

« Ecriture, pouvoir, religion, dans les sociétés islamiques ouest-africaines (XVIII^e-XIX^e siècles) ». Colloque sur L'écriture publique du pouvoir dans les sociétés pré-contemporaines, Université Bordeaux III (Ausonius, 15-16 mars 2002), publié in BRESSON Alain, COCULA Anne-Marie, PEBARTHE Christophe, *L'écriture publique du pouvoir dans les sociétés pré-contemporaines*, Ausonius, 2005, 215 pages, pages 75-88.

ÉCRITURE, POUVOIR, RELIGION DANS LES SOCIÉTÉS ISLAMIQUES OUEST-AFRICAINES

Bernard SALVAING *

On examinera ici le cas des États théocratiques islamiques apparus en Afrique de l'ouest aux XVIII^e et XIX^e siècles : Fuuta Toro, Fuuta Jaloo, Macina, califat de Sokoto, empires d'al-ḥājj 'Umar et de Samori Ture, et enfin Bornu d'al-Kānamī. Cet exposé ne concerne donc pas les formations politiques plus anciennes, comme les grands empires médiévaux soudanais, ni les régions sahéennes ou sahariennes (Tombouctou, émirats maures etc.).

Dans les sociétés islamiques ouest-africaines, on ne trouve guère d'écriture publique du pouvoir. Le pouvoir comme institution ne se manifeste pas généralement sous forme d'écrits visibles par tous, ni même de proclamations réservées à une catégorie de public. La seule expression qui peut être rapprochée de cette idée est l'envoi de lettres par les chancelleries des États.

Les rapports entre le pouvoir et l'écriture revêtent ici une forme particulière : dans des sociétés où la maîtrise de l'écrit est l'apanage d'un petit nombre de clercs, l'écriture est avant tout significative des rapports entre pouvoir et religion et sert, notamment sous forme d'écriture de l'histoire, à légitimer les pouvoirs qui ont été institués et agissent au nom de la religion.

On verra d'abord que les correspondances des dirigeants sont ici la plus visible des formes d'écriture publique du pouvoir. Puis on constatera que celui-ci utilise l'écriture de l'histoire comme outil de légitimation. Finalement, il apparaîtra que le corpus des textes religieux en possession des lettrés est aussi une forme d'écriture du pouvoir.

1. L'ÉCRITURE PUBLIQUE DU POUVOIR COMME REPRÉSENTATION DE L'AUTORITÉ DE L'ÉTAT : LES CORRESPONDANCES DES DIRIGEANTS

Les seuls écrits pouvant être considérés comme une écriture publique du pouvoir *stricto sensu* sont les correspondances émanant des chancelleries des États théocratiques. Elles circulent à l'intérieur d'une couche très restreinte de lecteurs, détenteurs du pouvoir et/ou du savoir religieux. Il est vrai que leur contenu peut ensuite être lu devant des couches plus larges, dans des conditions très imparfaitement connues.

Il faut ajouter que nous ne disposons pas de séries complètes de correspondances, la plupart de ces lettres ayant été perdues.

* Centre de Recherches Africaines - Université Paris 1.

Enfin, on signalera qu'il y eut précocement des échanges de correspondances en Sénégambie, avec les Européens et entre royaumes africains. Jean Boulègue signale, au XVIII^e siècle, l'appel adressé par les serîñ de Kokki, relaté par Musa Kamara : "Ḥabîb Allāh Bella Faḥujja écrivit à l'imam Abdulkader, sollicitant de lui qu'il lance un jihād contre les persécuteurs"¹. Au XIX^e siècle, ces échanges se font plus nombreux, surtout avec les Européens. Yves Saint Martin et Mamadou Diouf ont publié des exemples de ces correspondances envoyées par les damel du Cayor au gouverneur du Sénégal².

1.1. Les correspondances royales, les chancelleries, les sceaux

Nous avons cependant la possibilité de nous représenter le fonctionnement concret des chancelleries des États. En voici des exemples, les uns pris dans des zones de culture islamique particulièrement développée (le califat de Sokoto, le Fuuta Jaloo), l'autre dans un État d'islam périphérique où le pouvoir n'est jamais parvenu à imposer totalement ses orientations islamiques, l'empire de Samory.

Murray Last décrit ainsi le fonctionnement de la chancellerie de Sokoto³ :

Les écrits étaient rédigés dans la cour de la maison du vizir par quelques scribes assis sur une natte, derrière l'encrier, pendant que d'autres cachetaient du sceau de l'amîr al Muminîn les lettres terminées, sous la supervision du scribe en chef. Le vizir gardait dans des sacs de cuir de volumineuses liasses de lettres, mais il ne semble pas qu'il gardait copie des lettres envoyées.

En général deux copies étaient envoyées, l'une au nom du vizir, l'autre au nom du calife. Le vizir s'occupait de la correspondance du calife, ses archives contenaient les lettres adressées au calife, mais pas celles traitant des émirats se trouvant au dehors de sa juridiction. Les lettres du calife à ces émirats étaient néanmoins écrites dans la chancellerie.

On peut reconstituer les caractères généraux de la chancellerie de Sokoto pour les deux dernières décennies du XIX^e siècle, à partir d'une série de lettres trouvées à Gombe : on dispose en particulier de 227 lettres datant de la période 1898-1901, parmi lesquelles 25 venues de Sokoto. Ces lettres sont en arabe, qui était la *lingua franca* des lettrés à travers l'Afrique occidentale musulmane. Elles sont courtes et d'un style peu élégant. Cela peut aussi s'expliquer par la rareté du papier venu de Tripoli par le désert. Elles sont pliées d'une manière caractéristique (p. 195) et ne sont cachetées ni par un sceau ni par de la cire.

