord-africain, qui apparaissent et disparaissent mystérieusement après des mois et des kilomètres, irriguant des oasis et laissant derrière eux des terrains pierreux, sans raison manifeste. Leur présence publique, en surface, n'est jamais assez considérable ni assez prolongée pour laisser une trace significative. Mais leur absence n'est pas suffisante pour exclure la possibilité d'une réincarnation future.

Graziano Krätli, « Un viaggiatore danese e musulmano nella Libia del generale Graziani », *Studi piacentini – Rivista dell'Istituto storico della Resistenza e dell'età contemporanea* 27 (2000), 58.

Dans la première moitié du XIX^e siècle, le Moyen Niger était un espace de revendications d'autorité concurrentes. Après le chant du cygne des anciennes élites guerrières peules, les Dikko et les Sidibé, Aḥmad Lobbo devint un chef régional et le fondateur du Califat de Ḥamdallāhi. Son autorité, qui reposait sur des revendications religieuses et politiques, fut fermement établie dans le sud du Moyen Niger. Plus au nord, dans le bassin du Niger, les Touaregs continuaient à piller les frontières nord du califat, et les Arma résistaient sporadiquement à la domination de Ḥamdallāhi dans les grands centres, comme Tombouctou. Aḥmad Lobbo exerça son contrôle sur ces zones en combinant la coercition, la nomination de représentants locaux et l'installation de fonctionnaires envoyés de la capitale ; mais aussi en recherchant, avec plus ou moins de succès, la coopération du puissant clan érudit Kunta de la boucle du Niger et de l'Azawād. Cependant, alors que les Kunta avaient accepté la domination de Ḥamdallāhi, leur soutien à Aḥmad Lobbo ne fut que partiel et limité au domaine politique. Les Kunta ne renoncèrent jamais à leur rôle d'autorité religieuse suprême de la région, et des tensions éclatèrent parfois entre eux et Ḥamdallāhi, comme dans le cas du différend sur le tabac qui ne fut jamais résolu et celui de la médiation des Kunta avec des rebelles tels que Gelaajo et Aḥmad b. Alfagha. À l'est de Ḥamdallāhi, la contestation de l'autorité d'Aḥmad Lobbo fut encore plus âpre. Les dirigeants Fodiawa du califat de Sokoto remirent constamment en

question le rôle d'Aḥmad Lobbo en tant qu'autorité religieuse et politique, revendiquant même la souveraineté sur Ḥamdallāhi. Le *Tārīkh al-fattāsh*, qui était un projet politique déguisé en œuvre historique, prit forme dans les années 1840 en réponse à ces révisions en question.

Cette troisième partie se concentre sur le *Tārīkh al-fattāsh*. Constituée d'un seul chapitre, elle explore comment la chronique influença l'histoire politique du Moyen Niger au XIX^e siècle et décrit comment l'œuvre fut diffusée et reçue depuis sa production jusqu'à nos jours. En me concentrant sur la réception de la chronique, mon analyse porte d'abord sur les stratégies et la structure qui permirent la diffusion efficace du matériel de propagande issu du *Tārīkh al-fattāsh*. Je me concentre ensuite sur la réception de la chronique elle-même et examine les débats qu'elle généra dans le Moyen Niger et au-delà. Je conclus en suivant le déclin du projet politique, que la chronique était censée soutenir, qui se produisit avec la disparition du Califat de Ḥamdallāhi dans les années 1860, et la réutilisation ultérieure de la chronique pendant la période coloniale. À ce moment-là, le *Tārīkh al-fattāsh* commença à servir un autre projet politique : celui de la production de connaissances à l'usage des administrateurs coloniaux français qui voulaient mieux comprendre le passé des peuples colonisés afin de les contrôler plus efficacement.

6 *Le Tārīkh al-fattāsh à l'œuvre*

PDF Compressor Free Version

Ce chapitre aborde le *Tārīkh al-fattāsh* sous l'angle de ce que McKenzie décrit comme la sociologie des textes : « La discipline qui étudie les textes comme formes enregistrées, et les processus de leur transmission, y compris leur production et leur réception. »¹ Par conséquent, j'aborde la vie sociale du *Tārīkh al-fattāsh* à l'apogée de Ḥamdallāhi et après le déclin du califat, en examinant comment la chronique, un ouvrage savamment rédigé par Nuḥ b. al-Ṭāhir, circula au sein et au-delà du califat. Long récit, composé d'une centaine de folios manuscrits, le *Tārīkh al-fattāsh* fut utilisé comme source faisant autorité pour être cité dans des ouvrages de propagande politique plus courts ou dans des documents administratifs. Ces documents furent mis en circulation par des canaux administratifs et diplomatiques déjà établis, conformément à l'argument de Donald Crummey selon lequel l'alphabetisation était « l'un des outils du pouvoir de l'État soudanais ».² En conséquence, les revendications du *Tārīkh al-fattāsh* furent diffusées en Afrique de l'Ouest, et particulièrement à Sokoto, mais également à Tombouctou et au Sahara occidental. En outre, cette étude de la réception du *Tārīkh al-fattāsh* montre que ce dernier trouva un écho dans les discours politiques, intellectuels et raciaux contemporains, qui furent tous façonnés par un contexte épistémologique dans lequel les prophéties, les investitures divines et les insécurités eschatologiques étaient d'actualité.

L'héritage du *Tārīkh al-fattāsh*, a cependant survécu à Aḥmad Lobbo et à son califat. Le calife de Ḥamdallāhi mourut en 1845, quelques années seulement après l'achèvement de la chronique. Bien qu'il soit prouvé que l'ouvrage continua à être utilisé à l'époque d'Aḥmad II et par la suite, le califat lui-même s'effondra sous l'avancée d'al-Ḥājj 'Umar, tout juste vingt ans après que les prétentions du *Tārīkh al-fattāsh* furent diffusées pour la première fois. Par la suite, le projet initial de la chronique devint obsolète, vestige de la splendeur passée de Ḥamdallāhi auquel seule la famille des San Shīrfīs, basée à Tombouctou, resta attachée.

Ironiquement, ce sera l'intérêt des colonisateurs français qui donnera une deuxième vie au *Tārīkh al-fattāsh*. Le projet français n'était pas axé sur la production de connaissances en tant que telle. Il visait plutôt à produire, selon les termes de Said, des « connaissances efficaces » : des informations à mobiliser pour dominer les sujets coloniaux.³ Des « administrateurs-

¹ McKenzie, *Bibliography and the Sociology of Texts*, 12.

² Donald Crummey, « Land, literacy and the state in Sudanic Africa », dans *Land, Literacy and the State in Sudanic Africa*, édité par Donald Crummey (Trenton, NJ : Africa World Press, 2005), 1-18. Voir également Anaïs Wion, Sébastien Barret et Aïssatou Mbodj-Pouye (éds.), *L'écrit pragmatique africain*, numéro spécial d'*Afriques* 7 (2016) (<https://journals.openedition.org/afriques/1870>).

³ Said, *Orientalism*, 38.

chercheurs » français, ayant entendu des rumeurs sur une ancienne chronique de grande valeur, se mirent à sa recherche.⁴ Au final, la chronique – ou, comme je l’ai démontré dans la première partie, des copies du *Tārīkh Ibn al-Mukhtār* et du *Tārīkh al-fattāsh* furent retrouvées, puis éditées et traduites en un texte composite produit par Houdas et Delafosse en 1913. Ainsi naquit un nouveau texte colonial, *La chronique du chercheur*, qui à son tour, comme on le verra plus loin, « donna naissance » à une nouvelle tradition textuelle en Afrique de l’Ouest, lorsque des copies manuscrites de leur texte arabe imprimé furent transcrites par des copistes locaux.⁵ Mais ce ne sera que la dernière phase de l’histoire complexe de la circulation et de la réception de la chronique.

La « Lettre sur l’apparition du douzième calife »

La chronique écrite par Nūḥ b. al-Ṭāhir et attribuée à Maḥmūd Ka‘ti répondit au besoin d’un (pseudo-)travail historique légitimant l’autorité d’Aḥmad Lobbo. Cependant, malgré le talent de Nūḥ b. al-Ṭāhir à produire un texte cohérent, la diffusion de l’ensemble du manuscrit aurait pu révéler ses manipulations historiques. Selon les termes de Simone Simonini, l’habile faussaire qui est le personnage principal de l’une des dernières œuvres du romancier italien Umberto Eco : « Dans la mesure du possible, l’original ne doit pas être vu, on doit seulement en parler, sans référence à une source précise, comme cela s’est passé avec les trois rois, que seul Matthieu mentionne dans quelques versets, sans dire comment ils s’appelaient, ni combien ils étaient, ni qu’ils étaient rois, et tout le reste appartient à la tradition ». ⁶ De plus, la chronique devait être un manuscrit d’une centaine de feuilles – MS A/IHERI-ABT 3927, par exemple, est une copie incomplète du *Tārīkh Ibn al-Mukhtār* et se compose pourtant de soixante-dix-sept folios. Il est donc peu probable que le *Tārīkh al-fattāsh* fût diffusé sous forme de chronique complète, à la fois parce qu’un examen approfondi pourrait faire douter de ses affirmations et parce que sa longueur ne permettait pas une diffusion rapide en plusieurs exemplaires.

Mes recherches dans les collections de manuscrits d’Afrique de l’Ouest suggèrent, en fait, que le *Tārīkh al-fattāsh* pourrait n’avoir existé que sous une seule copie manuscrite, la matrice dont Brévié fit copier le MSS C à Kayes (voir chapitre 1). Aucune autre copie de la chronique n’a fait surface jusqu’à maintenant.⁷ Cependant, l’existence de ce manuscrit à Kayes, loin des

⁴ Le nom « administrateurs-chercheurs » est dérivé de Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa, 1860-1960* (Cambridge et New York : Cambridge University Press, 1988).

⁵ J’ai emprunté le concept de « donner naissance » à des traditions textuelles à Luciano Canfor, *Il copista come autore* (Palerme : Sellerio, 2002), 26.

⁶ Umberto Eco, *The Prague Cemetery* (New York : Houghton Mifflin Harcourt, 2010), 200.

⁷ Tous les catalogues publiés des bibliothèques d’Afrique de l’Ouest ainsi que plusieurs listes non publiées de manuscrits des collections maliennes ont été analysés pour préparer cet ouvrage. Les exemplaires trouvés jusque-là, comme cela sera expliqué à la fin de ce chapitre, sont des copies du texte arabe de *La chronique du chercheur*. Les copies mentionnées chez Bābā Yūnus Muḥammad et ‘Alī ‘Abd al-Muḥsin al-Zakī, *Fihris makhṭūṭāt maktabāt Ghāna/Catalogue of Islamic Manuscripts in*

centres de pouvoir de Ḥamdallāhi, est elle-même significative. Les traditions orales indiquent que la chronique fut conservée dans ce que l'on appelle le *Bembal dewte* ou « grenier à livres » – la bibliothèque de Ḥamdallāhi – où PDF Comptais et Cessibles pour être consultés et copiés.⁸ Il est fort probable qu'avec la conquête de la ville par al-Ḥājj 'Umar en 1862, le manuscrit original du *Tārīkh al-fattāsh* parvint à Ségou, avec de nombreux documents qui furent pris dans la ville, selon les informations recueillies par Yattara.⁹ Le livre aurait ensuite été saisi par Archinard au moment de la conquête française de Ségou en avril 1890, avec d'autres provenant de la même bibliothèque, et aurait finalement été déplacé à Kayes. Les documents des archives françaises révèlent que les autorités coloniales ne savaient pas vraiment que faire de ces livres, et les laissèrent en tas pendant quelques mois jusqu'au 2 septembre 1890.¹⁰ Si tel est le cas, il n'est pas improbable que la copie du *Tārīkh al-fattāsh* ait été extraite des manuscrits stockés par les Français, et qu'elle soit restée à Ségou pendant que les autres documents étaient finalement expédiés en France.

Que cette reconstitution plausible de l'histoire des manuscrits du *Tārīkh al-fattāsh* soit exacte ou non, mon examen des collections de manuscrits existantes montre que d'autres documents contenant plusieurs passages de la chronique étaient répandus dans toute l'Afrique de l'Ouest. Ces documents montrent l'efficacité avec laquelle les revendications contenues dans le *Tārīkh al-fattāsh* furent diffusées. Le plus important, qui survécut dans au moins deux copies de manuscrits, est un document très célèbre également rédigé par Nūḥ b. al-āhir : la « Lettre sur l'apparition du douzième calife » ou *Risāla fī zuhūr al-khlalīfā al-thānī 'ashar* (que nous appellerons désormais *Risāla*). Ce texte est sans doute le plus largement reproduit en Afrique occidentale précoloniale.¹¹ En effet, le *Risāla* n'est autre que le pamphlet de propagande trouvé par Dubois lors de son voyage à

the Ghana Libraries (London : al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 201) et Bābā Yūnus Muḥammad, *Fihris al-makḥṭūāt al-islāmīyya bi-dār al-wathā'iq al-waṭaniyya bi-dawlat Sāhil al-'Aj/Catalog of Islamic Manuscripts in the National Library of Côte d'Ivoire*, 2 vols. (London : al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2014) n'existent pas – en fait, la plupart des entrées de ces catalogues semblent avoir été fabriquées (voir Mauro Nobili et Mohamed Diagayeté, « The manuscripts that never were : In search of the *Tārīkh al-fattāsh* in Côte d'Ivoire and Ghana », *History in Africa* 44 [2017] (309-321).

⁸ *L'empire peul*, 62 ; Sanankoua, « L'organisation politique », 149. Sanankoua fournit une liste des livres qui étaient présents dans la bibliothèque sur la base des informations fournies par A. K. Diallo (Sanankoua, « L'organisation politique », 155).

⁹ Yattara et Salvaing, *Alamy*, vol. 2, 214.

¹⁰ Archives nationales d'outre-mer, Soudan I : 2 bis. *Ségou 1890-1892, Bulletin d'expédition*. Je remercie Amir Syed d'avoir partagé ce document.

¹¹ Le texte du site *Risāla* est édité et traduit en anglais dans Nobili (éd. et trad.). « Letter on the appearance of the twelfth caliph ». La liste des exemplaires de ce document fournie dans *ALA* est incomplète (*ALA* IV, 213, point 1). Nobili, « A propaganda document » énumère dix-sept manuscrits de cette lettre, mais depuis la publication de l'article, d'autres exemplaires sont apparus dans les bibliothèques d'Afrique de l'Ouest.

Tombouctou (chapitre 1). Rédigé sous forme de lettre circulaire, il s'ouvre sur les lignes suivantes :

Al-~~PDF Compressor Free Version~~ Très Miséricordieux. Que les bénédictions de Dieu et la paix parfaite soient sur notre maître, Muḥammad Son Prophète, sa famille et ses compagnons. « Allah appelle à la demeure de la paix [Coran 10 : 25] ». « Et concourez au pardon de votre Seigneur, et à un Jardin (Paradis) large comme les cieux et la terre [Coran 3 : 133] ». O frères, du pauvre Nūḥ b. al-Ṭāhir b. Abī Bakr b. Mūsā, l'étudiant de *shaykh sīdī* al-Mukhtār al-Kuntī – Allah vous guide et guide à travers vous ceux qui ne sont pas avec vous parmi les nations.¹²

Cette lettre existe en deux versions, qui diffèrent uniquement par la liste des destinataires nommés et par un court passage ajouté à la fin de l'une d'entre elles.¹³ La première s'adresse aux tribus maures du Ouest Saharien :

Ahl 'Ali 'Amār et leurs pupilles et les frères d'entre Awlād Mbārak, Hannūna Būayf, Awlād 'Allūsh, et le Awlād Muhammad, jusqu'aux Znaga à Trārza et à ceux d'al-Ḥawd, dans des villes comme Ni'ma, Walāta, et Tishīt, et dans les zones désertiques d'Aghlāl, du Idaw Bilāl, du Tinwāj, du Burtayl, de l' [I]daybusāt, du Zummān, du Kunta, de l'Idaw 'Ali, de l'Awlād Bār Kull [ou Kulla], d'Awlād Dulaym, jusqu'au Wadān, la maison des palmeraies, et les zones environnantes s'étendant jusqu'à l'océan.¹⁴

La deuxième version s'adresse aux dirigeants anonymes de villes et de pays, dont un al-Andalus anachronique :

Le sultan d'Occident à Fès et à Marrakech, et ses pupilles à Tombouctou, Araouane, Boujbeïha, Taoudenni, les peuples du lointain et d'ici Sousse, Touat, Ghadamès, jusqu'à Tunis, Alger et Berbère, en passant par l'Égypte, Kairouan, Tlemcen, al-Andalus, jusqu'au bout de la demeure de l'Islam.¹⁵

Dans les deux versions figure une annonce claire du statut d'Aḥmad Lobbo en tant qu'autorité légitime du Moyen Niger :

Après les salutations de paix les plus complètes, l'honneur complet et parfait, sachez que *shaykh*, le commandant des croyants Aḥmad b. Muḥammad b. Abī Bakr [c'est-à-dire Aḥmad Lobbo], celui qui s'est levé pour faire revivre la religion de Dieu le Très-Haut et le *jihād* sur son chemin dans le territoire du Macina et les territoires environnants

¹² Nobili (éd. et trad.); « Letter on the appearance of the twelfth caliph ».

¹³ L'une des deux versions comporte l'*explicit* suivant qui manque dans l'autre : « Toujours la paix. Celui qui a le pouvoir de faire la lettre de l'*askiyā* au *amiīr al-mu'minīn* Aḥmad b. Muḥammad b. Abī Bakr a aussi le pouvoir de permettre à mon écriture d'atteindre ceux pour lesquels elle fut écrite, par la Baraka du *shaykh*. Amīn. Fin » (Nobili [éd. et trad.], « Letter on the appearance of the twelfth caliph »).

¹⁴ Nobili (éd. et trad.), « Letter on the appearance of the twelfth caliph ».

¹⁵ Nobili (éd. et trad.), « Letter on the appearance of the twelfth caliph ».

à l'est, à l'ouest, au sud et au nord, est le douzième calife et le rénovateur de la foi après lequel le *mahdī* apparaîtra.¹⁶

PDF Compressor Free! *Tārīkh al-fattāsh* fait son apparition, puisque Nūh b. al-Ṭāhir étaye cette affirmation de l'autorité d'Aḥmad Lobbo en révélant qu'elle est basée sur un texte plus ancien, écrit par Maḥmūd Ka'ti :

Si l'on demandait où se trouve la source [de cette déclaration], je dirais qu'elle est documentée dans le *Tārīkh al-fattāsh fi akhbār al-buldān*, du *shaykh*, juriste et érudit, Maḥmūd Ka'ti, de Kurmina mais résidant à Tombouctou, d'origine Soninké – que Dieu le Très-Haut ait pitié de lui et nous soit bénéfique à travers lui et ceux qui lui ressemblent, et à travers tous ceux de haut rang. *Amīn*.¹⁷

Les références faites à des régions éloignées telles que l'Égypte ou le Maghreb, ou à des entités qui n'existent plus comme al-Andalus, sont très probablement un embellissement littéraire flamboyant destiné à donner plus de prestige aux revendications d'Aḥmad Lobbo. Ces affirmations sont étayées par des citations tirées du *Tārīkh al-fattāsh* et, comme décrit dans le chapitre 2, représentent Aḥmad Lobbo comme sultan d'Afrique de l'Ouest, héritier d'une longue lignée ininterrompue de souverains légitimes remontant au premier millénaire de notre ère, dernier d'une série de douze califes mentionnés dans un *ḥadīth* du Prophète, et comme rénovateur de la foi : le chef censé venir chaque siècle, selon une autre tradition prophétique, afin de faire revivre l'Islam et d'empêcher sa dégénérescence.