Les réponses reviennent souvent par le messenger qui a apporté la lettre. (...) Il semble que les émirs de Kano et Zaria, plus puissants, s'adressaient directement à l'amîr de Sokoto, alors que les autres écrivaient au vizir. Les lettres qui arrivent sont accompagnées de présents de boubous et de vêtements, parfois d'un esclave, d'un cheval, d'un paquet de cola.

Les lettres émanant du calife, mais pas celles émanant du vizir, sont signées d'un sceau, qui est le suivant, pour Muḥammad Bello puis pour ses fils : *Amîr al mu'minîn 'Alî bin Muḥammad Bello Naṣarahu Allāh rabbî wa -huwa ḥasbî*⁴. Ce sceau est placé dans la lettre entre le *bismillāh* et l'adresse. Il n'y a pas de date. Aucun des autres émirats faisant partie du califat, sauf Katsina, n'utilise de sceau.

¹ Boulègue 1988, 590-591.

² Saint-Martin 1989, par exemple p. 433, 437, 440 et Diouf 1990, voir p. 248 un exemple de lettre du damel du Cajoor.

³ Last 1967, 191.

⁴ Traduction : "Commandeur des croyants, 'Alî b. Muḥammad Bello - que Dieu mon Seigneur l'aide! Et Il est suffisant pour moi", in : Last 1967, 192.

Au Bornou, où l'État anciennement musulman des *mai* prend une coloration islamique plus militante avec la prise de pouvoir de al-Amin al-Kanāmi (1811-1835), le nouvel homme fort "à la suite de son émule de Sokoto, instaure une théocratie et prend le titre de *šayḥu*". Dans sa correspondance, il ne se désigne pas autrement que comme *serviteur du Très Haut*. Sur son sceau, il fait graver ces simples mots : "Ce qu'Allāh veut, que ce soit! / Allāh suffit à son serviteur, / Muḥammad al Amin"⁵.

On peut supposer que les choses se passaient de manière analogue dans d'autres États. Au Fuuta Jaloo, les archives européennes contiennent des correspondances adressées aux autorités françaises par les dirigeants de l'État.

On peut retrouver dans les archives des grandes familles de lettrés quelques lettres envoyées par les dirigeants ou par les grands lettrés du Fuuta Jaloo. Ainsi, à Lélouma, où quelques-unes de ces lettres sont conservées dans les pages des livres. Par exemple deux lettres gardées dans un Coran ancien : l'une émanant de Alfa Gassimou Diallo (frère de Alfa Yaya, fin XIX^e siècle), adressée à un destinataire de Lélouma, qui avait été pliée sous la forme d'un petit carré. Une autre lettre, non pliée, a été retrouvée au même endroit. Aucune n'est authentifiée par un sceau.

Lorsqu'un almāmi envoyait un ordre, il le remettait à un messager qui glissait la lettre dans un bâton, un peu comme les rois du Dahomey avec leurs récades. Le messager pouvait aussi venir sans lettre et le bâton servir à désigner l'individu comme porteur d'un message oral. Ainsi le bâton servait en quelque sorte de sceau permettant l'authentification du message⁶.

Hyacinthe Hecquard en 1851, lors de son séjour à Labé, évoque la lecture d'une lettre de l'almāmi un vendredi devant l'Assemblée des croyants⁷.

Au Macina, nous avons conservé des exemples de correspondances adressées par l'émir *šayḥ Aḥmad Lubbu* (dit *Shékou Amadou*) ou ses successeurs à diverses personnalités, comme les Kunta de Tombouctou. Mais nous savons mal comment le souverain correspondait avec les gouverneurs des différentes provinces et avec le reste de son administration provinciale : cependant, il était impossible dans la *Dîna* du Macina d'obtenir un commandement territorial sans être lettré en arabe. On peut donc penser qu'au moins une partie des échanges se faisaient par écrit⁸.

Enfin, dans l'empire de Samori, selon Yves Person, la correspondance officielle était écrite par son secrétaire⁹ : ce fut entre 1881 et 1898 Ansuma Kuyaté, "griot de Dyuma, qui avait acquis une solide culture islamique chez les Kaba de Kankan" :

Il était responsable de toute la correspondance qu'il adressait aux Européens et à ses voisins, aussi bien qu'à ses vassaux et aux chefs des Armées. Quand les séances du conseil étaient terminées, il demeurait auprès de son maître, pour les rédiger en sa présence, et c'est lui qui lisait toutes les lettres que recevait l'Almami.

⁵ Zeltner 1986, 201. Voir aussi Urvoy 1949.

⁶ Informations fournies par Alfa Mamadou Diallo-Lélouma (Paris, mars 2002).

⁷ Extrait de Hecquard, Hyacinthe 1855, cité dans Demougeot 1944, chap. 2.

⁸ Lire Stewart 1976, 437-514. Voir aussi, dans Sanankoua 1990, l'analyse d'éléments de correspondance avec Sokoto et avec les Kunta p. 56-61.

⁹ Person 1968-1975.

Dans ce pays, où un abîme séparait la langue parlée de l'écrit, mais où celui-ci était entouré d'une crainte superstitieuse et où le nombre de lettrés était insignifiant, il fallait souvent plusieurs "savants" assemblés pour déchiffrer une simple lettre, après une longue étude préalable. L'importance de cette fonction était capitale, car les erreurs de lecture ou de graphie pouvaient avoir de graves conséquences. On comprend que Samori ait eu longtemps recours à son beau-frère, et qu'il ait fait appel, après lui, à un homme dont il jugeait la fidélité inébranlable.