Les communautés musulmanes d'Afrique occidentale semblent être l'audience la plus immédiate de la lettre. Il est intéressant de noter que le texte donne même des indications sur la manière dont le document fut diffusé dans la région :

Moi, Nūh b. al-Ṭāhir, je demande instamment à tous ceux qui reçoivent ma lettre d'en faire une copie et de l'envoyer à tous ceux qui, selon eux, n'ont pas reçu ce qu'elle contient. Pour lui [est valable] l'avertissement de Dieu et de son Prophète – et ce sont les deux personnes les plus confiantes qui ont dit « Les croyants ne sont que des frères » [Coran 49 : 10] et « la religion est un avertissement ». J'exhorte également le porteur de la lettre à rassembler les musulmans des villes, des villages et des hameaux qu'il traverse et dont il n'a pas entendu parler pour leur lire la lettre ou leur dire ce qu'il en est, selon ses capacités.¹⁸

Des copies furent très probablement envoyées à différentes villes et villages par des messagers, puis des chefs locaux furent à leur tour invités à faire

¹⁶ Nobili (éd. et trad.), « Letter on the appearance of the twelfth caliph ».

¹⁷ Nobili (éd. et trad.), « Letter on the appearance of the twelfth caliph ».

¹⁸ Nobili (éd. et trad.), « Letter on the appearance of the twelfth caliph ». Pour les *ḥadīth*, voir Abū Dāwūd, *Sunan*, vol. 5, 331, no. 4844.

copier et circuler le document. Les messagers étaient également chargés de lire le document en public.

La lecture publique des lettres et des dépêches était une pratique très courante en Afrique de l'Ouest au XIX^e siècle. Hampaté Ba et Daget rapportent qu'une position très importante établie par Ḥamdallāhi était celle de *goolowo* (fulfulde) : un « crieur public » qui lisait des textes écrits à ceux qui n'avaient pas d'accès direct à l'alphabétisation.¹⁹ Une description très vivante de cette pratique est racontée par Caillié, qui en fut témoin lors de son séjour au Fouta Djallon :

Je suis allé à la prière du soir où, contrairement à la coutume, j'ai trouvé un grand nombre de Mandingues rassemblés. En sortant de la mosquée, ils formaient tous un cercle autour du vieux chef. Il a fait un bref discours, les informant qu'un messenger était arrivé de Timbo avec une lettre circulaire, qu'il fallait leur lire, et à laquelle il leur a demandé de prêter attention. Un marabout qui était assis à côté de lui a ensuite lu la lettre à haute voix.²⁰

Le fait que plusieurs exemplaires de la *Risāla* soient disponibles prouve que le document fut efficacement diffusé en Afrique de l'Ouest, en particulier au sein des frontières du califat. Sa large diffusion fut rendue possible par l'efficacité même des réseaux administratifs de Ḥamdallāhi.

L'administration et l'alphabétisation de Ḥamdallāhi

Ḥamdallāhi se développa comme un État hautement centralisé qui s'étendait le long du fleuve Niger. Les « unités administratives » du califat étaient des villages et des villes appelés *ngenndis* (« ville ancienne » en fulfulde).²¹ Un conglomérat de *ngenndis* formait un canton, *leppi leyd* (*Lefol leydi* au singulier) en fulfulde.²² Les cantons étaient regroupés pour former des provinces (*Leiden* en fulfulde, *leydi* au singulier).²³ Chaque province était

¹⁹ *L'empire peul*, 74.

²⁰ Caillié, *Travels through Central Africa*, vol. 2, 218.

²¹ Sanankoua, sur la base des informations recueillies par le traditionaliste Arskoula, recense le nombre exorbitant de 67.000 *ngenndis* (Sanankoua, *Un empire peul*, 66) – un chiffre peu probable étant donné que si chaque village ne comptait que, disons, une centaine d'habitants, cela ferait passer la population totale du califat à près de 7 millions de personnes.

²² *L'empire peul*, 73.

²³ Selon Sanankoua, les provinces étaient Macina, Jenneri (entre le Niger et les Rivières Bani, de Sanari à Fakala et de Murari à Sebera), Kounari, Fakala (entre le Bani et la falaise de Badiangara) et Gimballa (Sanankou, « L'organisation politique », 213-252 ; Sanankoua, *Un empire peul*, 6-76). En plus de ces cinq provinces, les régions de Tombouctou et des Dylgodyi « avaient un statut particulier tous en reconnaissant l'autorité » du contrôle – très limité – du califat sur ces régions, dans le temps et en profondeur, et principalement caractérisé par une semi-indépendance au paiement des impôts (Sanankoua, *Un empire peul*, 72). Une liste de provinces légèrement différente est fournie par Hampaté Ba et Daget, qui datent anachroniquement cette structure du califat juste après la bataille de Noukouma quand Ahmad Lobbo avait divisé les cent premiers érudits qui formèrent les membres du Grand Conseil en cinq commissions selon leurs provenances et aurait finalement décidé de transformer ces régions en cinq divisions administratives du califat (*L'empire peul*, 59). Les sources écrites suggèrent

gouvernée par un *amīr* choisi par le Grand Conseil, qui pouvait à son tour être démis de ses fonctions par le même organe.²⁴ L'*amīr* combinait des rôles militaires et administratifs. Il supervisait une garnison de soldats statués dans PDF Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres au nom de Ḥamdallāhi.²⁵ Il était également chargé de la collecte des impôts.²⁶ L'*amīr* était accompagné dans ses fonctions par un *qāḍī*, également sélectionné par le Grand Conseil, dont les fonctions étaient d'administrer la justice selon l'école Mālikī.²⁷

La centralisation de Ḥamdallāhi fut possible grâce au développement important de l'alphabétisation dans la région, qui résulte d'un processus que l'on peut caractériser – en se servant de l'étude de Konrad Hirschler sur les terres arabes médiévales – comme une « textualisation », c'est-à-dire le processus par lequel « le rôle de l'écrit s'accrut considérablement ».²⁸ La textualisation du Moyen Niger dépendit de facteurs à la fois technologiques et humains. La révolution technologique qui eut lieu en Afrique de l'Ouest au cours des XVIII^e et XIX^e siècles eut pour conséquence une plus grande disponibilité du papier. Alors que les encres et les crayons avaient toujours été produits sur place, la technologie de fabrication du papier ne fut pas développée en Afrique de l'Ouest avant la période coloniale.²⁹ À partir du XVII^e siècle, le papier commença à figurer parmi les marchandises importées d'Afrique du Nord au sud du Sahara.³⁰ Cependant, la disponibilité de ce support d'écriture n'augmenta à une échelle sans précédent qu'au XIX^e siècle, et « la grande disponibilité du papier au XIX^e siècle explique en

que cette description est une tentative ultérieure de créer une image du califat comme ayant une organisation régionale bien définie. Par exemple, un poème anonyme mentionne les grands dirigeants provinciaux de Ḥamdallāhi et contredit l'organisation de Ḥamdallāhi en provinces telle qu'elle est esquissée dans les sources orales recueillies par Hampaté Ba, Daget et Sanankoua. Ce manuscrit provient d'une série de photos prises par Salvaing dans la ville malienne de Dalla, près de Douentza. Je remercie Salvaing d'avoir partagé ce manuscrit avec moi.

²⁴ *L'empire peul*, 74. Le titre est ambigu car les *amīrs* étaient aussi des gouverneurs de villes (*L'empire peul*, 73).

²⁵ Pour une description de la structure militaire de l'armée de Ḥamdallāhi, voir *L'empire peul*, 68-73.

²⁶ Sanankoua, *Un empire peul*, 106. Pour une introduction à ces taxes, voir aussi *L'empire peul*, 67. Johnson, « Economic foundations », 486-488, fournit une analyse plus détaillée des finances du califat.

²⁷ *L'empire peul*, 65. Cependant, les *qāḍīs* régionaux étaient limités dans leurs capacités. Ils agissaient principalement comme un tribunal de réconciliation et, en cas de violence, les décisions devaient être confirmées par le *qāḍī* de Ḥamdallāhi, et l'exécution des peines ne pouvait avoir lieu que dans la capitale : *L'empire peul*, 65.

²⁸ Konrad Hirschler, *The Written Word in the Medieval Arabic Lands : A Social and Cultural History of Reading Practices* (Edinburgh : Edinburgh University Press, 2013), 5.

²⁹ Jonathan M. Bloom, « Paper in Sudanic Africa », dans *The Meanings of Timbuktu*, édité par Shamil Jeppie et Souleymane B. Diagne (Le Cap : HSRC Press, 2008), 45-57, 45.

³⁰ Terence Walz, « The paper trade of Egypt and the Sudan in the eighteenth and nineteenth centuries and its re-export to the Bilād as-Sudān », dans *The Trans-Saharan Book Trade : Manuscript Culture, Arabic Literacy, and Intellectual History in Muslim Africa*, édité par Graziano Krätli and Ghislaine Lydon (Leiden et Boston : Brill, 2011), 73-107, 97.

grande partie la croissance remarquable de la production scientifique et des collections des bibliothèques à cette époque ». ³¹

Une fois que l'infrastructure technique fut facilement disponible dans le PNE (Niger) l'alphabétisation arabe devint l'outil crucial pour le développement d'un appareil administratif basé sur des ordres qui émanaient de la capitale et circulaient à travers un système capillaire de lettres et de dépêches aux différentes unités administratives locales. Ce processus plaça les *'ulamā'* locaux, liés à Aḥmad Lobbo, dans une position de pouvoir administratif sans précédent. L'alphabétisation devint non seulement un outil grâce auquel Ḥamdallāhi gouvernait les provinces du califat, mais aussi une condition préalable à l'évaluation du pouvoir. ³² A cet égard, la réponse qu'Aḥmad Lobbo donna à Gelaajo, après que ce dernier plaignit de ne pas avoir été choisi comme *amīr* de Kounari, est révélatrice :

Il a été décidé par le conseil chargé de veiller sur la sécurité et la bonne marche de la Dina, qu'aucun homme incapable de lire, écrire et comprendre le sens d'un document écrit en caractères arabes, ne serait placé à la tête d'un territoire à plus de cinq jours de marche... Le grand conseil ne conteste ni ta naissance illustre, ni tes mérites militaires, mais il ne saurait être question de te donner la préséance dans une affaire où la valeur militaire et l'origine ne constituent pas des titres essentiels. On exige des chefs foi et science. Or sans t'insulter, ta foi est tiède et ta science est nulle. ³³

Les sources orales font largement référence à ces documents arabes. Hampaté Ba et Daget rapportent qu'après la fondation de la capitale Ḥamdallāhi, vers 1819, Aḥmad Lobbo envoya une circulaire demandant à tous les propriétaires de pirogues sous son contrôle d'envoyer leurs pirogues pour aider à reloger les habitants de Noukouma, de l'ancienne capitale, à la nouvelle. ³⁴ Les manuscrits de ces lettres envoyées depuis Ḥamdallāhi aux provinces existent également en nombre relativement important. ³⁵ L'un de ces documents, par exemple, est une lettre concernant la punition pour conduite immorale :

Au nom de Dieu le plus miséricordieux et le plus compatissant. Suivant en paix. Du *shaykh amīr al-mu'minīn* Aḥmad [Lobbo] b. Muḥammad aux *amīrs* et aux *qādīs* de la terre qui leur dit : Si Dieu le veut, vous verrez nos messagers pour superviser le code vestimentaire [correct] qui est notre préoccupation. Quiconque est reconnu coupable d'immoralité dans le code vestimentaire sera condamné à une amende de deux mille coquilles s'il est en mesure de payer le montant ; sinon, il sera puni de vingt coups de

³¹ Ghislaine Lydon, « Inkwell of the Sahara : Reflections on the production of Islamic knowledge in Bilād Shinqit », dans *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, édité par Scott S. Reese (Leiden et Boston : Brill, 2004), 39-71, 56.

³² *L'empire peul*, 73.

³³ *L'empire peul*, 118.

³⁴ *L'empire peul*, 45.

³⁵ Plus précisément, la collection Gironcourt est particulièrement riche en documents de ce type.

fouet. De même, toute personne reconnue coupable d'avoir parlé avec une femme sans lien de parenté dans une circonstance non autorisée, sera condamnée, avec la femme, à une amende de deux cent quarante coquilles. Quiconque ne respectant pas cette règle

PDF Compression Free & Versip

de péché. Fin.³⁶

Un autre document aborde la question de la dote et d'autres questions de jurisprudence.³⁷ Très répandues également étaient les *fatwas* émises par Aḥmad Lobbo en réponse aux demandes des érudits et des administrateurs des provinces. Une *fatwa* fut par exemple émise pour un certain Bāba b. 'Uthmān concernant le partage des bénéfices avec ses épouses ;³⁸ deux pour un certain Abū Bakr b. Samūd, la première sur les pâturages et la seconde sur six autres questions judiciaires ;³⁹ et plusieurs autres, répondant à des questions posées par différents érudits, concernant l'esclavage.⁴⁰

Le problème de l'esclavage dans la région est également étroitement lié à l'histoire qui se cache derrière le *Tārīkh al-fattāsh*. Plusieurs des passages écrits par Nūḥ b. al-Ṭāhīr suggèrent que la chronique était également destinée à justifier le fait d'imposer le statut d'esclave à différents groupes endogames du Moyen Niger (voir chapitre 1). Le passage le plus long, qu'il cite textuellement dans le *Risāla*, est celui qui raconte qu'Askīyā Muḥammad était en possession de « douze tribus » héritées des rois Sonni comme esclaves de la couronne :

Ensuite, l'*askiyā* s'interrogea également sur la question des vingt-quatre tribus qu'il avait trouvées sous la main de Shī [Sonni] Bāru comme peuple de liaison, qui en avait à son tour héritées de ses ancêtres. Le *shaykh* lui demanda de les décrire, ce qu'il fit. Puis le *shaykh* lui répondit : « La moitié d'entre eux vous appartient de droit. Quant à la seconde moitié, il vaut mieux que vous les laissiez, car il y a un doute les concernant ». Le *shaykh* ajouta : « La première est Jindèkèta, une tribu [épelée] avec *jīm* et *dāl* tous deux avec *kasra* et un *nūn* avec *sukūn* entre les deux, puis avec *kāf* et *tā'* avec *fathā*. La seconde est Jām Walé, avec *jīm* avec *fathā* allongé et *mīm* avec *sukūn*, puis *wāw* avec *fathā* et *lām* avec *kasra* avec *imāla*. La troisième est Jam Téné ; la quatrième Komé ; et la cinquième Sorobanna ; la sixième regroupe les infidèles Bambara descendant de Diarra Kur Bukari ; la septième descend de Tankara Tibi ; la huitième de Kasambara ; la neuvième de Samasiku ; la dixième est appelée Sorko ; la onzième Gorongoy ; et la douzième Arbi.⁴¹

³⁶ IF, Fonds de Gironcourt, 2406 (66).

³⁷ IF, Fonds de Gironcourt, 2405 (31-35)/V.

³⁸ IF, Fonds de Gironcourt, 2405 (31-35)/IV, (une autre copie est IF, Fonds de Gironcourt, 2406 [69]).

³⁹ IF, Fonds de Gironcourt, 2406 (46 - 60)/XI ; et IF, Fonds de Gironcourt, 2405 (31 - 35)/III.

⁴⁰ IF, Fonds de Gironcourt, 2406 (46 - 60)/II ; IF, Fonds de Gironcourt, 2406 (46 - 60)/V ; IF, Fonds de Gironcourt, 2406 (46 - 60)/VIII ; IF, Fonds de Gironcourt, 2406 (46 - 60)/ IX ; IF, Fonds de Gironcourt, 2406 (46 6 - 60)/X.

La chronique se poursuit avec Askiyā Muḥammad appliquant son règne sur les membres des « douze tribus » dont il avait « hérité » du précédent roi songhaï, après que al-Maghīlī confirma l'avis judiciaire d'al-Suyūṭī - un **pas de Dieu qui est égale à Free Version** mot pour mot dans le texte du *Risāla*.⁴² Par conséquent, suite à l'argument de Nūḥ b. al-Ṭāhir, Aḥmad Lobbo, héritier de l'autorité d'Askiyā Muḥammad, hérita également de la propriété des descendants de ces tribus.

La manière dont les revendications faites dans le *Tārīkh al-fattāsh* concernant le statut servile de ces groupes furent diffusées ressemble beaucoup à celle des passages concernant l'héritage du calife de Ḥamdallāhi. Une *fatwa* non datée d'Aḥmad Lobbo, qui tente de réduire un de ces groupes endogames au statut d'esclaves, cite le *Tārīkh al-fattāsh* :

Au nom de Dieu, le Très Gracieux, le Très Miséricordieux. Après cela, que la bénédiction de Dieu [soit sur Muḥammad Son Prophète]. Pour tous les *walīs* et *qādīs* qui reçoivent cette lettre, sachez que le *shaykh*, le commandant des croyants, Aḥmad b. Muḥammad a ordonné [ce qui suit], sur la base de ce qui est indiqué dans le *Tārīkh al-fattāsh* concernant l'asservissement des Zanj en général, c'est-à-dire si leurs mères sont libres ou non. Selon le *Tārīkh al-fattāsh* : « Ensuite, Askiyā [Muḥammad] demanda au *shaykh* susmentionné [al-Suyūṭī] : « Quelle est la condition de quelqu'un de ces tribus qui prétend être le fils d'un homme libre ou d'une femme libre ? » Le *shaykh* répondit : « Pour celui qui est certain que son père est libre et que sa mère est issue d'une de ces tribus, il est votre propriété de droit. Quant à celui qui est certain que sa mère est libre et que son père est issu d'une de ces tribus, s'il reste dans la maison de son père et qu'il travaille pour son père, il vous appartient de droit ». Fin de citation. Ceci s'applique dans tous les cas, sauf pour quelqu'un qui est libéré de l'esclavage en se basant sur une perspective différente parmi laquelle figure le fait que son statut soit celui du fils d'une femme libre, qui n'ait pas été élevé dans la maison de son père, mais dans celle d'un de ses oncles maternels, ou n'exerce pas le même travail que son père qui le rend incroyant, et il est obligatoire que cette personne se repente publiquement avec ceux présents avec lui, quitte leur travail d'incroyant, selon ce qui est dit dans le *Tārīkh al-fattāsh* : « s'il quitte la maison du père pour aller dans la maison de la mère, il n'est plus votre propriété ». Il est également dit : « Quant à toute femme qui épouse un homme de ces tribus, qui donne naissance et qui veut la liberté pour son fils, elle doit le faire quitter la maison de son mari et aller dans la maison de son propre père. Cependant, s'il travaille chez son mari et s'il fait son travail, il, c'est-à-dire l'enfant, sera ma propriété » – ce qu'il est signifié ici, c'est que le travail du mari est un travail d'incroyants et rien d'autre. Quant à tous les Zanj qui revendiquent la liberté pour défaut d'application des conditions mentionnées par l'*askiyā*, vous devriez écouter sa revendication et si elle est établie selon la *sharī'a*, il est libre, sinon il reste en esclavage.⁴³

⁴¹ *La chronique du chercheur*, texte arabe 14/texte français 20-21. Pour l'identification de ces groupes, voir *La chronique du chercheur*, texte français 20-21 ; Bambā (éd.), *Tārīkh al-fattāsh*, 97-98 ; Maiga et autres (éds.), *Tārīkh al-fattāh*, 54. Certains de ces groupes sont évoqués dans Tamari, *Les castes*.