Il est vrai que les lettres qui ont été retrouvées sont d'un style qui revêt une langue si médiocre que la compréhension en est difficile et parfois presque impossible¹⁰.

Yves Person ajoute :

Cette médiocrité ne doit pas surprendre. Samori obéissait à une vieille tradition malinké en recourant aussi peu que possible à l'écriture, considérée comme sacrée. La plus grande partie de la vie de l'Empire reposait sur des messages oraux transmis par des hommes de confiance. C'est seulement avec les souverains étrangers et surtout les Européens que l'écrit était de règle, car de tels partenaires étaient naturellement exemptés des préjugés dyula.

Il est significatif que Samori n'ait songé à se procurer un cachet qu'après la paix avec la France, en 1886. Cet objet, fabriqué à Paris à la commande de Péroz, allait lui servir jusqu'à 1898. Il porte la mention : *Al imam Sumuri ben Lafia*, mais celle-ci est presque illisible, visiblement l'oeuvre d'un artisan qui ignorait l'arabe et travaillait d'après un dessin.

Il est donc évident qu'on ne peut parler ici d'une véritable chancellerie. Il est à peu près certain que la correspondance de Samory était établie en un seul exemplaire et qu'aucune copie n'en était conservée. Samori gardait par contre les lettres qu'il recevait, du moins quand il en acceptait la teneur, car, dans le cas contraire, la coutume voulait qu'il les renvoyât à l'auteur. Après en avoir écouté la lecture, de la bouche d'Ansumana, qui était assisté d'un autre marabout si le sens ne paraissait pas clair, le souverain plaçait ces documents dans un coffre en bois (aujourd'hui perdu) qu'il conservait dans sa case personnelle¹¹.

Il apparaît donc que, même dans les États dont les dirigeants ont une forte culture islamique et arabe, l'écriture publique du pouvoir n'est pas leur préoccupation primordiale. Le papier est rare, les lettrés à même de lire le contenu d'une correspondance courante sont peu nombreux. L'écrit ne s'adresse ici qu'à un étroit groupe dirigeant formé par les détenteurs du pouvoir et leur entourage immédiat. Ses autres utilisations sont limitées au domaine religieux, à travers lequel l'écriture sert de légitimation au pouvoir.

2. Les problèmes de sources : la mauvaise conservation des archives royales

Une deuxième remarque s'impose : une étude détaillée et précise des documents émanant du pouvoir est d'autant plus difficile que la plupart d'entre eux ont disparu. Même si ces disparitions sont souvent des accidents liés à des invasions extérieures, elles sont peut-être aussi le signe d'un moins grand intérêt accordé à ce type de documents qu'aux écrits savants et religieux.

On a vu qu'à Sokoto, comme l'indique Murray Last, la chancellerie ne gardait pas de double de la correspondance envoyée au nom du commandeur des croyants, ni ne conservait systématiquement les lettres qui lui parvenaient. On ne connaît donc qu'une infime minorité

¹⁰ Person 1968-1975, 873.

¹¹ Person 1968-1975, 873-874.

des correspondances envoyées ou reçues. La malle dans laquelle Samori conservait sa correspondance a été perdue au moment de sa défaite devant les Français.

A propos du sort de la bibliothèque de Hamdallaye, le traditionaliste Almamy Maliki Yattara propose l'hypothèse suivante ¹² :

Voici ce qui nous a été rapporté : lorsque le conflit entre El Hadj Omar et Shékou Amadou apparut imminent, les habitants de Hamdallaye appelèrent à l'aide les Dogons et leur demandèrent de prendre tous les manuscrits, documents et objets intéressants qu'ils ne voulaient pas laisser tomber aux mains des Toucouleurs et de les mettre en sûreté.

Les Dogon descendirent donc de leurs montagnes. Ils chargèrent à dos d'ânes, à dos de boeufs et sur leurs têtes, tout ce qu'ils purent porter. Mais El Hadj Omar arriva avant la fin de ce déménagement et s'empara de ce qui restait encore à Hamdallaye. Cependant le bruit a continué de courir à partir de ce moment que tous les autres documents venant de Hamdallaye se trouvent à Pinia. (...)

Mais de toutes façons, s'il est vrai que des manuscrits ont été apportés à Pinia, nul doute qu'ils ne soient actuellement complètement détériorés, car les Dogon ne connaissent pas la manière de conserver les livres. Peut-être les ancêtres qui ont apporté ces documents les ont-ils entreposés dans leurs maisons. Mais dans ce cas les termites et la pluie en ont eu certainement raison, et les manuscrits auront fini par être amalgamés à une termitière et le tout par être adoré comme des idoles : les Dogon pratiquent ce genre de culte en versant dessus la crème, le lait, le sang et tout ça. Donc, les Dogon d'aujourd'hui n'en connaîtront même pas l'origine et diront seulement qu'il s'agit d'idoles de famille.

Par contre, les archives d'al-hājj 'Umar ¹³ sont mieux connues. Ayant été saisies par les Français à Ségou, elles se trouvent aujourd'hui à Paris au Fonds Archinard, à la Bibliothèque nationale ¹⁴.

Il faut enfin signaler que les historiens qui ont étudié ces États disent peu de choses (sauf Murray Last et Yves Person) du fonctionnement de leur chancellerie. Problème de sources, ou manque d'intérêt pour cette question?