⁴² *La chronique du chercheur*, texte arabe 15/texte français 22.

⁴³ IF, Fonds de Gironcourt, 2406 (45 - 60)/XVI.

Dans ce cas, le *Tārīkh al-fattāsh*, une œuvre pseudo-historique, crée un précédent juridique fictif afin de faire respecter le statut d'esclave de certains PDF Compressor Free Version

Cette chronique fut conçue pour aider Aḥmad Lobbo et ses adjoints dans leurs efforts pour restructurer la société de la région. Ce projet impliquait également la régulation et la militarisation des itinéraires traditionnels de la transhumance peule.⁴⁴ Plus spectaculairement ambitieuse encore fut la tentative réussie de faire respecter le sédentarisme peul, ce qui résulta en la création de plusieurs villages qui parsèment encore le Moyen Niger. Outre Ḥamdallāhi, les résultats les plus remarquables de cette entreprise furent la fondation de Ténenkou, la « capitale » de la province du Macina, et la relocalisation des habitants de Mopti de l'ancien siège de la ville vers l'île où se trouve aujourd'hui la ville.⁴⁵

Bien que ce projet de reconstruction sociale dépasse la portée du présent livre, le fait d'éventuellement imposer le statut d'esclave à certaines populations du Moyen Niger met en évidence l'efficacité avec laquelle le *Tārīkh al-fattāsh* impacta la région. En décembre 1853, Barth rencontra une foule de personnes qui quittaient les territoires contrôlés par Ḥamdallāhi et fit le constat suivant : « Ils appartenaient à la tribu des Surk [c'est-à-dire Sorko], qui, de tribu indigène de la partie du Niger qui s'étend des deux côtés du lac Débo, s'était dégradée au fil du temps jusqu'à devenir des serfs et était menacée par le fanatique Sheikho A'hmedu d'être vendue comme esclave ».⁴⁶

La rencontre de Barth avec les réfugiés Sorko prouve que le *Tārīkh al-fattāsh* était une œuvre dont la portée historique était assez forte pour propulser des groupes entiers de personnes hors de leurs foyers – et pas seulement une abstraction textuelle qui eut peu d'impact sur le Moyen Niger du XIX^e siècle.

La large diffusion du *Tārīkh al-fattāsh* confirme l'argument de Sanankoua selon lequel « l'utilisation de l'écrit comme instrument de propagande et de consolidation du pouvoir » constitue une « innovation de la Dina dans une zone traditionnellement attachée à l'oralité ».⁴⁷ Cependant, pour mieux comprendre l'impact de la chronique au XIX^e siècle, il est également nécessaire d'étudier comment ses revendications – diffusées dans des brochures, des lettres circulaires et des *fatwas* – furent reçues dans le Moyen Niger et au-delà.

⁴⁴ Voir la description de la réglementation de la transhumance dans *L'empire peul*, 81-101. Muḥammad Bello lança une politique similaire à Sokoto ; voir Omar Bello (trad.), *Ballo's Fatwā on Urbanization of Nomads* (Sokoto : Académie islamique, 2000).

⁴⁵ *L'empire peul*, 79.

⁴⁶ Barth, *Travels and Discoveries*, vol. 4, 504.

⁴⁷ Sanankoua, *Un empire peul*, 84.

Une réponse de Sokoto aux revendications de Ḥamdallāhi

La réponse la plus explicite aux revendications de Ḥamdallāhi présent dans les archives d’Afrique de l’Ouest vient de Sokoto. La *Risāla* de Nūḥ b. al-Ṭāhir est très probablement une réponse à la demande d’allégeance qu’Aḥmad Lobbo envoya à Sokoto vers 1842 (chapitre 5). De Sokoto, la réponse fut formulée par l’alter ego de Nūḥ b. al-Ṭāhir : le susnommé ‘Abd al-Qādir al-Turūdī.

Comme le montre Hunwick, on sait peu de choses sur la vie d’Abd al-Qādir al-Turūdī.⁴⁸ Il naquit en 1804, comme on peut le déduire de son livre *Kashūfāt rabbāniyya* (Les Révélations divines), dans lequel il mentionne qu’il avait treize ans au moment de la mort de ‘Uthmān b. Fūdī en 1817.⁴⁹ Son père, al-Muṣṭafā b. Muḥammad b. Muḥammad al-Tūrūdī, connu sous le nom de Mallam Tafa (mort en 1845), était également un célèbre érudit appartenant à l’ordre de la Qadiriyya.⁵⁰ Il était un proche collaborateur d’‘Uthmān b. Fūdī, et se maria avec la fille aînée de ce dernier, Khadīja bt. ‘Uthmān b. Muḥammad Fodiye (morte en 1856), future mère d’‘Abd al-Qādir al-Turūdī et érudite reconnue elle-même.⁵¹ ‘Abd al-Qādir al-Turūdī se maria avec un membre de la famille de ‘Uthmān b. Fūdī, épousant la fille de Muḥammad Bello, dont le nom était aussi Khadīja. Muḥammad Bello était non seulement l’oncle maternel et le beau-père d’Abd al-Qādir, mais aussi l’un de ses célèbres professeurs, ainsi que son père, Muḥammad al-Bukhārī ; Muḥammad Gidaadō b. Aḥmad b. Abī Bakr b. Ghārī ; une certaine Mudi, qu’Hunwick identifie comme Mūdi Māmār ; et une Muḥammad Yero.⁵²

‘Abd al-Qādir al-Turūdī n’occupa jamais de poste officiel à Sokoto. Selon des sources orales recueillies par Last, le calife Aḥmad b. Abī Bakr ‘Atīq (mort en 1866) avait décidé de nommer ‘Abd al-Qādir al-Turūdī comme *wazīr* de Sokoto à la fin des années 1850, mais la pression de la puissante famille Gidaadō fit que le calife choisit Ibrāhīm Khalīl b. ‘Abd al-Qādir (mort en 1874), neveu de Gidaadō dan Laima, pour le remplacer.⁵³ Pourtant, selon les mots de Kani, ‘Abd al-Qādir al-Turūdī était « l’un des plus grands érudits du Centre *bilād al-sūdān* ». ⁵⁴

La renommée d’‘Abd al-Qādir al-Turūdī est confirmée par Barth. Lors du séjour de ce dernier à Katsina en février 1853, un *faqīh* de Tuwāt portant le nom d’‘Abd al-Raḥmān attira l’attention de Barth sur « Abd el Kāder dan Taffa (c’est-à-dire le fils de Mūstapha) » qui était « le plus érudit de la génération présente des habitants de Sókoto ». ⁵⁵ En avril de la même année,

⁴⁸ ALA II, 221.

⁴⁹ Kani, « The private library of ‘Abd al-Qadir », 20. Sur le *Kashūfāt al-rabbāniyya*, voir ALA II, 223, point 21.

⁵⁰ Aucune recherche substantielle n’a été consacrée à Mallam Tafa ; pour une brève introduction, voir ALA II, 220-221.

⁵¹ Sur Khadīja bt. ‘Uthmān b. Muḥammad Fūdī, voir ALA II, 161.

⁵² Hunwick, « A supplement to *Infāq al-maysūr* », 47, n. 31.

⁵³ Last, *The Sokoto Caliphate*, 162-163.

⁵⁴ Kani, « The private library of ‘Abd al-Qadir », 20.

⁵⁵ Barth, *Travels and Discoveries*, vol. 4, 101-102.

Barth rencontra ‘Abd al-Qādir à Wurno, et ses attentes concernant les connaissances de ce dernier furent immédiatement confirmées :

PDF Compressor Free Version

Il fut immédiatement fourni des données positives concernant l’histoire de la dynastie des Asāki, ou A’skiya, les souverains Songhaïs, qu’il avait parfaitement en tête, et la relation historique des pays occidentaux de ces régions avec celle de la Nigritie centrale.⁵⁶

Depuis son quartier général à Salame (au nord-est de Sokoto), ‘Abd al-Qādir al-Turūdī contribua largement au domaine de l’histoire. Par exemple, son ouvrage sans titre – généralement référencé sous le nom de *Rawdāt al-afkār* (Les Douces prairies de la contemplation) – est une histoire importante de l’Afrique de l’Ouest jusqu’en 1824.⁵⁷ Il écrivit également plusieurs notes biographiques sur ses professeurs, comme le *Waraqqa ‘an al-muta’akhhirīn min ‘ulamā’ bilādina* (Note sur les plus récents érudits de notre pays) ou le *Sawat al-aḥzān fī dhikr ba’d ‘ulamā’ al-khawāṣṣ min ahl hādihā al-zamān* (Réconfort pour le deuil en souvenir des éminents érudits des peuples de notre temps).⁵⁸

Cependant, l’écriture historique n’était pas son seul talent. Parmi les œuvres qu’il conserva, on y trouve des contributions à d’autres sciences islamiques répandues en Afrique de l’Ouest, comme le soufisme, la grammaire, l’exégèse coranique et les sciences ésotériques, ainsi que des écrits sur des disciplines moins courantes dans la région. Par exemple, il écrivit un ouvrage de géographie, un sujet rare en Afrique de l’Ouest, intitulé *Qatā’if al-jinān fī dhikr aḥwāl arḍ al-Sūdān* (Les Fruits du cœur en réflexion sur la terre du Soudan).⁵⁹ Il se consacra également à l’étude de la philosophie, une discipline qui n’avait jamais figuré dans la production scientifique de la région auparavant, et composa des ouvrages tels que *Kulliyāt al-‘ālam al-sitta* (La Faculté du Sixième Monde) et *Uhūd wa-mawāthiq* (Pactes et traités).⁶⁰ Nombre de ses œuvres furent conservées dans une grande bibliothèque qu’il avait rassemblée, mais celle-ci fut pillée par le sultan de Gobir Mayaki (fl. Ca. 1847), selon une histoire de Sokoto écrite par al-Ḥājj

⁵⁶ Barth, *Travels and Discoveries*, vol. 4, 183.

⁵⁷ Voir ALA II, 227-228, point 33. Le *Rawdāt al-afkār* fut traduit pour la première fois par Palmer, qui attribue cependant à tort cet ouvrage à Muhammad Bello (H. R. Palmer, « Western Sudan history: The raudthāt’ ul aftār », *African Affairs* 15/59 [1916] : 261-273, 261). Une édition plus récente et une traduction anglaise faite par Abu Alfa Muahammad Shareef bin Farīd est disponible à l’adresse suivante : <https://siiasi.org/shaykh-dan-tafa/rawdatl-afkaar/>.

⁵⁸ ALA II, 230, point 48 et ALA II, 228, point 36.

⁵⁹ ALA II, 227, point 32. Pour une discussion de la géographie dans le nord du Nigeria post-*jihād* et une analyse du *Qatā’if al-jinān*, voir Stephanie Zehnle, « A Geography of Jihad: Jihadist Concepts of Space and Sokoto Warfare (West Africa, ca. 1800-1850) » (Thèse de Doctorat, Universität Kassel, 2015), 85-89.

⁶⁰ ALA II, 223, point 20 et ALA II, 230, point 47.

Sa'īd (mort après 1861-2).⁶¹ Ce qui reste de cette collection fut « découvert » le 26 décembre 1981 par Kani, qui trouva les manuscrits avec Mallamm Tahir, petit-fils d'Abd al-Qādir al-Turūdī.⁶²

PDF Compressor Free Version
 ilà Nūḥ b. al-Ṭāhir (réponse d'Abd al-Qādir al-Turūdī à Nūḥ b. al-Ṭāhir, que nous appellerons désormais Jawāb), une réponse explicite au *Risāla* et une réfutation de ses affirmations.⁶³ Après la *basmala* et les salutations au Prophète, et l'indication de l'expéditeur et du destinataire de la lettre, 'Abd al-Qādir al-Turūdī met en évidence les conditions des écrits : « Nous avons reçu, ô frère, ta lettre, tes mots, ainsi que l'écriture de ton Imām, Shaykh Aḥmad [Lobbo] est le douzième d'entre eux, après quoi viendra le *mahdī* ». ⁶⁴ 'Abd al-Qādir résume ensuite le contenu du *Risāla* de Nūḥ b. al-Ṭāhir.

Après cette introduction, 'Abd al-Qādir al-Turūdī réfute méticuleusement les arguments du *Risāla*. Il nie d'abord qu'Aḥmad Lobbo puisse être l'un des califes mentionnés par le Prophète : « Si vous voulez dire, en parlant de ces califes, les douze *imāms* qui sont mentionnés dans le *ḥadīth*, [sachez qu'] ils sont douze, pas plus, et l'un d'entre eux est le *mahdī*, le dernier ». ⁶⁵ Puisque Nūḥ b. al-Ṭāhir attribue la prophétie à al-Suyūṭī, 'Abd al-Qādir al-Turūdī a recourt aux propres écrits d'al-Suyūṭī pour rejeter l'affirmation selon laquelle Aḥmad Lobbo était le douzième calife : « Ô frère, sache que tes paroles sont contraires à ce que mentionne al-Suyūṭī dans ses célèbres livres ». ⁶⁶ Pour prouver son point de vue, 'Abd al-Qādir cite des passages du *Tārīkh al-khulafā'* d'al-Suyūṭī concernant les différentes versions et interprétations du *ḥadīth* sur les douze califes. Il conclut ensuite de manière synthétique en disant qu'al-Suyūṭī n'aurait jamais pu prédire l'arrivée d'un douzième calife autre que le *mahdī* : « C'est ce que dit al-Suyūṭī dans son livre *Tārīkh al-khulafā'*. Il écrivit que le *mahdī* est le douzième [calife] parce qu'il n'y a plus que le dernier d'entre eux. Cependant, ô frère Nūḥ, tu as fait de Shaykh Aḥmad [Lobbo] le douzième ». ⁶⁷ C'est pourquoi, conclut 'Abd al-Qādir al-Turūdī, « soit vous revendiquez les attributs et la place de *mahdiyya*, soit vous éloignez le *mahdī* de ce nombre [de califes] après avoir établi sa mention parmi eux dans les *ḥadīths* mentionnés. Réfléchissez à cela ». ⁶⁸ Ayant rejeté la possibilité qu'Aḥmad Lobbo ait pu être le douzième calife, 'Abd al-Qādir al-Turūdī explore la deuxième des revendications de Nūḥ b. al-Ṭāhir, celle d'Aḥmad Lobbo comme rénovateur de la foi :

⁶¹ Al-Ḥājj Sa'īd, *Taqāyīd mim mā waṣāla ilaynā min aḥwāl 'umarā' al-muslimīn salātīn* Ḥawa, in Houdas (éd. et trad.), *Tedzkiret en-nisiān*, 342.

⁶² Voir Kani, « The private library of 'Abd al-Qadir », 20-21, point 18. Cela faisait partie des efforts de collecte de sources arabes pour l'histoire du nord du Nigeria par le NHRS, Ahmadu Bello University, Zaria, sur lequel voir Seleiman, « The Nigerian History Machine », 93-96.

⁶³ NHRS 192/19.

⁶⁴ NHRS 192/19, p. 1.

⁶⁵ NHRS 192/19, p. 1.

⁶⁶ NHRS 192/19, p. 1.

⁶⁷ NHRS 192/19, p. 2.

⁶⁸ NHRS 192/19, p. 2.

Si vous vouliez dire que ces califes sont les « *ulamā* », rénovateurs de la foi de cette communauté, suivant les célèbres traces d'al-Bayhaqī, al-Ḥākim [al-Nīshābūrī] et d'autres, sur l'autorité de Hourra, [sachez] que le Prophète – que Dieu l'honore et lui donne la gloire – a dit : « Dieu enverra pour cette communauté à la fin de chaque siècle quelqu'un qui rénovera sa religion pour elle ». ⁶⁹

Sur la base du *ḥadīth*, 'Abd al-Qādir al-Turūdī exclut la possibilité qu'Aḥmad Lobbo puisse être considéré comme un rénovateur de la foi à plus d'un titre. Premièrement, Aḥmad Lobbo ne pourrait pas être le douzième des rénovateurs « parce qu'il n'est pas apparu au douzième siècle » du calendrier islamique (1699-1785). ⁷⁰ En effet, Aḥmad Lobbo n'était qu'un adolescent à la fin du XII^e siècle. Cependant, il ne peut être considéré comme un rénovateur, même pas au treizième siècle, poursuit 'Abd al-Qādir al-Turūdī, « car la condition du rénovateur est qu'il émerge avant la fin du siècle duquel il sera le rénovateur et entrera dans le suivant ». ⁷¹ Dans ce cas, 'Abd al-Qādir utilise également al-Suyūṭī comme autorité, à savoir son *Urjūza fī mujaddidīn al-Islām* (Poème en vers *Rajaz* sur le renouveau de l'Islam), dans lequel il dit que « la condition pour cela [c'est-à-dire être rénovateur] est que le siècle doit passer et qu'il doit être en vie, mais cette condition ne s'applique pas non plus ». ⁷² 'Abd al-Qādir al-Turūdī sous-entend qu'Aḥmad Lobbo n'aurait jamais pu être en vie à la fin du treizième siècle *hijrī* (1785-1883 CE), et qu'il ne remplit donc pas les conditions pour être le rénovateur du treizième siècle.

Enfin, 'Abd al-Qādir al-Turūdī rejette l'affirmation selon laquelle Aḥmad Lobbo pourrait être l'héritier d'Askīyā Muḥammad, rejetant ainsi sa légitimité en tant que sultan, héritier de cette lignée légitime de souverains remontant à l'aube de l'histoire de l'Afrique de l'Ouest, inventée par les chroniqueurs du XVII^e siècle et rattachée par Nūḥ b. al-Ṭāhīr au souverain de Ḥamdallāhi par la prophétie. Il affirme simplement que tout ce qui est transmis concernant Askīyā Muḥammad ne s'applique à personne d'autre, ce qui annule tout lien possible entre Aḥmad Lobbo et le roi songhaï :

En ce qui concerne ce que vous avez mentionné lors de l'investiture du juste Imām Askīyā al-Ḥājj [Muḥammad] avec pouvoir, sur lequel fut écrite cette pièce que vous avez rédigée, il n'y a rien de mal à cela, ni par la raison ni par la loi. Cependant, c'était un califat particulier pour un lieu particulier. D'où vous est venue [l'idée] que [ce qui s'applique à lui] pourrait s'appliquer à quelqu'un d'autre ? ⁷³

⁶⁹ NHRS 192/19, p. 2.