2. ÉCRITURE, HISTOIRE ET POUVOIR

Cependant, par delà l'exercice quotidien du pouvoir, les États théocratiques ont utilisé l'écrit pour mieux justifier et accréditer leur pouvoir. Cela est particulièrement vrai et systématique pour les écrits historiques. La chose est d'autant plus remarquable qu'avant eux des États déjà musulmans maintenaient l'usage de l'oralité pour dire l'histoire, également liée au pouvoir. Cette séparation des usages était très forte au Sénégal, où l'histoire ressortait de l'oralité, alors que la diplomatie, la religion, l'usage des amulettes ressortaient de l'écriture. Ainsi, dans les centres maraboutiques anciens comme Pir, l'histoire chez les marabouts était orale ¹⁵. Au XIX^e siècle, il arrivera que les musulmans, en mettant par écrit l'histoire, ne fassent que formaliser et structurer des récits déjà existant auparavant sous forme orale.

¹² Yattara *et al.* à paraître, faisant suite au Tome 1, (2000) : *Almamy, une jeunesse sur les rives du fleuve Niger*, Brinon sur-Sauldre, Grandvaux.

¹³ Les deux études les plus récentes sur ces États sont Robinson 1988 et Ly-Tall 1991.

¹⁴ Ghali *et al.* 1985 ; voir aussi pour le Fuuta Jaloo, Diallo *et al.* 1966.

¹⁵ Renseignements communiqués par Jean Boulègue 5 mars 2002.

Au sujet des écrits historiques produits dans les États théocratiques, dont les objectifs sont liés à un projet politique et religieux, rappelons deux données.

2.1. les écrits historiques : les *tarikh* (*tarīh*)

Dans les sociétés islamiques ouest-africaines, l'histoire est conçue comme étant l'histoire de l'islamisation. Les *tarikh*, souvent simples chroniques villageoises, commencent souvent en évoquant une migration, la venue de musulmans dans une zone encore habitée par les infidèles, décrite par des notations du type "ce pays était noir, couvert de forêts et de broussailles etc..." Par ailleurs, les nouveaux-venus se rattachent parfois à une origine prestigieuse, qui est évidemment une légitimation : origine koreichite, yéménite, tout au moins proche-orientale.

Ces textes historiques sont d'autre part souvent une simple transcription de traditions orales dans lesquelles déjà "la remémoration du passé soutenait l'ordre établi, tandis que son ignorance et son rejet amenaient à une désintégration sociale et politique"¹⁶. Les *tarikh* ont donc la même fonction que les traditions orales de maintien et de renforcement d'un ordre politico-religieux, cette fois-ci dans le cadre d'États islamiques.

Enfin, l'écriture et l'instruction restant l'apanage des mêmes groupes de ce que l'on a appelé "l'aristocratie du sabre et de l'encrier", dans des États où *laamu e diina no jeppondira* ("le pouvoir et la religion allaient de pair, la main dans la main"), on pourra étendre à tous les États théocratiques les réflexions suivantes, formulées à propos de l'État de Gonja : "En réalité, ce qui est exprimé dans de tels textes, c'est l'unité du groupe formé par les dirigeants et les religieux musulmans vis à vis des gens du peuple ; ces textes servent ainsi à légitimer les deux autorités, séculières et spirituelles, dans ce qui était de manière patente un État conquis"¹⁷.

Le *tarikh* représente donc une forme officielle de l'écriture du pouvoir, même s'il est souvent rédigé en dehors des contingences de son action au jour le jour : il est là davantage pour justifier un ordre religieux, politique et social d'ensemble que telle ou telle décision précise.

Prenons par exemple le *tarikaa Fuuta Jaloo*¹⁸, texte écrit en peul et publié par Alfâ Ibrâhîma Sow. On y observe le souci de l'auteur de rattacher les almâmi à une ascendance prestigieuse : "les dignitaires du Foûta-Djalon, c'est de Fâs qu'ils sont venus". Il cherche à montrer que leurs ancêtres Seydi et Sêri ont reçu la bénédiction du "saint homme de Dieu, al-hâjj Sâlim Suwari". Les hauts faits glorieux du djihad sont valorisés, tandis que les défaites et épisodes moins glorieux, comme l'invasion de Timbo par Kondé Bourama roi du Wasulu, sont délibérément passés sous silence.

On retrouve ces aspects dans certains récits de circonstance, comme celui de la bataille de Bérékolon rédigé en vers par Cerno Sa'du Dalen, qui y participa personnellement :

Les récits que voici sont rédigés pour raconter l'histoire de l'expédition militaire de guerre sainte à laquelle a participé (Cerno bn. Sa'id) Ibn Ibrâhîma Dalen, à Berekolon, dans le pays de Sangala.

¹⁶ Levtzion *et al.* 1984.

¹⁷ Levtzion *et al.* 1984, 10.

¹⁸ Sow 1968, 212-219.

L'auteur a écrit ceci sur la recommandation de son maître Bn Sa'ïd alsanili qui lui a recommandé d'écrire cette histoire sous forme de poèmes.

Et il dit : c'est à Dieu que je demande l'assistance (pour aller) dans le bon sens.

Je rends hommage à Dieu et j'adresse des prières / et le salut à notre guide spirituel (Muḥammad).

A ses disciples, à ses épouses, à sa famille, / à ses enfants et à tous ses vaillants adeptes.

Ces vers, écrits par moi, pauvre fils de Sa'ïd, / seront pour vous les interprètes

Qui raconteront ce dont Dieu nous a gratifiés / à Berekolon – mais cela sans pour autant parler longuement.

Il y avait là-bas, à Sankala, un chef contre lequel nous avons combattu / Et nous avons pour de bon anéanti le souverain de ce lieu.

Mais si nous nous étendons à ce sujet, ce sera déshonorant par la suite, / et il s'en suivra un pessimisme débordant

Je ne raconte que ce qui est intéressant pour tous, et non des propos futiles¹⁹.

2.2. šayḥ Aḥmad Lubbu et le *tarikḥ el fettach* (tariḥ al-Fattāš)

La manipulation délibérée pratiquée par šayḥ Aḥmad Lubbu qui consistait à trafiquer un texte historique ancien et particulièrement important, le *tarikḥ el fettach*, pour le mettre au service de sa propre propagande politique, constitue un exemple particulièrement significatif d'écriture du pouvoir. Comme l'écrit Bintou Sanankoua²⁰ :

Ainsi, pour rattacher la *Diina*²¹ de Shékou Amadou au règne, situé quatre siècles plus tôt, de Askia Muhammad, Shékou Amadou fit-il rajouter par ses scribes au *tarikḥ el Fettach* quelques lignes qui servaient sa politique. Il y est dit que le shaykh Abderrahaman es Suyuti, qui rencontra Askia Muhammad au Caire lors de son pèlerinage, lui annonça qu'il était le onzième des douze califes annoncés, et que le douzième, qui apparaîtrait également dans le Tekrur, serait son héritier.

Il viendra un homme vertueux, savant pratiquant, observant la Sunna, qui s'appellera Ahmed et dont la puissance commencera à se manifester dans l'une des îles du Maasina, celle du Sebera, mais il appartiendra à une famille d'ulémas de la tribu des Sangaré. C'est lui qui héritera de toi la dignité de Khalife, en même temps que ton équité, ta vertu, ta générosité, ta dévotion, ta piété, tes succès²².

Cet exemple spectaculaire montre comment le texte écrit est utilisé par le pouvoir pour se légitimer : autour de 1500, Askiyā Muḥammad a succédé à Sonni 'Alī, et construit un État dirigé par les principes de l'islam, comme le fera quatre siècles plus tard šayḥ Aḥmad Lubbu, qui cherche ainsi à se rattacher à l'œuvre d'Askiyā Muḥammad.

La nouvelle classe dirigeante, ne se rattachant pas à celle des grands lettrés, devait se faire accepter. Le *tarikḥ el Fettach*, auréolé du crédit de l'écrit, et bien antérieur à la *Diina*, y contribuait grandement, s'il rattachait le souverain à la lignée des califes annoncés par une haute autorité. L'utilisation de l'écrit comme instrument de propagande et de consolidation du pouvoir est une innovation de la *Diina* dans une zone traditionnellement attachée à l'oral. Elle

¹⁹ Poème inédit, documentation personnelle. Une version de ce manuscrit se trouve également à l'IFAN à Dakar, (Poème sur Bérékolon, 1851, sur une campagne victorieuse de l'Almami Ibrahîma contre les païens de Casamance, en arabe. Cahier n° 54, Fonds Vieillard, Documents historiques).

²⁰ Sanankoua 1990.

²¹ *Diina* : mot peul d'origine arabe (*dīna* signifie religion), utilisé à l'époque pour désigner l'État théocratique du Macina.

²² Mahmūd Kāti, *Tarikḥ el Fettach*, trad. fr. de Houdas & Delafosse 1964, 18 cité in : Sanankoua 1990, 62.

montre également que la *Diina* disposait de véritables idéologues qui concevaient à la fois les orientations du pouvoir et l'image qu'il voulait se donner²³.

On voit ainsi la force des précédents, dont la connaissance est maintenue par la circulation d'écrits souvent anciens qui serviront de légitimation aux guerres saintes du XIX^e siècle. Ainsi, derrière le souvenir de l'Askīyā Muḥammad se profilent les enseignements de Al Maḡīlī son conseiller en islam, sur lesquels s'appuient les auteurs de grands djihads du XIX^e siècle : 'Uṭmān ibn Fudī puis ṣayḥ Aḥmad Lubbu et enfin al-ḥāj 'Umar Tall, qui se réclament tous trois dans leurs écrits de Al Maḡīlī.

2.3. La constitution d'une tradition historique légitimant les pouvoirs issus des djihads

Les pouvoirs issus des djihads se constituent donc progressivement une tradition historiographique, qui se développe particulièrement après la disparition des fondateurs dans les États dépendant du califat de Sokoto et dans ceux issus de la conquête de al-ḥāj 'Umar. David Robinson pense que, à part les correspondances politiques émanant de leur dirigeant les jihadistes umariens ne produisirent que très peu d'écrits pendant les années de guerre.

Il existait cependant chez eux, selon lui, des archives à usage public :

Pendant les années de guerres, les Jihadistes ne produisirent que très peu d'écrits. Umar lui-même entretenait quelques correspondances. Il encouragea par contre les talibés à consigner par écrit la période initiale et la période centrale du jihad.

Certains documents aujourd'hui disparus existaient très probablement au temps du jihad. Il devait y avoir en tous cas un registre où étaient consignées les dates des batailles, les noms des chefs, le nombre des guerriers et les chiffres relatifs aux pertes humaines ainsi qu'aux prises de guerre. On s'intéressait au butin avec précision, parce qu'après chaque victoire, on en faisait un décompte public, sur lequel était déterminée la part du cinquième qui revenait à l'État.

Après la mort d'Umar en 1864, laissant derrière lui des ramifications territoriales à peine conquises et une horde inexpérimentée de fils et de neveux, il devenait vital de consolider le jihad et d'en faire connaître l'histoire. Membres de la famille Tal et talibés se donnèrent pour tâche de formuler une tradition unifiée à partir d'une situation particulièrement délicate²⁴.