⁷⁰ NHRS 192/19, p. 2.

⁷¹ NHRS 192/19, p. 2.

⁷² NHRS 192/19, p. 2.

⁷³ NHRS 192/19, p. 2.

La réponse d'Abd al-Qādir al-Turūdī fut envoyée en même temps que le rejet par les Fodiawa de la demande d'allégeance d'Aḥmad Lobbo. Ces documents montrent comment le *Tārīkh al-fattāsh* ne réussit pas à gagner des adeptes auprès d'Aḥmad Lobbo à Sokoto – qui, curieusement, ne fut pas mentionné parmi les destinataires du *Risāla*. Paradoxalement, il est plus difficile de comprendre, ou même de deviner comment le débat généré par le *Risāla* se déroula dans les zones au large du bassin du Niger et du Sud du Sahara, qui avaient été explicitement visées par Nūḥ b. al-Ṭāhir.

Des échos lointains du débat

Bien qu'aucune copie de la *Risāla* n'ait fait surface au Nord du Nigeria, le débat entre Nūḥ b. al-Ṭāhir et 'Abd al-Qādir al-Turūdī est une preuve directe de la circulation de ce document, et de la citation de ses revendications, dans les territoires contrôlés par les Fodiawa. Le contraire se produit dans d'autres régions d'Afrique de l'Ouest, en particulier dans le Moyen Niger. Ici, la disponibilité généralisée de multiples exemplaires du *Risāla* témoigne que le document fut efficacement diffusé, mais on ne peut encore discerner que de vagues échos des débats qui l'entourèrent.

Ces échos émanent de Tombouctou, l'endroit même où l'autorité d'Aḥmad Lobbo fut effectivement contestée. Sa population s'était ouvertement rebellée contre Ḥamdallāhi à plusieurs reprises après la conquête de 1826. Les *shaykhs* Kunta avaient rejeté l'autorité religieuse du calife de Ḥamdallāhi, bien qu'ils n'eussent jamais rejeté ouvertement son pouvoir politique. Ces facteurs firent de la ville une cible plausible de la propagande d'Aḥmad Lobbo, via le *Risāla*.⁷⁴ Néanmoins, un seul commentaire a posteriori, dans une lettre d'Aḥmad al-Bakkāy à Aḥmad III, fait référence à la diffusion des revendications d'Aḥmad Lobbo. Aḥmad al-Bakkāy rejette complètement la légitimité du neveu d'Aḥmad III en se moquant du peuple peul en général, en affirmant que « si quelqu'un leur dit que le douzième calife du Quraysh est parmi eux, ils le croiront ». ⁷⁵ Le commentaire du leader Kunta fait donc ouvertement référence à l'une des revendications formulées dans le *Tārīkh al-fattāsh* et diffusées via la *Risāla*.

Plus à l'ouest, la région de Tiris (Mauritanie) est une zone qui ne fut jamais revendiquée par Ḥamdallāhi mais explicitement fut ciblée par le *Risāla*, comme le montre clairement la liste des destinataires mentionnés dans la première des deux versions. Ici, la campagne de propagande d'Aḥmad Lobbo pénétra également les discours des érudits sahariens, qui firent preuve de résistance et de scepticisme. Cela ressort explicitement d'une *fatwa* émise par al-Mukhtār al-Kuntī al-Ṣaghīr, dans laquelle il est demandé

⁷⁴ L'IHERI-ABT dispose à lui seul de huit exemplaires (IHERI-ABT 479, IHERI-ABT 4220, IHERI-ABT 4840, IHERI-ABT 8967, IHERI-ABT 8996, IHERI-ABT 9728, IHERI-ABT 11098). Tous les exemplaires conservés en France ont également été collectés à Tombouctou : voir BnF, Arabe 5259 (74a-75b), Arabe 5259 (79a-84b), Arabe 6756 (31a - 42b), et IF, Fonds de Gironcourt, 2405 (2)/1, 2405(2)/II, 2406(73).

⁷⁵ Mahibou and Triaud (éds), *Voilà ce qui est arrivé*, texte français 104/ texte arabe 15 recto.

par un Aḥmad b. Ḥamā' Allāh si les commerçants maures qui font du commerce dans les terres contrôlées par le calife de Ḥamdallāhi sont censés faire serment d'allégeance à Aḥmad Lobbo.⁷⁶ La même question semble être posée par un interrogateur anonyme, très probablement parmi les tribus arabophones du Sahara occidental s'identifiant elles-mêmes comme « blanches », sur la nécessité de prêter allégeance à un « dirigeant noir », très probablement Aḥmad Lobbo.⁷⁷

À l'inverse, les preuves montrent également que de nombreux autres groupes sahariens étaient très disposés à collaborer avec Ḥamdallāhi, sinon à lui prêter allégeance. La cité intellectuelle et commerciale importante de Walāta, par exemple, avait des liens commerciaux étroits avec le califat.⁷⁸ Sa population semble avoir bénéficié d'une très bonne relation avec Aḥmad Lobbo, comme en témoignent trois poèmes écrits par des érudits anonymes de Walāta qui sont cités dans le *Faṭḥ al-Ṣamad*.⁷⁹ Ces poèmes pourraient refléter un partenariat entre les habitants de la ville du sud du Sahara et Aḥmad Lobbo, ce qui est confirmé par une anecdote également rapportée dans le *Faṭḥ al-Ṣamad* : après un conflit non spécifié entre Ḥamdallāhi et Ségou, une partie des marchandises des commerçants de Walāta fut prise dans le butin, mais immédiatement rendues à Aḥmad Lobbo lorsqu'il découvrit l'identité de leurs véritables propriétaires.⁸⁰ De même, une chronique locale concernant le Sahara occidental, *al-Ḥaswa al-bīsāniyya fī al-ansāb al-ḥasāniyya* de Muḥammad Ṣālīḥ b. 'Abd al-Wahhāb al-Nāsiṛī (mort en 1855), relate que certaines familles de Tishīt (Mauritanie) quittèrent leur patrie au Sahara occidental à la suite d'un conflit interne et cherchèrent refuge auprès d'Aḥmad Lobbo – une preuve supplémentaire de la reconnaissance du calife de Ḥamdallāhi parmi les familles importantes des habitants du désert.⁸¹

Une position encore plus explicite en faveur d'Aḥmad Lobbo fut prise par al-Shaykh Muḥammad al-Māmī b. al-Bukhārī al-Bārikī (mort en 1875 ; que nous appellerons désormais al-Māmī), auteur du très original livre de jurisprudence, le *Kitāb al-bādiyya* (Le Livre du désert).⁸² Cet ouvrage tente de concilier la jurisprudence islamique avec les coutumes nomades Sahariennes, et inclut une discussion sur l'application des châtiments du

⁷⁶ Hall, *A History of Race*, 98-191.

⁷⁷ Ghislaine Lydon, *On Trans-Saharan Trails: Islamic Law, Trade Networks, and Cross-Cultural Exchange in Nineteenth-Century Western Africa* (Cambridge et New York : Cambridge University Press, 2009), 309-310.

⁷⁸ Timothy Cleveland, *Becoming Walāta: A History of Saharan Social Formation and transformation* (Portsmouth, NH : Heinemann, 2002), 91.

⁷⁹ *Faṭḥ al-Ṣamad*, texte français 88-91/texte arabe 39-41.

⁸⁰ *Faṭḥ al-Ṣamad*, texte français 88-91/texte arabe 39-41.

⁸¹ Boutilimit 76/20-77/1 (un autre exemplaire est le Boutilimit 82/3).

⁸² Muḥammad al-Māmī al-Bārikī, *Kitāb al-bādiyya* (Nuwakshūt : Zāwiya al-Shaykh Muḥamma al-Māmī, 1428/2007). Sur al-Māmī et son *Kitāb al-bādiyya*, voir *ALA* V, 322-334 (en particulier *ALA* V, 331, point 71).

Coran, considérés comme un critère d'évaluation de la légitimité d'un dirigeant :

Si [un] [des] habitants [de ces] [régions] prend le pouvoir, obéissance lui est due, même s'il est esclave... Quant aux [régions] où il n'existe pas de dirigeant autoproclamé, leurs habitants sont les habitants de la terre intermédiaire située entre les deux États islamiques. Par conséquent, l'application des châtiments coraniques dépend de l'émergence d'un tel souverain s'il n'existe pas de conseil notable suffisamment puissant pour empêcher le désordre, comme l'Ahl Būṣayba ou le peuple de Fès.⁸³

Dans cette section, al-Māmī fait explicitement référence à Aḥmad Lobbo comme l'un des rares dirigeants dont les décisions juridiques doivent être considérées comme légitimes :

En ce qui concerne les [zones] gouvernées par un dirigeant, comme Aḥmad Lobbo, l'Almāmī Abū Bakr [du Fouta Toro], ou par un conseil notable suffisamment puissant pour empêcher le désordre, leurs décisions juridiques doivent être considérées comme identiques à celles émises par l'Imām, que [leurs habitants] soient nomades ou sédentaires ; et j'ai personnellement vu l'Almāmī Abū Bakr appliquer les punitions du Coran.⁸⁴

Bien que le livre ne puisse être daté avec certitude, la position affirmative d'al-Māmī concernant la légitimité d'Aḥmad Lobbo peut bien avoir reflété les effets locaux de la diffusion du *Risāla* dans la région.

En résumé, ce qui ressort de ces sources est l'existence de débats locaux animés sur la légitimité d'Aḥmad Lobbo parmi le peuple du Sahara occidental, ce qui rend probable que cette région, elle aussi, fut ciblée par la propagande de Ḥamdallāhi. Cela suggère fortement qu'il y eut un débat ouest-africain plus large sur la légitimité du califat de Ḥamdallāhi et de son dirigeant, allant du Soudan central au Sahara occidental. À Sokoto, siège d'un puissant califat rival, les érudits de la cour rejetèrent fermement toute affirmation de ce genre. Les intellectuels du Sahara étaient pourtant prêts à les valider, peut-être pour servir leurs propres objectifs politiques et commerciaux. Toutefois, pour comprendre en quoi ces discours étaient significatifs pour les Africains de l'Ouest qui étaient le public visé par le *Tārīkh al-fattāsh*, il faut tenir compte de son intersection avec les épistémologies islamiques locales, en prenant en considération le rôle de la prophétie dans cette région, et la croyance que la fin du monde était proche.

Les prophéties et l'Eschaton

Bien que les débats intellectuels sur la légitimité d'Aḥmad Lobbo furent influencés par les dynamiques politiques, économiques et raciales, le caractère prophétique du *Tārīkh al-fattāsh* était peut-être l'aspect le plus

⁸³ al-Māmī, *Kitāb al-bādiya*, 249.

⁸⁴ al-Māmī, *Kitāb al-bādiya*, 249.

puissant de son message. La plausibilité de la prophétie ne fut jamais remise en question par les acteurs ouest-africains dont les voix sont consignées dans les sources disponibles. En effet, les événements mystiques qui endossent, **PDF Électronique Justifié Free Version** les revendications politiques étaient très fréquents dans la région. Par exemple, quelques années seulement avant l'émergence du califat de Ḥamdallāhi, le mouvement de 'Uthmān b. Fūdī fut soutenu par une vision dans laquelle il reçut « l'épée de la vérité » d'« Abd al-Qādir al-Jilānī, le fondateur de la confrérie Qādiriyya.⁸⁵ L'œuvre d'« Uthmān b. Fūdī alternativement connu comme *Wird* (La Litanie) ou *Lammā balaghthu* (Lorsque je suis arrivé) parle de la rencontre de l'autre avec le Prophète et les Califes Judicieusement Guidés, Abū Bakr, 'Umar, 'Uthmān, et 'Alī, ainsi qu'al-Jilānī : « Il [al-Jilānī] me fit asseoir, m'habilla et m'embrassa. Puis il m'appela « l'Imam des saints » et m'ordonna de faire ce qui est approuvé et m'interdit de faire ce qui est désapprouvé ; et Il mit l'Épée de Vérité à ma ceinture, pour la dégainer contre les ennemis de Dieu ». ⁸⁶ De même, Muḥammad al-Kuntī, dans l'hagiographie de son père, l'*al-Ṭarā'if wa-l-Talā'id min karāmāt al-shaykhayn al-wālida wa-l-wālid* (Le Merveilleux et les exemples exceptionnels de miracle des deux *Shaykhs*, la mère et le père), rapporte l'investiture divine qu'al-Mukhtār al-Kabīr avait reçue directement du Prophète : « Je vis al-Muṣṭafā [i.e. Muḥammad] vraiment dans une vision. Il m'apprit une bonne nouvelle et me rapprocha de lui. Et me dit : « Tu es un vrai messenger, pour rénover ma Sunna, sois patient » ». ⁸⁷ De la même manière, plus tard au XIX^e siècle, le *mahdī* soudanais Muḥammad Aḥmad b. 'Allāh (mort en 1885) déclare que, dans une vision, le prophète « me désigna comme son successeur en m'asseyant sur sa chaise en présence des califes, de la hiérarchie des saints et du [Personnage Coranique] al-Khidr ... et le prophète me ceignit de son épée, puis il me tint avec dix anges et 'Azrā'il [l'ange de la mort] m'accompagnera toujours ». ⁸⁸

Dans le Moyen Niger, une prophétie telle que celle qui annonça l'avènement d'Aḥmad Lobbo – telle qu'elle aurait été révélée à Askiyā Muḥammad plus de trois cents ans avant Ḥamdallāhi – était un événement extraordinaire, mais pas inconcevable. En outre, il faut tenir compte du fait que le treizième siècle du calendrier islamique (1785-883 CE) était chargé d'anxiétés eschatologiques. Comme le souligne Muhammad A. al-Hajj, dans l'une des rares études existantes sur l'eschatologie en Afrique occidentale, l'attente de la fin du monde atteignit des niveaux élevés au cours de ce siècle.

⁸⁵ Voir W. Braune, s.v ; « 'Abd al-Qādir al-Djilānī », *EF*, vol. 1, 69-70.

⁸⁶ Cité dans Hikett, *The Sword of Truth*, 66. Pour plus de détails sur le *Wird/Lammā balaghthu*, voir *ALA* II, 79-80, point 102.

⁸⁷ Cité dans Barran, « Sīdī al-Mukhtā' al-Kuntī », 172.

⁸⁸ Cité dans Kim Searcy, *The Formation of the Sudanese Madhist State : Ceremony and Symbols of Authority, 1882-1898* (Leiden : Brill, 2010), 57. Les textes originaux se trouvent dans *al-Athār al-kamila li-l-imām al-mahdī de mahdī*, sur lequel voir R. S. O'Fahey et John O. Hunwick, *Arabic Literature of Africa*, vol. 1 : *The Writings of Eastern Sudanic Africa to c. 1900* (Leiden : Brill, 1994), 307-308 pour plus de détails.

Cela était dû au mélange des deux traditions des prophètes, celle des douze califes et celle du Rénovateur de la Foi, les mêmes traditions qui furent invoquées par Nūḥ b. al-Ṭāhir dans sa construction de la légitimité d’Aḥmad L. ODF. © Soinp les terres d’al-Hajj « la tradition des ‘douze califes’ fut liée au concept de réforme ou de Rénovateur de la Foi » en Afrique de l’Ouest.⁹⁰ En fusionnant cette tradition avec celle de la Renaissance de la Foi, les érudits ouest-africains calculèrent la date de la venue de l’Heure, en avançant qu’après 1200 ans, la communauté musulmane serait confrontée à une période d’anarchie et de désordre, l’ère tumultueuse pendant laquelle le *mahdī* attendu devrait arriver, juste avant la fin du monde. Ainsi, le treizième siècle du calendrier islamique fut interprété par les érudits d’Afrique de l’Ouest comme le dernier âge avant l’Eschaton.

La plupart des preuves de la tourmente millénariste qui investit l’Afrique occidentale à cette époque proviennent des écrits des Fodiawa qui ont été explorés de manière systématique et approfondie par les chercheurs. L’eschatologie occupe une place particulière dans les écrits d’Uṯmān b. Fūdī. Par exemple, comme le fait valoir al-Hajj en se référant au *Muddat al-dunyā* (La Durée du monde terrestre) et au *Tanbīh al-umma ‘alā qurb hujūm isahrāt al-sā’a* (Réveil de l’*Umma* sur les manifestations proches des signes du temps), « les traditions sur l’approche de la fin des temps étaient abondamment citées sans aucune tentative de distinction entre ‘authentique’ et ‘faux’... afin d’inculquer à ses disciples l’amour du martyr et le renoncement à ce monde transitoire ». ⁹¹ Alors que l’eschatologie semble être absente des œuvres d’Abd Allāh b. Fūdī, Muhammad Bello écrivit largement sur le sujet.⁹² De la même façon, d’autres auteurs du Sokoto contribuèrent à la littérature eschatologique au XIX^e siècle.⁹³

Mais les attentes eschatologiques ne se limitèrent pas à l’élite érudite qui comprenait l’arabe. Elles circulaient aussi largement parmi les analphabètes. En effet, la diffusion de ces prophéties en territoires Hausa fut certainement favorisée par leur diffusion en fulfulde et en hausa, les langues locales. Il semble qu’Uṯmān b. Fūdī engageât des discussions sur des

⁸⁹ Voir Muhammad A. al-Hajj, « The Madhist Tradition in Northern Nigeria » (Thèse de Doctorat, Abdullahi Bayero College – Kano, 1973) ; et al-Hajj, « The thirteenth century in Muslim eschatology ».

⁹⁰ Al-Hajj, « The thirteenth century in Muslim eschatology », 108.

⁹¹ Al-Hajj, « The thirteenth century in Muslim eschatology », 108. Sur le *Muddat al-dunyā* et le *Tanbīh al-umma ‘alā qurb hujūm ‘ashrāt al-sā’a*, voir *ALA* II, 66, points 44 et 75, point 81. Après 1808, une fois que la révolution qu’il mena fut presque complétée, Uṯmān b. Fūdī exprima le besoin de renforcer son règne. Sa position sur la venue de l’Heure changea alors radicalement. Dans des ouvrages suivants il « rejeta catégoriquement toutes les prophéties sur la Fin du Monde et les considéra fausses et non soutenues par le Sunna du Prophète » (al-Hajj, « The thirteenth century in Muslim eschatology », 110).

⁹² Voir par exemple *Tanbīh al-fāhim ‘alā anna al-mahdī huwa khitām et Wathīqa ilā al-shaykh Hāmīd b. Aḥmad qādī al-Sayyid Muḥammad b. al-Mukhtār b. Aḥmad Bābā fī mā yu’tamad ‘alayhi fī amr al-mahdī* (*ALA* II, 140, point 93, et 143, point 109.).