De même, à Sokoto, il existe une tradition d'ouvrages historiques, de biographies des auteurs du jihad, qui commence avec l'histoire du jihad de 'Uṭmān ibn Fudī écrite par son fils Muḥammadu Bello, et qui continue de s'exprimer sous forme d'écrits rédigés au XX^e siècle, alors que ces États ont perdu toute souveraineté²⁵.

3. ÉCRITURE ET POUVOIR RELIGIEUX

En dernière analyse, *l'écriture du pouvoir* est du ressort des clercs qui ont le quasi-monopole du savoir, contrôlent l'opinion et détiennent les outils de légitimation du pouvoir – même s'il leur arrive, devant les exigences de la classe guerrière, de céder tout simplement à la loi du pouvoir politique, c'est-à-dire à la loi du plus fort.

²³ Sanankoua 1990, 84.

²⁴ Robinson 1988, 24.

²⁵ Pour le catalogue de ces écrits, voir Hunwick 1995.

On trouvera une symbolisation de cela dans le récit de la bataille de Touban au Fuuta Jaloo, qui est une des premières guerres menée par cet État. On nous y dit que l'almāmi 'Umar, avant d'engager le combat, alla consulter Cerno Sa'du Dalen, un des plus prestigieux lettrés et *walī* (saints) de son temps²⁶.

Ainsi, par delà les récits historiques mettant en scène la fondation des États et les hauts faits de leurs dirigeants, leur pouvoir et l'édifice politique qui l'accompagne s'appuient sur un corpus d'écrits qui sont un peu ici l'équivalent des "lieux de mémoire" dégagés en France par Pierre Nora.

En effet, dans ces sociétés théocratiques, il n'existe pas d'écriture publique du pouvoir qui formerait autant de lieux de mémoires politiques. On trouve, plus présents, des "lieux de mémoire religieuse"²⁷ : mosquées, tombes de saints, manuscrits particulièrement vénérés. Mais aucun monument ne comporte d'inscription, qu'il s'agisse des palais des souverains ou des mosquées, pourtant particulièrement chargées de symbolique religieuse.

3.1. Un premier groupe d'écrits tendent à légitimer le djihad

Dans des sociétés où le passé pèse lourd, et où, comme dans les autres sociétés africaines non islamiques, est valorisée la tradition inaugurée par les ancêtres, on ne s'étonnera pas que les auteurs des djihads les légitiment par des textes théoriques très anciens. Ainsi trois grands auteurs des djihads d'Afrique de l'ouest au XIX^e siècle, s'appuient-ils sur les écrits d'al Maḡīlī, originaire de Tlemcen (mort au Tuat en 1503-1504 ou 1504-1505 / 909 ou 910) qui, après avoir un temps persécuté au nom de l'islam les Juifs dans le Sud Marocain, passa de longues années en Afrique occidentale, fut le conseiller en matière islamique de l'Askīyā Muḡammad, empereur songhay vivant à Gao autour de 1500. Il formula les règles d'un djihad hostile aux non musulmans, mais aussi à tous les mauvais musulmans.

Par delà ce précédent maintes fois cité, 'Uṭmān ibn Fūdī légitime son djihad en dénonçant les pratiques non conformes à l'islam des souverains haoussa qu'il combat (cf. le *Kitāb al farq*). Ses écrits et ceux de 'Abdullahi bn Fūdī sont ensuite repris par šayḡ Aḡmad Lubbu dans *al idṭirār*, "brochure de vulgarisation à l'usage des *amirabe* ou gouverneurs de province" : on y retrouve des extraits des ouvrages relatifs aux comportements de souverains et des gouverneurs²⁸.

Au Fuuta Jaloo, Cerno Sa'du Dalen définit dans ses écrits le pouvoir souhaitable :

Le rôle de l'imam (du gouvernant) est limité directement à la loyauté.

Il est évident que celui qui est chargé des affaires de la vie des hommes ici-bas et de ce qui concerne leur vie dans l'au-delà rencontrera de l'amertume dans ces deux domaines.

Car ces deux domaines sont jumeaux : le pouvoir et la religion. Et c'est la religion qui en est le fondement.

De ces deux choses, c'est le pouvoir qui doit assurer la surveillance afin que la fondation ne s'écroule pas.

²⁶ Information donnée par Alfa Mamadou Diallo-Lélouma (Paris, 22 février 2002).

²⁷ Salvaing 1999.

²⁸ Sanankoua 1990, 52.

Un pouvoir sans religion est un mur qui menace ruine, tandis qu'une religion sans pouvoir est comme une semence désorientée²⁹.

Ici, Cerno Sa'du Dalen donne la définition de la théocratie du Fuuta Jaloo et de la liaison entre pouvoir et religion qu'elle présuppose. Il indique ainsi comme modèle l'époque des origines : en 1727, le fondateur de l'État islamique, Karamoko Alfa, était à la fois saint guerrier et chef, à une époque où le pouvoir politique et la fonction religieuse étaient réunis dans la même personne. Comme l'a écrit dernièrement le poète guinéen de langue peule E Hadj Cerno Abdourahmane Bah, "le pouvoir et la religion allaient de pair", *laamu e diina ne feppondira*. On voit ici la volonté de retour à l'origine des lettrés : Cerno Sa'du Dalen réagit contre la profonde corruption qui accompagne le pouvoir (allusion aux chefs malhonnêtes) et contre leurs dissensions.

On peut considérer également le droit comme une forme d'écriture du pouvoir. Les écrits de *fiqh* (droit islamique) sont en effet très nombreux, qu'il s'agisse de codifier les rites à respecter pour la prière, les obligations de la vie sociale, ou les rapports juridiques. Dans tous les cas, cette construction juridique est indissoluble de l'édification et du fonctionnement de l'État de *šari'a* (loi religieuse) souhaités par les réformateurs religieux, et le *faqih* (jurisconsulte) comme le *qāḍī* (juge) en sont des acteurs essentiels.