⁹³ Par exemple, Hunwick insiste que « les essais reflétant les attentes du Mahdī » sont la production littéraire principale des dirigeants de Kano au XIX^e siècle (*ALA* II, 258).

questions eschatologiques en fulfulde, rapportées dans son *Tahdhīr al-ikhwān min iddi‘ā’ al-mahdiyya al-maw‘ūda ākhir al-zamān* (Un avertissement aux frères contre la revendication du Mahdiyya promis à la fin des temps).⁹⁴ Un autre écrit en fulfulde sur le thème du *mahdī* est aujourd’hui perdu, mais existe dans une traduction haoussa de son fils ‘Īsā b. ‘Uthmān b. Muḥammad Fodiye (d. 1872) : le *Sifofin Shehou* (Attributs du *Cheikh*).⁹⁵ Cependant, ce sont les filles d’‘Uthmān b. Fūdī qui s’impliquèrent profondément dans l’effort de traduction en haoussa d’œuvres écrites à l’origine en arabe ou en fulfulde, afin d’atteindre un public plus large de personnes parlant haoussa qui n’étaient que partiellement alphabétisées en arabe. On se souvient, par exemple, de sa fille Khādīja bt. ‘Uthmān b. Muḥammad Fodiye (morte en 1856), comme de celle qui traduisit en fulfulde un poème.⁹⁶ Une autre de ses filles, Maryam bt. ‘Uthmān b. Muḥammad Fodiye (morte après 1880), rendit ses propres contributions en arabe sur le sujet en des textes haoussa.⁹⁷

D’après ces sources, il semble que le frémissement de la venue de l’Heure, largement encouragé par la propagande des dirigeants Sokoto, était si répandu qu’il avait des effets très réels. Comme le point commun de nombreuses prophéties concernant la venue de l’Heure est que le *mahdī* apparaîtra à l’Est, « la conséquence en est la migration de plusieurs hordes de personnes » vers l’Est.⁹⁸ En effet, de nombreux épisodes rapportés par les traditions orales et écrites portent sur des personnes qui tentèrent de mener d’énormes vagues de migrants vers l’Est. Abu Bakr al-‘Atiq, par exemple, rédigea une proclamation destinée à démystifier l’arrivée imminente de l’Heure et à dissuader la population de la nécessité d’émigrer.⁹⁹ En 1856 ou 1857, lors de son pèlerinage, un certain Ibrahim Šarīf al-Dīn rassembla une telle foule qu’il se heurta au souverain de Bagirmi, Abd al-Qadir, le tuant et étant à son tour assassiné par les habitants du même lieu.¹⁰⁰ Une vingtaine d’années plus tard, en 1878, un autre dirigeant musulman de la région de Kano, Mallam Yāmūsa, lança un nouveau mouvement qui ressemblait beaucoup à celui inspiré par Ibrāhīm Šarīf al-Dīn. Cependant, le calife Mu‘ādh b. Muḥammad Bello (régna entre 1877-1881) captura et déporta l’homme, mettant ainsi fin à son initiative.¹⁰¹ A peu près à la même époque, Maryam bt. ‘Uthmān écrivit à son fils Muḥammad Bello b. Ibrāhīm Dabo

⁹⁴ Voir *ALA* II, 72-73, point 71.

⁹⁵ F. H. El-Masri et al., « Sifofin Shehu : An autobiography and character study of ‘Uthmān b. Fūdī in verse », *Research Bulletin – Center for Arabic Documentation of the University of Ibadan* 2/1 (1966) : 1-36.

⁹⁶ Ce poème n’est pas mentionné dans *ALA* II mais chez Jean Boyd et Murray Last, « The role of women as ‘agents religieux’ in Sokoto », *Canadian Journal of African Studies/Revue canadienne des études africaines* 1/3 (1985) : 283-300, 293.

⁹⁷ Boyd et Last, « The role of women », 293.

⁹⁸ Al-Hajj, « The thirteenth century in Muslim eschatology », 109.

⁹⁹ Voir *ALA* II, 161, point 8.

¹⁰⁰ Al-Hajj, « The Mahdist Tradition », 94-95.

¹⁰¹ Al-Hajj, « The Mahdist Tradition », 95-96.

(régna entre 1882-1893), le souverain de Kano, le rassurant, lui et son peuple, sur le fait que les rumeurs sur la fin du monde étaient fausses.¹⁰²

Finalement, le plus spectaculaire des débordements millénaires de l'Afrique précoloniale fut le Soudan, avec l'émergence de Mahdī Muḥammad Aḥmad. Toutefois, les chercheurs ont souligné que les origines de la Mahdiyya Soudanaise devraient remonter aux peuples et aux idées apparaissant en Afrique de l'Ouest.¹⁰³ L'impact de la Mahdiyya en Afrique de l'Ouest est attesté par la création par Ḥayāt al-Dīn b. Sa'īd b. Muḥammad Bello (mort en 1898) et Jibrīl Gaini (mort après 1902) de deux États fondés dans l'Adamawa (divisé entre le Nigeria, le Cameroun, le Tchad et la République centrafricaine actuels) et dans la Gombe (Nigeria) qui prêtèrent allégeance aux *mahdī* soudanais.¹⁰⁴

La Mahdiyya est la dernière et la plus célèbre manifestation de la tourmente millénaire dans l'histoire africaine précoloniale.¹⁰⁵ Cependant, il fut également l'aboutissement d'un siècle d'attentes eschatologiques qui remontent aux deux traditions prophétiques utilisées par Nūḥ b. al-Ṭāhir dans le *Tārīkh al-fattāsh*. La ferveur de la croyance dans ces traditions explique la décision de Nūḥ b. al-Ṭāhir de les utiliser comme colonne vertébrale pour sa construction de l'autorité d'Aḥmad Lobbo. Ces croyances étaient déjà largement répandues parmi son public cible, comme le prouvent les effets des attentes eschatologiques dans toute l'Afrique de l'Ouest, les écrits des Fodiawa et les vagues d'émigration vers l'Est, ainsi que la résonance du Mahdiyya dans l'Adamawa et le Gombe.

Le déclin du projet *Tārīkh al-fattāsh*

Lorsque le *Risāla* de Nūḥ b. al-Ṭāhir arriva à Sokoto en 1842, Aḥmad Lobbo avait environ soixante-dix ans. Selon des sources orales rapportées par Hampaté Ba et Daget, le calife avait réalisé que ses jours étaient comptés, et donc, en 1843 ou 1844, il demanda au Grand Conseil de lui proposer un successeur. Le Conseil se mit d'accord sur deux candidats possibles : Aḥmad II, le fils aîné d'Aḥmad Lobbo ; et Baalobbo, un chef militaire expérimenté et le cousin du calife. Finalement, la piété et l'apprentissage d'Aḥmad II eurent plus de poids dans la décision, et le fils d'Aḥmad Lobbo fut désigné comme successeur. Des notables représentatifs de Djenné et de Tombouctou

¹⁰² Voir Mauro Nobili, « *Risāla min Maryam bint Fudī al-ibn* : A brief contribution to the study of 19th-century Nigerian eschatology », dans *Collectanea Islamica*, édité par Nicola Melis et Mauro Nobili (Rome : Aracne, 2012), 71-86.

¹⁰³ Saburi Biokaku et Muhammad A. al-Hajj, « The Sudanese Mahdiyya and the Niger-Chad Region », dans *Islam in Tropical Africa*, édité par I. M. Lewis (London : Oxford University Press, 1966), 425-441 ; John Hunwick et al., « Between the Niger and the Nile: New light on the Fulani Mahdist Muḥammad al-Dādārī », *Sudanic Africa* 8 (1997) : 85-108.

¹⁰⁴ Al-Hajj, « The Mahdist Tradition », 109-144.

¹⁰⁵ Pour les attentes millénaires de la période coloniale, voir P. B. Clarke, « Islami millenarianism in West Africa : A 'revolutionary' ideology ? » *Religious Studies* 16/3 (1980) : 330-337.

acceptèrent également la nomination.¹⁰⁶ Le 12 Rabī' I, 1261/19 mars 1845 Aḥmad Lobbo décéda, et son fils devint le deuxième calife de Ḥamdallāhi.¹⁰⁷

La mort d'Aḥmad Lobbo rendit peut-être obsolète le *Tārīkh al-fattāsh*, PDF Compressor Free Version
D'ici à l'ensemble, qui fut encore utilisé à l'époque de Aḥmad II. Immédiatement après qu'il devint calife, le Kunta *shaykh* Aḥmad al-Bakkāy se rendit dans la capitale pour discuter de la levée de l'embargo sur Tombouctou. Tant les traditions orales que les textes écrits rapportent qu'il arriva à Ḥamdallāhi avec une liste de demandes et une série de questions juridiques. En plus de l'éternelle demande de permettre la commercialisation du tabac, il demanda la permission de s'allier à Ségou, et aussi que le lui-même, plutôt que San Shirfī, soit affecté au gouvernement de Tombouctou. Puis, parmi d'autres questions, le *shaykh* demanda à Aḥmad II d'expliquer pourquoi les Dogons de la falaise de Badiangara et les Somono [or les Hombolbe dans les traditions orales] étaient considérés comme des esclaves.¹⁰⁸ En réponse, Aḥmad II argumenta :

Les Dogons et les Hombolbe [Somono] ont été réduits en esclavage par un acte bien antérieur à Hamdallay. Ce sont en effet les juristes musulmans des temps anciens qui ont dressé la liste des groupements soudanais qui peuvent être contraints à la servitude. Le Tarikh el Fattach la cite ainsi... Comme l'établissement de cette liste n'a été basé ni sur les lois instituées par nous, ni sur des instructions données par nous, nous ne pouvons ni en endosser la responsabilité, ni y apporter de modifications.¹⁰⁹

Le même argument est repris dans une lettre adressée à Ghūrū b. Sa'īd, le souverain de So (près de Konna), dans laquelle Aḥmad II résume les termes de sa rencontre avec Aḥmad al-Bakkāy.¹¹⁰ Concernant les Dogons et les Somono, le deuxième calife de Ḥamdallāhi déclara :

Puis il [Aḥmad al-Bakkāy] m'a posé six questions concernant l'esclavage des Peuples de la Montagne [c'est-à-dire les Dogon] et des Zanj [c'est-à-dire les Somono]... Les Peuples de la Montagne ont été réduits en esclavage à cause de l'incrédulité, et l'incrédulité est à l'origine de l'esclavage. Quant aux Zanj, nous avons constaté qu'ils appartenaient déjà aux dirigeants de cette région, donc nous les possédons puisqu'ils appartenaient à al-Ḥajj Muḥammad Askiyā, comme nous l'avons trouvé dans le *Tārīkh al-fattāsh*. Leur propriété est également basée sur [leur] infidélité.¹¹¹

¹⁰⁶ Sur la désignation de Aḥmad b. Aḥmad comme second calife de Ḥamdallāhi, les seules informations disponibles proviennent de sources orales rapportées dans *L'empire peul*, 248-250.

¹⁰⁷ *Fath al-Ṣamad*, texte français 91/texte arabe 42. La mémoire d'Aḥmad Lobbo fut célébrée par plusieurs élégies, dont beaucoup sont citées dans *Fath al-Ṣamad*, texte français 91-102/1 texte arabe 42-51.

¹⁰⁸ *L'empire peul*, 277.

¹⁰⁹ *L'empire peul*, 280.

¹¹⁰ IF, Fonds de Gironcourt, 2405 (36) ; une autre copie est IF, Fonds de Gironcourt, 2405 (38).

¹¹¹ IF, Fonds de Gironcourt, 2405 (36), f. 200b. L'idée que l'« incroyance » est la source de l'esclavage, bien qu'introuvable dans les sources normatives, était très répandue dans le monde islamique (Rudolph T. Ware, « Slavery in Islamic Africa, 1400-1800 », dans *The Cambridge World History of Slavery*,

Ces sources indiquent que le *Tārīkh al-fattāsh* était toujours cité comme un texte faisant autorité à l'époque d'Aḥmad II. Toutefois, son autorité ne put résister à la mort d'Aḥmad Lobbo, ce qui précipita la détérioration du califat de Ḥamdallāhi, dont le lent déclin sous Aḥmad II s'accéléra de façon spectaculaire avec le troisième et dernier calife, Aḥmad III.¹¹²

Les graines de ce déclin furent plantées dans ce que Sanankoua définit comme le problème non résolu de la succession.¹¹³ De nombreux membres de l'élite de Ḥamdallāhi craignaient que l'élection d'Aḥmad II n'entraîne la « confiscation du pouvoir par Seeku Amaadu [Aḥmad Lobbo] au profit de sa famille ». ¹¹⁴ La nomination d'Aḥmad II par son père et l'appui de membres influents du Grand Conseil, tels que Nūḥ b. al-Ṭāhir, permirent une transmission en douceur du pouvoir, mais le problème de la succession refit surface avec encore plus de force à la mort de Aḥmad II en 1853, après seulement huit ans de règne. Les meilleurs candidats pour lui succéder étaient, encore une fois, Baalobbo et un autre fils d'Aḥmad Lobbo, Allay. Ce dernier, né en 1819 après la bataille de Noukouma, était un érudit pieux et renommé, proche des Kunta. Il occupa également des postes militaires, servant en tant qu'*amīr* de la région de Farimaké, et fut en même temps *amīr* ad intérim du Macina. Comme pour les crises précédentes de successions, le Grand Conseil rejeta les prétentions de Baalobbo et choisit Allay comme troisième calife ; mais cette fois-ci, Baalobbo n'accepta pas la décision, et menaça d'une guerre civile contre son cousin. Cependant, il proposa également une alternative à la guerre : il abandonnerait ses prétentions si Aḥmad III était choisi à la place d'Allay – comptant sur sa capacité à manipuler son jeune neveu et à régner à travers lui. Le Grand Conseil approuva la proposition de Baalobbo, ce qui aurait dû établir un système de succession patrilinéaire et éviter de futurs conflits.

La guerre civile fut ainsi évitée, mais le règne de Aḥmad III allait être caractérisé par une série de « graves fissures ». ¹¹⁵ Celles-ci incluent les doléances de la population locale, la désunion de la famille dirigeante et la désagrégation désastreuse des structures gouvernementales mises en place par Aḥmad Lobbo. Aḥmad III inaugura une forme de gouvernement moins austère à Ḥamdallāhi qui fut sévèrement critiqué par ses contemporains. Il centralisa également tout le pouvoir qui avait été divisé entre le calife du Grand Conseil. Il aliéna ainsi les anciens dirigeants du califat, transformant le Grand Conseil en un simple mécanisme d'approbation des décisions du

édité par David Eltis et Stangley L. Engerman [Cambridge : Cambridge University Press, 2011], vol. 3, 47-80, 50). C'est par exemple la position d'Aḥmad Bābā dans sa célèbre *fatwa* sur l'esclavage (Hunwick et Harrak [éd. et trad.], *Mi'rāj al-su'ūd*, 23).

¹¹² Pour les comptes rendus du règne d'Aḥmad II et Aḥmad III, voir Robinson, *The Holy War*, 282-316 ; et Sanankoua, *Un empire peul*, 115-161.

¹¹³ Sanankoua, *Un empire peul*, 115.

¹¹⁴ Sanankoua, *Un empire peul*, 116.

¹¹⁵ Robinson, *The Holy War*, 284.

calife. Par conséquent, la plupart de ses membres abandonnèrent à la fois Aḥmad III et le Grand Conseil. Dans le même temps, Aḥmad III perdit le soutien des Kunta lorsque Aḥmad al-Bakkāy rompit sa relation avec **PDF Compresseur Free Version** Hamdallāhi. Il eut recours à une politique de rapprochement avec les souverains de Ségou. Cela attira l'attention du mouvement en expansion d'al-Ḥājj 'Umar, qui lutta contre Aḥmad III et son armée jusqu'à la défaite finale du califat à Cayawal en 1862, après quoi 'Umar acheva la conquête de la capitale.

Avec l'effondrement de Ḥamdallāhi, la connaissance du *Tārīkh al-fattāsh* et la justification de sa création s'effacèrent dans la partie sud du Moyen Niger. Seule la famille de San Shirfī, le notable de Tombouctou qui obtint une place de premier plan après la conquête de Tombouctou par Aḥmad Lobbo, la préserva de la disparition totale. Muḥammad b. San Shirfī, dont on ne sait rien si ce n'est qu'il était *qādī* à Tombouctou peu avant la colonisation française, écrivit le *Tārīkh al-fūtāwī*, une chronique largement utilisée tout au long du présent ouvrage. Cette chronique commence par l'enregistrement de la prophétie annonçant l'arrivée d'Aḥmad Lobbo, en citant souvent textuellement le *Tārīkh al-fattāsh*.¹¹⁶

L'implication de la famille San Shirifi dans la préservation de la mémoire de Ḥamdallāhi et du *Tārīkh al-fattāsh* est encore confirmée par le rôle des fils de San Shirfī. Des copies faites à partir des fragments du *Tārīkh al-fūtāwī* furent fournies à de Gironcourt par 'Abd al-Raḥmān b. San Shirfī (mort en 1913-14), l'un de ces fils, un érudit et *qādī* de Tombouctou.¹¹⁷ Un autre fils joua un rôle encore plus important dans l'histoire du *Tārīkh al-fattāsh* : Aḥmad b. San Shirfī (mort en 1921-2) qui, selon *al-Sa'āda al-abadiyya*, était également *qādī* de Tombouctou.¹¹⁸ Plus important encore, il était l'informateur local de Dubois, celui qui attira l'attention du journaliste français sur le *Tārīkh al-fattāsh* et fournit des informations sur la chronique, et provoqua ainsi indirectement l'intérêt des Occidentaux.

Toutes ces phases ultérieures de la conservation de la chronique découlent du lien étroit qui unit San Shirfī à Aḥmad Lobbo. Il avait été nommé *qādī* de Tombouctou, le premier d'une longue lignée, comme le nota Aḥmad Lobbo lui-même en 1257/1841-2 ; et il resta dans cette position pendant vingt-quatre ans jusqu'à sa mort en 1280/1863-4, pendant la guerre contre al-Ḥājj 'Umar.¹¹⁹ San Shirfī était une exception parmi les érudits de l'histoire de Tombouctou, ayant occupé les postes de *qādī*, *amīr*, et *imām* de la mosquée Djinguereber à la même époque. Vu l'importance du rôle d'Aḥmad Lobbo dans l'établissement et le développement de la famille de

¹¹⁶ *Tārīkh al-fūtāwī*, pp. 2-5.

¹¹⁷ Sur 'Abd al-Raḥmān, voir Aḥmad Bābēr's *al-Sa'āda al-abadiyya* (IHERI-ABT 2752, ff. 19a et 23a).

¹¹⁸ Sur Aḥmad b. San Shirfī, *al-Sa'āda al-abadiyya* (IHERI-ABT 2752, ff. 23a-b). Cette information est confirmée par Saad, *Social History of Tombouctou*, 235.

¹¹⁹ *Tārīkh al-fūtāwī*, f. 75a. Voir également *al-Sa'āda al-abadiyya* (IHERI-ABT 2752, ff. 18b-29ae et 23a) et ALAIN IV, 51-52.

San Shirfi, il n'est pas difficile de comprendre pourquoi lui et ses fils restèrent des partisans de Ḥamdallāhi à Tombouctou. Le fondateur de la famille devait son prestige à Aḥmad Lobbo et, par extension, à la quête d'Aḥmad Lobbo pour établir sa légitimité, et le texte qui l'avait fait avancer, furent donc essentiels pour maintenir le statut des descendants de San Shirfi pendant la période précoloniale et les premiers jours de la domination française. Ailleurs, la mémoire du *Tārīkh al-fattāsh* avait presque disparu.

La Résurgence du *Tārīkh al-fattāsh* sous la forme de *La chronique du chercheur*

La mort d'Aḥmad Lobbo, le déclin du califat, et la conquête de Ḥamdallāhi par l'armée de al-Ḥājj 'Umar conduisit à la lente disparition du *Tārīkh al-fattāsh*. Finalement, en 1890, il n'en restait que le souvenir de la propagande circulant via Nūḥ b. al-Ṭāhir Risāla. Rien n'aurait jamais pu laisser penser que, quelques années plus tard, la chronique allait renaître tel un phénix de ses cendres, pour devenir l'une des plus célèbres sources historiques produites dans l'Afrique précoloniale.

La résurgence du *Tārīkh al-fattāsh*, sous la forme problématique de *La chronique du chercheur*, a peu à voir avec la chronique en elle-même et beaucoup plus avec la domination coloniale française à la fin du XIX^e siècle. Comme l'a fait remarquer Pekka Masonen, entre autres, le début de la période coloniale engendra « un nouveau type de besoin d'études historiques et ethnologiques sur les peuples africains ».¹²⁰ L'objectif principal était de « produire des informations pratiques qui faciliteraient le gouvernement efficace des nouvelles colonies ».¹²¹ La France, en tant que puissant empire colonial, excella dans cet effort politico-académique, qu'Edmund Burke III qualifie d'« impérialisme scientifique ».¹²² Le paragraphe d'ouverture du classique ouvrage *Les empires du Mali* de Charles Monteil, lui-même un érudit-administrateur français influent, est révélateur :

En Afrique Occidentale, nous avons à diriger des populations nègres sur lesquelles s'exerce et s'appuie notre œuvre de colonisation dans ce pays. Pour être efficace et heureuse, notre action doit obligatoirement s'inspirer du passé qui recèle les éléments de la politique la mieux appropriée à la conduite de ces peuples. Effectivement, les grands empires d'autrefois attestent, chez les Noirs, des aptitudes à une certaine organisation politique.¹²³

Ces enquêtes portèrent principalement sur les communautés musulmanes d'Afrique de l'Ouest, souvent perçues comme une menace qu'il fallait

¹²⁰ Pekka Masonen, *The Negroland Revisited : Discovery and Invention of the Sudanese Middle Ages* (Helsinki : Finnish Academy of Sciences and Letters, 2000), 426.

¹²¹ Masonen, *The Negroland Revisited*, 427.

¹²² Edmund Burke III, *The Ethnographic State : France and the Invention of Moroccan Islam* (Oakland : University of California Press, 2014), 6.

¹²³ Monteil, *Les empires du Mali*, 1.

comprendre et contrôler, en raison de la crainte persistante d'éventuels bouleversements islamiques ou panislamiques qui caractérisait la politique française officielle à l'égard de leurs sujets musulmans. Comme le souligne PDr Christopher Harrison dans *France and Islam in West Africa, 1860-1960* : « Tout au long de la période coloniale, les administrateurs, les intellectuels et les spectateurs intéressés produisirent un flux constant d'œuvres destinées à la fois à documenter l'Islam [en Afrique] et à suggérer les politiques à adopter à l'égard des sujets musulmans [africains] de France ». ¹²⁴

Par exemple, le 1er août 1913, le gouverneur général de la Fédération Française d'Afrique de l'Ouest (AOF), William M. Ponty (mort en 1915), publia une circulaire dans laquelle le lien entre la production de connaissances et le contrôle du territoire est très explicite :

Il est de notre devoir d'étudier dans les moindres détails la société musulmane de nos colonies en Afrique de l'Ouest. C'est une étude qui exige presque une méthode scientifique. Elle suppose des études spéciales, une documentation préalable et une connaissance sérieuse des lois sociologiques de l'Islam que les grands orientalistes de la France et de l'Europe ont maintenant pratiquement réussi à établir... [L'étude] semblera très attrayante pour beaucoup en raison de l'intérêt scientifique qui lui est attaché. Mais surtout, elle est intéressante pour des raisons politiques et administratives... C'est la compréhension de la société d'origine qui, seule, permettra une action pacifique et profonde sur l'esprit des gens. C'est donc dans cette étude... que nous trouverons les bases les plus sûres et les orientations les plus appropriées pour notre politique musulmane. ¹²⁵

Cette politique, dans le contexte du colonialisme français, remonte à la conquête de l'Algérie et à la création des bureaux arabes en 1844. Malgré leur disparition dans les années 1870, les bureaux arabes « avaient néanmoins établi une tradition de recherche administrative détaillée » qui devait être reproduite ailleurs dans les colonies françaises. ¹²⁶ Ce modèle, et le type de connaissances qui en découlent, fut exporté en Afrique Occidentale Française par Louis Faidherbe (mort en 1889). ¹²⁷ En tant que lieutenant-gouverneur de la colonie de Côte d'Ivoire en 1901, Clozel demanda aux administrateurs locaux de recueillir les données ethnographiques sur les coutumes locales qui lui permirent de publier, avec Roger Vallamur, *Les coutumes indigènes de la Côte d'Ivoire*. ¹²⁸ En poste dans le Haut-Sénégal et au Niger en 1908, Clozel

¹²⁴ Harrison, *France and Islam*, 1.

¹²⁵ Cité dans Harrison, *France and Islam*, 107.

¹²⁶ Harrison, *France and Islam*, 18.

¹²⁷ Jacques Frémeaux, « Des bureaux arabes à Maurice Delafosse, » dans *Maurice Delafosse. Entre Orientalisme et Ethnographie : l'itinéraire d'un Africaniste, 1870-1926*, édité par Jean-Loup Amselle and Emmanuelle Sibeud (Paris : Maisonneuve et Larose, 1998), 193-209, 202 ; Jean Schmitz, « L'Afrique par défaut ou l'oubli de l'Orientalisme », dans Amselle and Sibeud (éds.) *Maurice Delafosse. Entre Orientalisme et Ethnographie*, 107-121, 107.

¹²⁸ François J. Clozel et Roger Villamur, *Les coutumes indigènes de la Côte d'Ivoire* (Paris : Challamel, 1902).

reproduisit ses efforts afin de recueillir des informations sur les peuples conquis en envoyant une circulaire, datée du 12 janvier 1909, qui demandait une enquête sur les cultures locales par tous les administrateurs locaux.¹²⁹

Cette quantité considérable de documentation, de qualité très différente – selon les termes de Clozel – qui fut remaniée par Delafosse, ainsi que la connaissance approfondie de la région par ce dernier, pour rédiger son *Haut-Sénégal-Niger*.¹³⁰

Les savants-administrateurs français étaient particulièrement intéressés par la collecte et la traduction des manuscrits arabes qui, pensait-on, contenaient des informations cruciales pour comprendre les peuples colonisés et soutenir un gouvernement colonial efficace, reflétant ainsi l'hypothèse de l'époque selon laquelle les documents écrits étaient la seule source fiable pour étudier le passé.¹³¹ Plus précisément, le *Tārīkh al-Sūdān*, connu en Europe depuis les années 1850, et le *Tārīkh al-fattāsh*, mentionné pour la première fois en Europe depuis qu'il suscita l'intérêt des autorités coloniales françaises. Une lettre envoyée par un auteur français anonyme au *qādī* de Tombouctou, Aḥmad Bābā b. Abī al-'Abbās b. 'Umar b. Zayyān, demandait au juge d'envoyer, par l'intermédiaire d'un interprète appelé « Moriké Konaré », des informations sur le *Tārīkh al-fattāsh* et le *Tārīkh al-Sūdān*, et d'informer l'écrivain si des copies des chroniques étaient disponibles, ainsi que d'autres « livres expliquant les origines du Soudan et de ses nations passées ». ¹³² La lettre n'est pas datée, mais on peut dire qu'elle fut écrite vers 1896 – juste après que Dubois signala pour la première fois l'existence du *Tārīkh al-fattāsh* mais avant la publication en 1898 de l'édition de Houdas du *Tārīkh al-Sūdān*.

Finalement, le *Tārīkh al-fattāsh* fut « trouvé » et édité, dans un processus qui impliqua fortement l'appareil colonial français. Deux administrateurs coloniaux furent d'abord chargés de « trouver » les copies et Delafosse les rassembla pour produire l'édition assemblée de *La chronique du chercheur* : il s'agit de Bonnel de Mézières, qui était un voyageur expérimenté en Afrique pour le compte du gouvernement français, et de Brévié, un administrateur colonial qui devint également gouverneur général de l'AOF (1930-1936).¹³³

¹²⁹ La dépêche est annexée, avec d'autres, à Delafosse, *Haut-Sénégal-Niger*, 18-24.

¹³⁰ Clozel, Introduction à Delafosse, *Haut-Sénégal-Niger*, 1.

¹³¹ Les Français n'étaient pas seuls dans cet effort de collecte de sources arabes. Les Allemands et les Britanniques participèrent également à des projets très similaires, par exemple dans les territoires de Gonja, répartis entre ce qui est aujourd'hui le Ghana et le Togo (Ivor Wilks, Nehemia Levitzion, et Bruce M. Haight, *Chronicles from Gonja : A Tradition of West African Muslim Historiography* [Cambridge et New York : Cambridge University Press, 1986], 28). Le plus grand effort de collecte de manuscrits par les Britanniques eut lieu au Nigeria, où des universitaires-administrateurs consacèrent un travail considérable à la localisation et à la traduction de manuscrits arabes ; voir, par exemple, Herbert R. Palmer, *Sudanese Memoirs : Being Mainly Translations of a Number of Arabic Manuscripts Relating to the Central and Western Sudan* (Lagos : Government Printer, 1928).

¹³² IHERI-ABT 4613.

¹³³ Broc, *Dictionnaire illustré*, 35-36 ; Cornevin, « Jules Brévié ».

En outre, les Africains de l'Ouest qui fournirent leurs manuscrits occupèrent également des postes officiels dans la structure coloniale. Le propriétaire du MS A/IHERI-ABT 3927 était Muḥammad b. Muḥammad al-Suyūṭī (mort en 1289) un érudit de Tombouctou et représentant local (*muqaddam*) de l'ordre soufi Tijāniyya.¹³⁴ Muḥammad b. Muḥammad b. al-Suyūṭī était très proche de l'administration française, étant professeur à la *medersa* française de Tombouctou et membre du Comité consultatif des affaires musulmanes.¹³⁵ Également proche de l'administration française, l'érudit ouest-africain fournit à Brvéié une copie du *Tārīkh al-fattāsh* et le copia pour lui, produisant le MS C : Wāli Bah.¹³⁶ Négociant et érudit de Tijānī, il fut le premier « président » du Tribunal musulman établi par les Français à Kayes en 1905.¹³⁷

Enfin, en tant que chercheurs et administrateurs coloniaux, Houdas et Delafosse étaient fortement impliqués dans l'entreprise intellectuelle de production de « connaissances efficaces ». Houdas naquit en France mais grandit en Algérie, où il occupa plusieurs postes officiels grâce à la maîtrise de la langue arabe, notamment de l'arabe parlé. Il occupa des postes allant de traducteur officiel à instructeur dans les écoles françaises et inspecteur des *medersas* locales.¹³⁸ Le cas de Delafosse est encore plus intéressant. Il avait commencé à étudier la médecine, mais s'intéressa à l'Afrique dès son plus jeune âge après s'être engagé dans l'Institut des frères armés du Sahara, un groupe fondé par le cardinal Charles-Martial Allemand Lavigerie (mort en 1892) et consacré à la lutte contre la traite des esclaves dans le Sahara. Bien que son appartenance aux Frères armés fût de courte durée, cette expérience incita Delafosse à étudier l'arabe. Après avoir obtenu son diplôme en 1904, il entama une longue carrière d'administrateur colonial en Côte d'Ivoire, au Libéria, au Soudan et au Sénégal. Comme Houdas, Delafosse combina ses

¹³⁴ Un croquis sur Muḥammad b. al-Suyūṭī se trouve chez Marty, *La région de Tombouctou*, 15-17 (sous l'imam Souyouthi, fils de Mohammed) ; Abdel Rahman ben Essayouṭī, « Sidi Muhammad al-Imam ben Essayouṭī », dans *Culture et civilisation islamiques : Le Mali*, édité par Abdelhadi Boutaleb (Casablanca : Organisation islamique pour l'éducation, les sciences et la culture, 1408 [1988], 263-265 ; et *ALA IV*, 53. Voir également le IHERI-ABT 2752 du début du XX^e siècle, Aḥmad Bābēr, *al-Sa'āda al-abadiyya*, f. 19b, sous al-Suyūṭī b. Muḥammad » (sur l'*al-Sa'āda al-abadiyya*, voir *ALA IV*, 63). Ses descendants à Tombouctou possèdent toujours l'une des bibliothèques privées les plus importantes de la ville, sur laquelle voir Adelkader Haïdara, « An overview of the major manuscript libraries in Timbuktu », dans *The Trans-Saharan Book Trade: Manuscript Culture, Arabic Literacy, and Intellectual History in Muslim Africa*, publié sous la direction de Graziano Krätli et Ghislaine Lydon (Leiden and Boston : Brill, 2011), 256-259 et Abdelqader Haïdara et Safa Akhavan, *Catalogue de la bibliothèque Imam Essayouti* (Qom : Grand Library of the Ayatullah al-Uzma Marashi Najafi, 2010) [catalogue].

¹³⁵ Ben Essayouṭī, « Sidi Muḥammad al-Imam ben Essayouṭī », 265.

¹³⁶ Sur Wāli Bah, voir Marty, *La région de Kayes*, 7-8. Sur son mandat de *qādī* du tribunal musulman français (1905-6), voir Rebecca A. Shereikis, « Customized Courts : French Colonial Legal Institutions in Kayes, French Soudan, c. 1800-c. 1913 (Mali) » (Thèse de Doctorat, Northwestern University, 2003), xx.

¹³⁷ Shereikis, « Customized Courts », 81.

¹³⁸ Triaud, « De la coutume à l'histoire », 213-215.

fonctions d'officier colonial (il devint chevalier de la Légion d'honneur en 1903) avec celles d'universitaire.¹³⁹

Le chef-d'œuvre de Delafosse, *Haut-Sénégal-Niger*, est un exemple parfait de l'impressionnisme des exigences de l'administration coloniale et de l'érudition. Ce travail fut produit en utilisant les données fournies par l'infrastructure coloniale et, avec beaucoup de ses autres écrits, fut utilisé pour instruire les administrateurs coloniaux.¹⁴⁰ Par exemple, *Haut-Sénégal-Niger* fut inclus dans le *Manuel à l'usage des troupes employées outre-mer* de 1925.¹⁴¹ Delafosse lui-même était un partisan déclaré de la colonisation, croyant fermement en l'importance des connaissances locales pour orienter l'application des politiques coloniales sur le terrain.¹⁴² Par exemple, il décrit le livre d'A. Ricker *Les Ouliminden : les Touareg du Niger (région de Tombouctou-Gao)* (1924) comme un outil essentiel pour le contrôle de la région saharienne turbulente.¹⁴³ Cet ouvrage, selon les termes de Delafosse, permet aux autorités coloniales de découvrir « le passé des gens avec qui elles ont affaires, sur l'histoire des relations entre elles et avec nous des différentes tribus et de leur chef et personnages notables, et leur fournira ainsi une base solide sur laquelle il deviendra possible d'édifier, pour l'avenir, une politique raisonnée et définitive ». ¹⁴⁴ Dans la nécrologie écrite pour Delafosse par le sociologue René Maunier (mort en 1951), il fut décrit à juste titre comme un « homme de science » et un « homme d'action » à la fois.¹⁴⁵

Une fois publiée à Paris, *La chronique du chercheur* retrouva son chemin vers l'Afrique de l'Ouest. Dans une lettre de Muḥammad b. Muḥammad b. al-Suyūṭī, datée d'avril 1914, l'*imām* de la Grande Mosquée de Tombouctou remercie Houdas de lui avoir envoyé un exemplaire du livre.¹⁴⁶ Clozel envoya également plusieurs exemplaires à d'autres notables de Tombouctou.¹⁴⁷ Arrivés à Tombouctou, ces livres furent retranscrits en manuscrits par des copistes sur place. *La chronique du chercheur* commença donc une nouvelle vie en passant du livre imprimé au manuscrit, une sorte de métémpsycose textuelle résultant des initiatives des scribes d'Afrique de l'Ouest qui copiaient le texte arabe de Houdas et Delafosse et plaçaient ces copies manuscrites dans les bibliothèques locales.¹⁴⁸ Ironiquement, les textes

¹³⁹ Delafosse, *Maurice Delafosse*.

¹⁴⁰ Filippo M. Zerrilli, « Maurice Delafosse, entre science et action », dans *Maurice Delafosse. Entre Orientalisme et Ethnographie : l'itinéraire d'un Africaniste, 1870-1926*, édité par Jean-Loup Amselle et Emmanuelle Sibeud (Paris : Maisonneuve et Larose, 1998), 144-165, 148.

¹⁴¹ Frémeaux, « Des bureaux arabes à Maurice Delafosse », 107.

¹⁴² Zerrilli, « Maurice Delafosse, entre science et action », 146.

¹⁴³ Frémeaux « Des bureaux arabes à Maurice Delafosse », 204.

¹⁴⁴ Cité chez Frémeaux, « Des bureaux arabes à Maurice Delafosse », 204.

¹⁴⁵ Cité dans Zerrilli, « Maurice Delafosse, entre science et action », 157.

¹⁴⁶ IHERI-ABT, 608.

¹⁴⁷ Ben Essayouṭī, « Sidi Muhammad al-Imam ben Essayouṭī », 264.

¹⁴⁸ En fait, la distinction entre les documents imprimés et manuscrits est très artificielle dans les endroits où les traditions manuscrites sont vivantes, comme en Afrique de l'Ouest. Le cas de *La chronique du chercheur* s'avère très intéressant et montre comment les textes sont passés du manuscrit à l'imprimé, mais le contraire est également vrai. Il n'est donc pas rare de trouver dans les collections

originaux du *Tārīkh Ibn al-Mukhtār* et du *Tārīkh al-fattāsh* restèrent très rares, alors que plusieurs copies du texte confondu dérivé de *La chronique du chercheur* commencèrent à circuler largement sous le titre trompeur de **PDF Compresseur. Sur Internet** *Tārīkh al-fattāsh* dans les catalogues existants et les gestionnaires de manuscrits d’Afrique de l’Ouest aujourd’hui, publiés ou non publiés, tous sauf deux sont en fait des copies de *La chronique du chercheur*.¹⁴⁹ Les deux qui ne sont pas des copies de ce texte confondu ne sont autres que MS A/IHERI-ABT 3927 et MS B/BnF 5561.