3.2. Les bibliothèques

En dernière analyse, la forme essentielle d'écriture du pouvoir est donc peut-être la bibliothèque : elle permet aux gouvernants de trouver les textes de références dont ils ont besoin pour appuyer leurs décisions, particulièrement en matière de jurisprudence. Ainsi, "dans le palais de *šayḥ Aḥmad Lubbu* se trouvait également le *beembal dewte*, c'est-à-dire le grenier des livres. Le terme est révélateur de l'importance que les hommes de la Diina entendaient donner à la culture islamique. Le *bemmbal dewte*, construction rectangulaire, est contigu au *Jeeddiwal*, lieu où se tient le Conseil. Cette disposition facilite aux membres du Grand Conseil, la consultation des textes de référence même pendant les délibérations"³⁰.

Au Fuuta Jaloo, l'absence d'un corps permanent d'administrateurs est palliée par l'armature juridique qu'apportent les lettrés et leurs textes de référence. On cite en particulier les documents constitutionnels de la fédération datant de 1725-27 et détruits lors de l'invasion de la capitale par Kondé et Hawa Burama, à une date située entre 1775 et 1780. Cette armée *wasulunke* envahit Timbo, brûla sa mosquée et ses magasins contenant de nombreux manuscrits³¹.

Le caractère vénérable de l'écriture explique pourquoi aujourd'hui il est difficile d'avoir accès aux textes des grands fondateurs, surtout s'il s'agit des textes originaux écrits de leur propre main. On est alors aux antipodes d'une écriture publique du pouvoir, puisque la richesse et l'importance d'un document sont renforcées par la parcimonie avec laquelle il est diffusé. Nous nous rapprochons d'une conception selon laquelle l'écriture a un pouvoir presque magique. Cette conception fut longtemps celle des sociétés non islamisées et de leurs dirigeants, comme les souverains *ashanti* et tant d'autres, qui recouraient aux

²⁹ Manuscrit "sur les pouvoirs" (documentation personnelle).

³⁰ Sanankoua 1990, 84.

³¹ Diallo Thierno 1966, 39.

marabouts venus du nord et détenteurs de la puissance de l'écrit³². Faut-il penser que dans l'usage fort répandu des sciences occultes de l'islam (le *'ilm al asrār*, littéralement "science des secrets"), reposant elles aussi sur la manipulation de l'écrit, et en particulier des lettres et phrases du Coran, quelque chose de cette conception se retrouvait, magie en moins?

3.3. Le Coran

Et de fait, parmi les textes fondateurs du pouvoir, le texte par excellence est bien le Coran, comme nous le montre l'anecdote suivante, relative à la visite de courtoisie faite au village de Companya par Karamoko Alfamo Labé, *almāmi* au XVIII^e siècle de la province du Labé, racontée par el hadj Muhammadou Baldé, imām de Companya en Guinée³³ :

Un jour, Karamoko Alfa est venu chez nous ici, pour rendre une visite de courtoisie à nos ancêtres. Car loin d'avoir eu à conquérir leur village, il l'avait trouvé déjà sur la voie de l'islam et habité par des frères musulmans. A l'époque on ne savait pas qu'il fallait pavoiser et mettre des drapeaux, pour la réception d'une personnalité officielle. Alors, mes ancêtres ont suspendu des feuilles de Coran de chaque côté du chemin, sur les clôtures en bois et sur les arbustes environnants, pour manifester leur joie de recevoir le chef de Labé. (...)

Car ici, ce que nous cherchons c'est la religion. Nous sommes curieux de savoir, nous sommes avides de culture. Aussi, l'an dernier, lorsque j'ai reçu la visite du préfet de Labé, je me suis rappelé la réception que mes ancêtres avaient organisée à l'intention de Karamoko Alfa avec les feuilles du Coran : j'ai pris un Coran que j'ai offert à notre invité d'honneur en lui expliquant le sens de mon geste. (...) La réception de Karamoko Alfa avait eu lieu il y a deux ou trois siècles, mais je me suis souvenu ce jour-là de ce geste symbolique et je l'ai imité.

3.4. L'usage des langues locales dans les écrits

On comprend alors pourquoi l'étendue de l'usage écrit possible des langues locales, essentiellement le peul et le haoussa, fut une question controversée.

Dans l'enseignement classique, les textes étaient tous en arabe. La langue locale courante était cependant utilisée pour la traduction et le commentaire faits oralement par le maître à ses élèves.

Au XIX^e siècle, l'usage écrit des langues locales, qui existait déjà sporadiquement, se développe. Il a de nouveaux partisans qui pensent qu'elles permettent d'atteindre des couches plus larges de la population : il peut s'agir d'aider les clercs peu lettrés en arabe à accéder plus facilement aux textes des grands auteurs religieux. Il peut aussi s'agir d'écrire des textes qui seront lus par les clercs devant les fidèles rassemblés. Une littérature de "Conseils" se développe. Ils exhortent les fidèles à une conduite pieuse et conforme à l'islam. Certains textes sont destinés à un public spécifique : par exemple les "Conseils aux femmes" de Cerno Sa'du Dalen, qui existent dans une version arabe et dans une version peule.

L'usage écrit des langues locales se répand dans plusieurs États théocratiques :

A Sokoto, le haoussa, comme il a été dit plus haut, fut utilisé en tant que langue littéraire dès les premières années du dix-neuvième siècle et revêtit une importance particulière comme véhicule de diffusion au niveau populaire des idées réformatrices des *leaders* de Sokoto.