Finalement, l’abondance des copies manuscrites en arabe de *La chronique du chercheur* favorisa l’émergence d’un *hystéron-protéron* : les copies manuscrites de cette édition furent acceptées – et le sont toujours – comme manuscrits reflétant le stade de pré-édition du texte. Ce malentendu atteignit son apogée en 2014, avec la publication d’une nouvelle édition du *Tārīkh al-fattāsh* par l’équipe de l’IHERI-ABT.¹⁵⁰ Cette édition était censée fournir aux universitaires un texte plus fiable de la chronique et surmonter les problèmes du texte créé par Houdas et Delafosse. Cependant, sur les quatre manuscrits rassemblés pour créer l’édition IHERI-ABT, trois sont en fait des copies de *La chronique du chercheur* et l’autre est le MS A/IHERI-AB 3927 – celui utilisé par Houdas et Delafosse eux-mêmes.

Cette troisième partie a suivi la vie sociale du *Tārīkh al-fattāsh*, en se concentrant sur sa circulation et sa réception. Elle a retracé les stratégies grâce auxquelles une longue chronique d’une centaine de feuilles de manuscrits fut efficacement diffusée en Afrique de l’Ouest à la fin de la période de domination d’Aḥmad Loobo sur le Califat de Ḥamdallāhi. Le *Tārīkh al-fattāsh* fut cité dans des documents plus courts qui promulguait les revendications de la chronique, proclamant la légitimité politique d’Aḥmad Lobbo et soutenant un projet d’ingénierie sociale dans le Moyen Niger, qui impliquait la transformation de plusieurs groupes endogames en esclaves du calife et la sédentarisation des nomades. D’autres preuves de la réception du

d’Afrique de l’Ouest, par exemple, une histoire de la diffusion du thé au Maghreb sous forme manuscrite qui est une copie d’un article publié dans le journal marocain *al-Sa’āda* (Bonheur), numéro 8096, Jumāda II 1370/1 mars 1951 (Maktabat Mamma Ḥaydara al-Tidhkāriyya, 125 ; Je remercie Shamil Jeppie d’avoir attiré mon attention sur ce manuscrit) ; ou une copie manuscrite du *Ta’rīf al-’ashā’ir wa-l-khillān bi-shu’ūb wa-qabā’il al-Fullān*, une histoire des Peuls écrite par un neveu d’al-Ḥājj ‘Umar Tall, Muḥammad al-Hāshimī b. Sa’īd, plus connu sous le nom d’Alfa Hāshim (mort en 1931-2), qui fut copiée d’un livre imprimé et publié à la Mecque en 1354/1936 (IHERI-ABT 431 ; sur Alfa Hāshim et cet ouvrage, voir *ALA* IV, 223-225, en particulier le point 6).

¹⁴⁹ IHERI-ABT 2, IHERI-ABT 64, IHERI-ABT 2934, IHERI-ABT 8387, IHERI-ABT 11752, IRSH 2569 (je remercie Shamil Jeppie d’avoir pris des photos de ce manuscrit avec l’autorisation du personnel du NHRS), Boukhary Library, Banikan Village, 54 (je remercie Mohamed Diagayeté d’avoir partagé des photos de ce dernier manuscrit avec moi).

¹⁵⁰ Maiga et al. (éd. et trad.), *Tārīkh al-fattāsh*.

Tārīkh al-fattāsh sont fournies par les écrits rejetant ces revendications, qui furent également remises en cause par les Kunta et débattues au Sahara occidental. Cependant, aucun de ces débats ne concernait la plausibilité de l'Institut, divin, des anciennes prophéties ou de la fin du monde qui approche. Ces événements s'inscrivirent parfaitement dans le cadre de l'épistémologie islamique du Moyen Niger au XIX^e siècle et participèrent à faire avancer le projet politique de la chronique.

Cette troisième partie a également décrit l'au-delà du *Tārīkh al-fattāsh* et sa mobilisation dans le cadre d'un autre projet politique, très différent. Si le déclin du califat de Ḥamdallāhi entraîna l'obsolescence de la chronique, l'arrivée de la domination coloniale française provoqua sa résurgence dans l'édition fictive de Houdas et de *La chronique du chercheur* de Delafosse. Pendant plus d'un siècle, ce texte confus a empêché les chercheurs de comprendre l'original *Tārīkh al-fattāsh* comme une source témoignant de la construction de la légitimité politique en Afrique de l'Ouest au XIX^e siècle.

| Conclusion

PDF Compressor Free Version

Ce livre contribue à deux historiographies différentes : celle du *Tārīkh al-fattāsh*, une des sources les plus importantes de l'histoire précoloniale africaine ; et celle du califat de Ḥamdallāhi et des autres révolutions islamiques d'Afrique de l'Ouest. En découvrant les histoires inextricables de la chronique et du califat, j'ai analysé comment le *Tārīkh al-fattāsh* légitima Aḥmad Lobbo contre les contestations de sa position de nouveau dirigeant dans le Moyen Niger. Son émergence représenta une rupture avec la tradition locale car ses prétentions au pouvoir reposaient sur une autorité (islamique) à la fois politique et religieuse. De plus, le dirigeant fondateur de Ḥamdallāhi était un étranger aux deux groupes qui occupaient traditionnellement ces sphères d'autorité. Il ne faisait partie d'aucune des élites guerrières peules qui dirigeaient le sud du Moyen-Niger au nom de Ségou, comme les Dikko ou les Sidibé. De même, il n'appartenait à aucune famille établie d'*'ulamā'*, comme les Kunta ou les Fodiawa, ni aux cercles d'érudits des principaux centres intellectuels de son temps, comme Tombouctou ou Djenné. Aḥmad Lobbo était donc le nouvel homme fort du Moyen Niger, avec de nouvelles idées de gouvernance qui combinaient autorités politique et religieuse en la personne d'un seul souverain : le calife de Ḥamdallāhi.

Alors que l'autorité politique d'Aḥmad Lobbo reposait principalement sur sa perspicacité politique et administrative ainsi que sur sa puissance militaire, ce livre s'est principalement concentré sur ses prétentions à l'autorité religieuse qui ressortent des sources écrites importantes mais jusqu'ici inexplorées laissées par l'élite de Ḥamdallāhi, en particulier le *Tārīkh al-fattāsh* de Nūḥ b. al-Ṭāhir et les écrits du calife lui-même. Mon étude confirme l'argument de Hunwick selon lequel, dans les contextes islamiques,

l'autorité peut, notamment, découler de la capacité à interpréter les textes (en particulier le Coran et les textes juridiques), dans le cas des *ulamā*, ou de la capacité à accéder au pouvoir divin par des actes « miraculeux » (*karāmāt*), dans le cas des « Amis de Dieu » (*awliyā'* [sing. *walī*]), ou par un mandat direct du ciel, comme dans le cas de ceux qui prétendent être le Mahdi.¹

Aḥmad Lobbo exerça toutes ces formes d'autorité à Ḥamdallāhi. Il était devenu un érudit de renom par rapport aux *'ulamā* reconnus de son époque tout en étant reconnu comme un *walī* par ses contemporains. Cependant, ces formes d'autorité s'avèrent insuffisantes pour légitimer le règne d'Aḥmad

¹ Hunwick, « Secular power and religious authority », 176.

Lobbo, en particulier dans les régions éloignées de Ḥamdallāhi – que ce soit dans les périphéries du califat ou dans les régions voisines, comme Tombouctou, Sokoto et le Sahara occidental. Un autre niveau de légitimité est celui du prophète. Bien que Ahmad Lobbo ne prétendît jamais être le *mahdī*, le chef musulman eschatologique attendu pour diriger la communauté musulmane avant le Jour du Jugement, il fut investi d'un « mandat du ciel ». En plus d'être présenté comme sultan du Moyen Niger et héritier d'une longue lignée de souverains légitimes remontant à la fin du premier millénaire de notre ère, il fut également identifié comme le douzième des califes sous lesquels la communauté islamique allait prospérer, selon un *ḥadīth* attribué au Prophète, et donc comme le *mujaddid* ou le « renovateur » de l'Islam.

Ces prétentions reposent sur une manipulation complexe de l'historiographie locale et sur l'invention d'une série d'événements associés au pèlerinage du roi songhaï Askiyā Muḥammad de la fin du XV^e siècle et du début du XVI^e. Ces événements, dont le point culminant est une prophétie annonçant l'arrivée de Aḥmad Lobbo, sont relatés dans le célèbre *Tārīkh al-fattāsh* : une chronique dont les origines, la paternité et le contenu ont été fondamentalement incompris par les chercheurs pendant plus d'un siècle, tant en Afrique de l'Ouest qu'à l'étranger. Plutôt que d'être reconnue comme une source cruciale pour l'étude du Califat de Ḥamdallāhi et de son monde extérieur, elle a été considérée comme un ouvrage du XVI^e ou du XVII^e siècle. En réalité, comme cette étude l'a prouvé, la chronique est un ouvrage du XIX^e siècle écrit par le talentueux conseiller d'Ahmad Lobbo, Nūḥ b. al-Ṭāhir, qui transforma une chronique antérieure du XVII^e siècle, le *Tārīkh Ibn al-Mukhtār*, en un récit métahistorique qui conféra à Aḥmad Lobbo une source de légitimité à plusieurs niveaux en tant que sultan, calife et renovateur de la foi.

Cette étude des histoires liées du *Tārīkh al-fattāsh* et du Califat de Ḥamdallāhi appelle également à une réflexion plus approfondie sur trois questions plus larges auxquelles sont confrontés les chercheurs travaillant sur l'histoire de l'islam africain : la nature politique de l'écriture de l'histoire ; le « dynamisme » et le pouvoir d'action des intellectuels musulmans : africains et leur participation aux traditions discursives islamiques plus larges et l'importance de l'alphabétisation dans l'histoire africaine précoloniale.

L'écriture de l'histoire comme projet politique

La première leçon du livre, qui ressort surtout de la première partie, concerne la nature de l'écriture de l'histoire en Afrique de l'Ouest. Une lecture superficielle de la Bibliothèque Islamique d'Afrique de l'Ouest pourrait laisser penser que les chroniques se taillent la part du lion dans les écrits des érudits musulmans locaux. Presque tous les chercheurs qui connaissent bien l'historiographie africaine connaissent l'existence du *Tārīkh al-Sūdān*, du *Tārīkh Ibn al-Mukhtār* – jusqu'à présent intégré sous le format difficile de *La chronique du chercheur* – et du *Tadhkirat al-nisyān*, qui furent tous édités

et traduits en français au tout début de la période coloniale. Cependant, ces ouvrages ne sont pas représentatifs des travaux de la Bibliothèque Islamique d'Afrique de l'Ouest. Comme Hall et Stewart le prouvent, dans leur étude du **PDF Compressor** Utilisé par les chercheurs d'Afrique de l'Ouest, le sujet de l'histoire « n'était pas un sujet d'étude répandu à en juger par le contenu des collections d'Afrique de l'Ouest ».² Ils poursuivent en affirmant que « les histoires que nous trouvons ont tendance à être des ouvrages locaux ou régionaux. »³ Ils se réfèrent très probablement aux nombreux maigres comptes rendus d'événements historiques organisés par années sous forme d'annales, comme le *Tārīkh al-fūtāwī*, le *Mā waqa'a fī al-Takrūr al-sūdāniyya*, ou le *Dhikr mā waqa'a*, largement utilisés tout au long de ce livre.

Le fait que l'histoire soit restée un intérêt marginal pour les érudits musulmans d'Afrique occidentale pourrait s'expliquer par le fait que la mémoire du passé semble être restée le domaine d'un autre type de « spécialistes » dans la région : les griots.⁴ Par conséquent, lorsqu'on est confronté à une chronique longue et complexe comme celle du *Tārīkh al-fattāsh*, il faut reconnaître que l'auteur d'un tel ouvrage dépasse largement les genres littéraires les plus courants de son époque et ne suit pas les traces d'une tradition établie sur place. Comme l'a démontré de Moraes Farias, l'écriture des chroniques émerge en Afrique de l'Ouest à une date très tardive : « Quelque chose de spécial s'est produit à Tombouctou dans la seconde moitié du XVII^e siècle après J.-C./XI^e siècle *hijri* : l'émergence d'un genre littéraire ».⁵ Ce genre, poursuit de Moraes Farias, se caractérise par une sorte d'effet de plénitude, une stratégie qui consiste à combler les lacunes dans la connaissance historique de l'auteur afin de créer des récits complets du passé.⁶ Ces chroniques avaient un but particulier : « les travaux des *tarikhs* étaient... implicitement centrés sur un projet politique novateur, qui exprimait une volonté de pouvoir ».⁷ Les chroniques du XVII^e siècle étaient un projet consacré à la revendication d'un espace pour les élites religieuses et politiques plus anciennes au sein du nouvel État d'Arma. En conséquence, de Moraes Farias conclut que « le *tarikhs* fut un genre de courte durée » et ne survécut pas à l'épreuve du temps lorsque les circonstances politiques du bassin du Niger changèrent à la fin du XVII^e siècle.⁸

Bien sûr, l'évolution du contexte politique en Afrique occidentale après le XVII^e siècle rendit certainement ces objectifs politiques obsolètes et sans intérêt. Cependant, si l'on comprend le *tārīkh*, en accord avec de Moraes Farias, comme un genre caractérisé par des chroniques longues et complètes

² Hall et Stewart, « The historic 'core curriculum' », 128.

³ Hall et Stewart, « The historic 'core curriculum' », 128.

⁴ Pour les diverses fonctions, dont celle d'historien, que les griots occupent en Afrique de l'Ouest, voir Thomas A. Hale, *Griots and Griottes* (Bloomington : Indiana University Press, 1998), 18-58.

⁵ De Moraes Farias, « Intellectual innovation », 95.

⁶ De Moraes Farias, « Intellectual innovation », 100.

⁷ De Moraes Farias, « Intellectual innovation », 97.

⁸ De Moraes Farias, « Intellectual innovation », 98.

qui remodelent les événements du passé d'une manière qui soutient les nouvelles conceptions politiques du présent, il est clair que sa mort ne date pas du XVII^e siècle. Comme je l'ai démontré ailleurs, il existe d'autres PDFs qui présentent des éléments caractéristiques dans le Moyen Niger bien après cette époque.⁹ Le *Tārīkh al-fattāsh*, créé au milieu du XIX^e siècle, est l'un d'entre eux. Un autre est celui du XX^e siècle, le *Kitāb al-turjumān fī Arawān* (Le Manuel d'orientation sur l'histoire du Sahara et du Soudan et les terres de Tombouctou, Shinqīt et Arawān) de Muḥammad Maḥmūd b. al-Shaykh b. Abī Bakr b. Aḥmad al-Ḥasanī al-Sūqī al-Arawānī al-Timbuktī (mort en 1973), une histoire du bassin du Niger du XVI^e siècle jusqu'à l'époque du colonialisme français.¹⁰ Elle dépeint la région comme appartenant à des groupes arabes et touaregs « blancs », soutenant ainsi les revendications politiques des dirigeants militant pour un État sahraoui indépendant en cas d'indépendance dans les années 1950 ; une période de bouleversements comparable dans son impact à la chute de l'État songhaï après l'invasion marocaine.¹¹ Plus à l'est, dans Air, les « Chroniques d'Agadez » présentent des caractéristiques similaires et soutiennent les revendications de groupes touaregs spécifiques immédiatement après le début du colonialisme français, comme l'a récemment démontré Benedetta Rossi.¹² Sans surprise, 'Abd Allāh b. Fūdī et Muḥammad Bello entreprirent de rédiger de grandes chroniques telles que le *Tazyīn al-waraqāt bi-ba'd mā lī min al-abyāt* (L'ornementation des pages de certains de mes vers) et l'*Infāq al-maysūr fī tārīkh Bilād al-Takrūr* (L'histoire de Takrūr, une histoire facile d'accès) afin de faire avancer la cause du califat de Sokoto.¹³

En bref, face à de longs textes historiques, le chercheur doit être en alerte : il y a un projet politique en jeu. Pour prolonger l'intuition de de Moraes Farias, comme je le soutiens ailleurs, « les érudits du bassin du Niger [et d'ailleurs en Afrique occidentale] ne produisirent pas seulement, en recourant à des ouvrages appartenant au genre *tārīkh*, une nouvelle idée du passé sahélien au XVII^e siècle... Les historiens d'Afrique de l'Ouest, en composant des *tārīkhs*, se sont engagés de façon cyclique dans la production de nouvelles réinventions du Sahel depuis le XVII^e siècle ».¹⁴

L'Afrique de l'Ouest et la tradition discursive islamique

Tout au long de ce livre, et en particulier dans la deuxième partie, les mots qui ont tendance à apparaître le plus souvent sont « érudits » et

⁹ Nobili, « New reinventions of the Sahel ».

¹⁰ Sur le *Kitāb al-turjumān* de Muḥammad Maḥmūd b. al-Shaykh, voir ALA IV, 58-59, point 7.

¹¹ Nobili, « New reinventions of the Sahel ».

¹² Benedetta Rossi, « The Agadez Chronicles and Y Tarichi : A reinterpretation », *History in Africa* 43 (2016), 95-140.

¹³ Paul J. Naylor, « From Rebels to Rulers : Religious and Political Legitimacy in the Arabic Writings of the Sokoto Fodiawa, 1804-1837 » (Thèse de Doctorat, Université de Birmingham, 2018), 13. Sur le *Tazyīn al-waraqāt* et *Infāq al-maysūr*, voir ALA II, 109-110, point 87, et ALA II, 119, point 21.

¹⁴ Nobili, « New reinventions of the Sahel », 216-217.

« connaissances ». Pendant longtemps, l'association de ces deux termes avec n'importe quel endroit d'Afrique subsaharienne aurait été impossible. Comme Reese le souligne dans l'introduction de sa collection *The PDE Transmission of Learning in Islamic Africa*, les études des sociétés islamiques africaines ont été caractérisées, pendant des décennies, voire des siècles, par l'hypothèse d'une marginalité, tant spatiale qu'intellectuelle.¹⁵ Selon ce paradigme, les musulmans africains étaient coupés du reste du monde islamique et, dans le même temps, n'avaient pas accès aux réalisations intellectuelles de leurs coreligionnaires ailleurs, ni ne possédaient de rôle actif dans la production de contributions originales dans l'espace mondial du savoir islamique.

Cette double marginalité a une longue généalogie dans l'historiographie des sociétés musulmanes africaines. Elle remonte à la période coloniale et est associée au paradigme de l'Islam noir ou Islam africain – auquel on a consacré beaucoup de temps et sur lequel je ne m'attarderai pas ici.¹⁶ Un changement de ce paradigme au eu lieu au début des années 1990.¹⁷ C'est cependant le volume de Reese qui a constitué une déclaration pour un nouveau type de recherche sur les sociétés islamiques africaines, construite autour de l'insistance sur « la vitalité intellectuelle continue des *'ulamā* africains » et « l'interconnexion des musulmans africains avec leurs coreligionnaires dans l'*umma* plus large ».¹⁸

Mon livre contribue à l'augmentation de la littérature scientifique qui étaye les arguments de Reese. En effet, les musulmans africains ont toujours été en contact, tant physiquement qu'intellectuellement, avec d'autres musulmans vivant en dehors de l'Afrique subsaharienne, comme l'ont prouvé des études récentes.¹⁹ Il est vrai qu'aucun des principaux acteurs présentés dans ce livre ne semble avoir beaucoup voyagé en dehors de l'Afrique de l'Ouest. Nūḥ b. al-Ṭāhir, l'auteur du *Tārīkh al-fattāsh*, quitta très probablement le Moyen Niger pour aller jusqu'à Sokoto. Aḥmad Lobbo, le calife de Ḥamdallāhi, voyagea encore moins : il n'y a aucune trace de lui, même à la périphérie de son propre califat. Pourtant, comme je l'ai prouvé,

¹⁵ Scott S. Reese, « Islam in Africa : Challenging the perceived wisdom », dans *The transmission of learning in Islamic Africa*, édité par Scott S. Reese (Leiden et Boston : Brill, 2004), 1-14, 1.

¹⁶ Voir, par exemple, l'histoire de la genèse de cette notion et sa résonance continue chez Jean-Louis Triaud, « Giving a name to Islam south of the Sahara : An adventure in taxonomy », *Journal of African History* 55/1 (2014) : 3-15.

¹⁷ L'excellent Robert Launay, *Beyond the Stream : Islam and Society in a West African Town* (Berkeley : University of California Press, 1992) est souvent considéré comme la contribution qui a inauguré une nouvelle façon d'étudier les sociétés musulmanes africaines.

¹⁸ Reese, « Challenging the perceived wisdom », 4.

¹⁹ Voir, par exemple, l'étude de Ghislaine Lydon sur les réseaux commerciaux transsahariens (Lydon, *On Trans-Saharan Trails*) ; l'analyse d'Anne K. Bang sur les connexions de l'Océan Indien qui ont conduit à l'émergence de la fraternité 'Alawiyya Sufi en Afrique de l'Est (Anne K. Bang, *Sufis and Scholars of the Sea : Family Networks in East Africa, 1860-1925* [London : Routledge, 2014]) ; ou les travaux d'Ahmed Chanfis sur les érudits d'Afrique de l'Ouest en Arabie Saoudite et leur contribution à l'émergence du salafisme contemporain (Ahmed Chanfi, *West African 'ulamā' and Salafism in Mecca and Medina: Jawāb al-Ifriqī - The Response of the African* [Leiden et Boston : Brill, 2015]).

les liens intellectuels de ces érudits avec le reste du monde étaient établis par le biais de voyages virtuels, *in absentia*, de l'écriture, de la diplomatie et de la création de réseaux qui permettaient aux uns et aux autres de se rencontrer. En PDF, Compressé, Feu, Vectorisé, les connaissances produites dans tous les coins du monde islamique, rendant impossible de soutenir la légende selon laquelle l'Afrique occidentale était un coin reculé et isolé.

De plus, Aḥmad Lobbo et Nūḥ b. al-Ṭāhir, comme les Kunta et les Fodiawa, produisirent des travaux d'études pertinents et complexes. Comme le prouve mon analyse de leurs écrits, les intellectuels de Ḥamdallāhi maîtrisaient plusieurs ouvrages représentant les différentes branches du savoir islamique, avec un accent particulier sur la jurisprudence et l'histoire. Par conséquent, mon livre enrichit les recherches existantes qui, au cours des dernières années, ont mis en évidence la profondeur et le dynamisme des contributions des érudits musulmans africains dans les domaines, par exemple, du soufisme et de la jurisprudence,²⁰ ou leur rôle actif dans la poursuite de l'éducation dans leurs communautés et dans la formation de relations avec différentes élites dirigeantes précoloniales, coloniales et postcoloniales.²¹ La particularité de cette étude réside toutefois en ce qu'elle révèle non seulement la maîtrise du savoir islamique acquise par les érudits de Ḥamdallāhi et des régions voisines, mais aussi leur utilisation créative et réussie de ce savoir à des fins politiques.

Ce livre fournit également un exemple frappant de l'interaction des musulmans africains avec les traditions discursives islamiques. Comme le souligne Loimeier, « les aspects et interprétations spécifiques du canon doivent être liés aux réalités respectives d'une société musulmane pour acquérir une pertinence sociale, politique et religieuse ». ²² Dans le cas du *Tārīkh al-fattāh*, les *ḥadīths* canoniques des douze califes et du rénovateur de la foi furent tirés du vaste corpus des traditions prophétiques. Toutefois, ils furent adaptés à un contexte dans lequel ils étaient particulièrement significatifs et utiles : le treizième siècle du calendrier islamique, pleinement chargé d'attentes millénaires. Par conséquent, l'impact de la croyance dans l'approche de l'Eschaton prouve que « l'invisible » possède un pouvoir

²⁰ Scott S. Reese, *Renewers of the Age: Holy Men and Social Discourse in Colonial Benaadir* (Leiden : Brill, 2008) ; Rüdiger Seesemann, *The Divine Flood: Ibrahim Niase and the Roots of a Twentieth-Century Sufi Revival* (New York : Oxford University Press, 2011) ; Anne K. Bang, *Islamic Sufi Networks in the Western Indian Ocean (c. 1880-1940): Ripples of Reform* (Leiden : Brill, 2015) ; Aaron Layish, *Sharī'a and the Islamic State in the 19th-Century Sudan: The Mahdī's Legal Methodology and Doctrine* (Leiden : Brill, 2016) ; Ismail Warscheid, *Droit musulman et société au Sahara prémoderne : la justice islamique dans les oasis du grand Touat (Algérie) aux XVII^e-XIX^e siècles* (Leiden : Brill 2017).

²¹ Muhammad Sani Umar, *Islam and Colonialism : Intellectual Responses of Muslims of Northern Nigeria to British Colonial Rule* (Leiden : Brill, 2006) ; Roman Loimeier, *Between Social Skills and Marketable Skills: The Politics of Education in 20th Century Zanzibar* (Leiden : Brill, 2009) ; Ware, *The Walking Qur'an*.

²² Loimeier, *Between Social Skills and Marketable Skills*, 5.

d'action qui a un impact direct sur le monde matériel ». ²³ De même, les tropes de l'autorité politique utilisés par Aḥmad Lobbo et Nūḥ b. al-Ṭāhir, tels que le rôle du calife et la position de l'érudit vis-à-vis de l'autorité politique, PDF Compressant Oris Africa plus large et appliqués dans un contexte local. Dans cet effort, je m'aligne sur l'argument de Reese selon lequel « le canon islamique constitue un ensemble vivant de connaissances continuellement utilisées et interprétées par les croyants d'un lieu et d'une époque particuliers pour fournir des conseils et des solutions aux problèmes de leur époque ». ²⁴ En même temps, la contestation de ces connaissances par d'autres acteurs, tels que les Kunta ou les Fodiawa montre que les idées utilisées pour donner un sens à des contextes historiquement contingents furent contestées, disputées, résistées et réprimandées, confirmant ainsi l'observation d'Asad sur la nature contestée et dialectique de la tradition discursive islamique. ²⁵

L'Afrique occidentale islamique, mosaïque de sociétés littéraires

Une troisième leçon, qui ressort notamment de la troisième partie, est le rôle important de l'alphabétisation dans le Moyen Niger du XIX^e siècle. Mon étude soutient avec force que l'écriture était à la fois une condition préalable pour accéder au pouvoir à Ḥamdallāhi et un outil pour gouverner les territoires du califat. Parce que l'alphabétisation était une condition préalable indispensable pour tous les administrateurs, Ḥamdallāhi est devenu un État dirigé par des érudits. Cela ne signifie pas que tous les administrateurs du califat étaient des *ulamā* [érudits] avertis. La division des érudits de Sokoto en deux types semble également correspondre à celle de Ḥamdallāhi. Les premiers étaient « de bons prédicateurs mais de relativement pauvres arabisants ; ils fournissaient des services rituels locaux ainsi que des médicaments et des amulettes ». ²⁶ Ils servaient de pont entre les érudits lettrés littéraires plus qualifiés et la population plus large. Il y avait aussi ces érudits bien formés, notamment ceux membres du Grand Conseil, comme Nūḥ b. al-Ṭāhir et Aḥmad Lobbo lui-même : « les bons arabisants, [et] par contraste, [ils] étaient des hommes de livres-enseignants qui possédaient ou mémorisaient des livres, et les enseignaient aux étudiants ». ²⁷

La culture de cet appareil d'alphabétisation permit à Aḥmad Lobbo et son Grand Conseil de gouverner les territoires du califat depuis Ḥamdallāhi, rompant ainsi avec la traditionnelle décentralisation des États d'Afrique de l'Ouest. Par conséquent, le Califat de Ḥamdallāhi ressemble à ce que

²³ Reese, *Imperial Muslims*, 10.

²⁴ Reese, « Africans and Islam », 19.

²⁵ Asad, *Anthropology of Islam*, 16.

²⁶ Murray Last, « The book and the nature of knowledge in Muslim Northern Nieria, 1457-2007 », dans *The Trans-Saharan Book Trade : Manuscript Culture, Arabic Literacy, and Intellectual History in Muslim Africa*, publié sous la direction de Graziano Krätli et Ghislaine Lydon (Leiden et Boston : Brill, 2011), 175-212, 201.

²⁷ Last, « The book and the nature of knowledge », 202.

Brinkley Messick a défini comme un « État calligraphique ». ²⁸ Pour Messick, qui se concentre sur le Yémen des XVIII^e et XIX^e siècles, « l'État calligraphique était à la fois une entité politique et une condition de l'écriture ». ²⁹ En d'autres termes, il s'agissait d'« un phénomène ancré dans les relations d'autorité complexes d'un éventail d'écrits et d'institutions associées ». ³⁰

Décrire le Califat de Ḥamdallāhi comme un état calligraphique n'implique pas que tous ses sujets étaient alphabétisés en arabe. En fait, il est peu probable que de nombreuses personnes aient pu lire et écrire au-delà de l'enseignement primaire du Coran. Néanmoins, l'image qui se dégage de mon étude de la documentation du califat remet en question le paradigme traditionnel des « sociétés orales » habituellement appliqué à l'Afrique subsaharienne (*le paradigme du griot*). Ce paradigme, souvent accepté dans les milieux intellectuels et non académiques, est incarné par la déclaration du célèbre historien Jan Vansina, selon laquelle « les civilisations africaines du Sahara et du sud du désert étaient dans une large mesure des civilisations de la parole ». ³¹ Bien que Vansina laisse de la place à l'existence de l'écriture, il insiste sur le fait que « même là où l'écrit existait, comme ce fut le cas en Afrique de l'Ouest à partir du XVI^e siècle... très peu de gens savaient écrire et le rôle de l'écrit était souvent marginal par rapport aux préoccupations essentielles d'une société ». ³²

Ici, Vansina fait implicitement référence à la notion influente « d'alphabétisation restreinte » de Jack R. Goody, avancée pour la première fois en 1963, dans un article co-écrit par Ian Watt, puis développée dans plusieurs autres publications. ³³ Goody l'appliqua spécifiquement à l'Afrique Occidentale Islamique dans sa contribution à la collection *Literacy in Traditional Societies*, publiée en 1968 :

L'alphabétisation était limitée dans sa diffusion, dans son contenu et dans ses implications en grande partie parce qu'il s'agissait d'une alphabétisation religieuse, dominée par l'étude du Livre Saint. En effet, apprendre à lire signifie apprendre une langue étrangère, l'arabe, et les techniques d'enseignement à proprement parler étaient souvent plus adaptées aux cultures orales qu'écrites. Mais le principal facteur limitant les développements dans la sphère empirique était l'association du livre avec la magie et la religion, un culte exclusif et universel qui prétendait avoir le seul chemin vers la

²⁸ Brinkley Messick, *The Calligraphic State : Textual Domination and History in a Muslim Society* (Berkeley et Los Angeles : University of California Press, 1992).

²⁹ Messick, *The Calligraphic State*, 1.

³⁰ Messick, *The Calligraphic State*, 257.

³¹ Jan Vansina, « Oral tradition and its methodology », dans *General History of Africa*, vol. 1: *Methodology and Africa Prehistory*, édité par Joseph Ki-Zerbo (Berkeley : UNESCO/University of California, 1981), 142-165, 142.

³² Vansina, « Oral tradition », 142.

³³ Jack R. Goody, « The consequences of literacy », *Comparative Studies in Society and History* 5/3 (1963), 304-345.

vérité. C'est surtout le caractère majoritairement religieux de l'alphabétisation qui, ici comme ailleurs, empêcha ce moyen de communication de tenir ses promesses.³⁴

PDF Diapriseur Full Version Un très faible pourcentage de la population avait accès aux techniques d'écriture, l'alphabétisation devenant le métier spécialisé des alphabétiseurs qui souhaitaient en protéger leur monopole ; Goody décrit ces sociétés comme des « oligolettés ».³⁵

L'hypothèse selon laquelle le système d'apprentissage en Afrique occidentale islamique, et l'utilisation de l'écriture en général, furent relégués à des fins « magiques » et thérapeutiques a été étudiée ailleurs.³⁶ Tout comme les stéréotypes concernant la déficience de l'apprentissage islamique dit « traditionnel », elle a été fortement contestée dans des études récentes.³⁷ Ici, je veux particulièrement contester la notion de Goody de l'Afrique occidentale comme une « société oligolettée ». Tout d'abord, combien de sociétés n'étaient pas « société oligolettée » avant la moitié du XIX^e siècle ? Sous cet angle, il est intéressant de souligner les remarques des premiers explorateurs européens et des administrateurs coloniaux qui visitèrent les sociétés musulmanes d'Afrique de l'Ouest et furent impressionnés par leur niveau d'alphabétisation. Par exemple, le baron Jacques-François Roger (mort en 1849), gouverneur de la colonie française de Saint-Louis (à l'embouchure du fleuve Sénégal) dans les années 1820, trouva dans sa région « plus de nègres qui savaient lire et écrire en arabe en 1828 que de paysans français qui savaient lire et écrire le français ».³⁸

Un paradigme beaucoup plus utile adapté à l'Afrique occidentale islamique est celui de la « société consciente de l'alphabétisation », créé par C.A. Bayly concernant le nord de l'Inde au XIX^e siècle et importé dans le contexte ouest-africain par Hall.³⁹ Bayly définit cette société comme une société dans laquelle il est facile « d'être en contact avec des personnes alphabétisées » et où presque tout le monde comprend « la signification et le pouvoir de l'écriture ».⁴⁰ Dans une société consciente de l'alphabétisation, ajoute Hall en se référant à l'Afrique de l'Ouest, « le nombre de personnes qui participaient à des conversations intellectuelles plus larges liées à

³⁴ Jack R. Goody, « Restricted literacy in northern Ghana », dans *Literacy in Traditional Societies*, édité par Jack R. Goody, (Cambridge : Cambridge University Press, 1968), 199-264, 241.

³⁵ Goody et Watt, « The consequences of literacy », 313.

³⁶ En ce qui concerne le thème de la « magie » dans le mot islamique, se reporter, entre autres, à Constant Hamès, *Coran et talismans : textes et pratiques magiques en milieu musulman* (Paris : Karthala, 2007) ; et le récent Jean-Charles Coulon, *La magie en terre d'islam au Moyen Âge* (Paris : Editions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2017).

³⁷ D'excellentes études récentes qui réévaluent le rôle d'un tel système d'apprentissage sont Ware, *The Walking Qur'an* ; et Hannah Hoehner, *Quranic Schools in Northern Nigeria : Everyday Experiences of Youth, Faith, and Poverty* (Cambridge : Cambridge University Press, 2018).

³⁸ Cité dans Kane, *Beyond Timbuktu*, 7.

³⁹ Voir C. A. Bayly, *Empire and Information : Intelligence Gatherings and Social Communication in India, 1780-1870* (Cambridge : Cambridge University Press, 1996), 39 ; Hall, *A History of Race*, 21.

⁴⁰ Bayly, *Empire and Information*, 36.

l'alphabétisation était beaucoup plus élevé que les cinq à dix pour cent de la population qui savaient lire et écrire ». ⁴¹ L'exemple des lettres circulaires et des décrets envoyés depuis Hamdallāhi aux différentes régions du califat – c'est le cas de *Ḥiṣṣat al-Niḥāl*, qui devait être lu publiquement – nous indique ce degré d'accès à l'alphabétisation des non-lettrés.

Un autre exemple de sensibilisation à l'alphabétisation parmi les non-lettrés du Moyen Niger est l'utilisation généralisée des documents d'affranchissement. ⁴² Seul un nombre limité d'esclaves pouvaient lire à un niveau avancé, comme ceux décrits par Hall dans son travail sur les esclaves qui avaient le rôle d'agents commerciaux au Moyen Niger et au Sahara. ⁴³ Pourtant un document écrit d'affranchissement signifiait littéralement la liberté pour une personne qui était incapable, très probablement, de lire le texte elle-même. En d'autres termes, le Moyen Niger était caractérisé par la présence de l'alphabétisation, cette dernière ayant un impact sur la vie de chacun, quelle que soit la capacité de l'individu à lire et à écrire. ⁴⁴

En conclusion, *Sultan, calife et rénovateur de la foi* souligne l'argument de Meikal Mumin selon lequel « l'Afrique n'est pas un continent sans écriture. C'est plutôt un continent sans études sur l'écriture ». ⁴⁵ Mon étude est donc une invitation ouverte à s'engager dans l'étude philologique de ces écrits, pour la plupart encore sous forme manuscrite. Cependant, contrairement aux anciennes approches philologiques, j'ai soutenu que les analyses de ces manuscrits ne doivent pas se limiter aux textes eux-mêmes, mais doivent être situées dans leurs contextes historiques de production, de circulation et de réception. De cette façon, comme mon livre l'a démontré, se concentrer sur les écrits des intellectuels musulmans africains permettra aux chercheurs d'écrire des histoires plus profondes de ces sociétés de l'intérieur. Par extension, les efforts visant à prendre sérieusement en considération les épistémologies locales, telles que celles de *Sultan, calife et rénovateur de la foi*, contribueront également à la décolonisation des connaissances sur les sociétés africaines dans leur ensemble.

⁴¹ Hall, *A History of Race*, 21.

⁴² Voir, par exemple, les nombreux documents de manumission contenus dans la base de données en ligne « Slavery and manumission manuscripts of Timbuktu » (www.crl.edu/slavery-and-manumission-manuscripts-timbuktu).

⁴³ Bruce Hall, « How slaves used Islam: The letters of enslaved Muslim commercial agents in the nineteenth-century Niger Bend and Central Sahara », *Journal of African History* 52/3 (2011) : 279-297.

⁴⁴ L'approche de l'alphabétisation au sens large n'est pas rare dans d'autres zones géographiques ; voir, par exemple, Steven Justice, *Writing and Rebellion : England in 1381* (Berkeley et Los Angeles : California University Press, 1994).

⁴⁵ Meikal Mumin, « The Arabic script in Africa : Understudied literacy », dans *The Arabic Script in Africa: Studies in the Use of a Writing System*, édité par Meikal Mumin et Kees Verteegeh (Leiden et Boston : Brill, 2014), 41-76.

PDF Compressor Free Version

PDF Compressor Free Version