³² Cf. Levzion *et al.* 1984.

³³ Balde Al Hajj Muhammadou et Bernard Salvaing, Mémoires, en préparation.

D'autres langues de la région ont également une tradition écrite, parfois remontant à plusieurs siècles³⁴.

Au Fuuta Jaloo, on attribue habituellement à Cerno Samba Mombeiaa la décision d'utiliser systématiquement le peul dans les textes religieux écrits, en particulier ce qui concerne la pédagogie religieuse et morale. Il justifie ainsi cette option, dans son célèbre ouvrage *Oogirde Malal*, "Le filon du bonheur éternel" :

J'expliquerai les dogmes en langue peule
Pour t'en faciliter la compréhension ; en les entendant, accepte les.
A chacun en effet, sa langue peule lui permet
De comprendre ce que disent les Originiaux.
Nombreux, parmi les Peuls, doutent de ce qu'ils lisent
En arabe, et demeurent ainsi dans l'incertitude³⁵.

La tradition orale du Fuuta Jaloo affirme que cette nouvelle option fut longtemps controversée et qu'en particulier al-ḥājj 'Umar lors de son passage au Fuuta s'y serait vigoureusement opposé : il pensait que les textes religieux comme le Coran devaient rester rédigés dans la langue dans laquelle le Coran avait été révélé.

La portée de cette controverse est-elle uniquement religieuse? Il s'agit aussi de déterminer qui aura accès à l'écrit et quelle sera l'extension de son usage. L'écrit est un enjeu important, car il permet de légitimer les hiérarchies sociales et le pouvoir (et aussi d'y participer). Roger Botte considère que le cursus d'enseignement et son caractère élitiste sont liés à une volonté de consolidation sociale de la part des élites religieuses et politiques en place issues des djihads³⁶. Il écrit que "le critère religieux, au nom duquel les Peuls musulmans s'étaient emparés du pouvoir, déterminait à lui seul le statut socio-économique des hommes comme les fonctions politiques, militaires et religieuses auxquelles tous pouvaient prétendre", dans une société où "le métier d'écrivain restait l'apanage d'une élite". Il cite également le voyageur Hecquard, selon qui "tous les Peuls libres savent lire et écrire, mais il est expressément défendu d'instruire les captifs"³⁷.

Alfâ Sow précise également que "loin de représenter une contre-culture, la littérature islamique en fulfulde louait les avantages de l'ordre social. L'acceptation pure et simple du statu-quo, des rapports de production propres à la société patriarcale du Fouta-Djalou, exposés avec beaucoup d'insistance, trahissent encore les préoccupations de cette aristocratie d'écrivains et de leurs pieuses compositions"³⁸.

³⁴ Hunwick 1995, 6.

³⁵ Cité par Sow 1966, 15. Voir aussi Sow 1971.

³⁶ Botte 1990, 37-51.

³⁷ Botte 1990, 22.

³⁸ Sow 1966, 9-20.

CONCLUSION

Les exemples et réflexions ci-dessus ont pu paraître périphériques par rapport à la notion d'écriture publique du pouvoir. Mais il est difficile d'en fournir qui s'en approchent davantage. Preuve que le rapport à l'écrit est resté bien spécifique, dans les sociétés ouest-africaines islamisées ou ré-islamisées aux XVIII^e et XIX^e siècles. Comme l'a écrit Jack Goody, "Ces sociétés possédaient une compétence en langue arabe à la fois spécialisée et restreinte. Compétence spécialisée parce que contrôlée par une élite de clercs relativement peu nombreuse ; et restreinte car traitant d'un choix limité de sujets"³⁹.

Peut-être gardent-elles quelque chose des sociétés qui les ont précédées et où l'écrit était inconnu. Sans doute aussi faut-il y relativiser l'opposition entre écriture et oralité : un texte historique s'appuie le plus souvent sur une tradition orale qu'il ne fait que pérenniser sous une forme figée, de même que les mémorialistes lorsqu'ils disent l'histoire, s'appuient sur des aide-mémoire écrits : c'est le cas des religieux lettrés en islam, c'est aussi le cas de certains griots historiographes des souverains, comme les *Farba* du Fuuta Jaloo, eux-mêmes lettrés.

L'écrit sert donc de légitimation aux pouvoirs en cautionnant l'édifice qui les soutient, beaucoup plus qu'il ne les sert dans l'exercice quotidien de leur autorité. Il s'adresse en tout état de cause à un petit nombre de lettrés. Ceux-ci forment une opinion publique qui se définit en fonction du corpus de textes sur lequel repose leur formation. Ces lettrés à leur tour reprennent sous une forme orale à l'intention de leur public (dans leurs leçons, dans les prênes faits à la mosquée le vendredi etc.) la philosophie religieuse et sociale contenue dans les documents écrits qu'ils ont étudiés.

³⁹ In Goody 1977, 152-153, cité par Robinson 1988. On lira aussi Goody 1968.

BIBLIOGRAPHIE

- Botte, R. (1990) : "Savoir et inégalités au Fuuta Jaloo", in : Pouvoir du Livre, pouvoir des hommes religion comme critère de distinction, *Journal des Africanistes*, 60, 2, 37-51.
- Boulègue, J. (1988) : *La Traite, l'État, l'Islam. Les royaumes wolof du XV^e au XVIII^e siècle*, Univers de Paris 1.
- Chrétien, J.-P. et J.-L. Triaud, dir. (1999) : *Histoire d'Afrique : les enjeux de mémoire*, Paris.
- Demougeot, A. (1944) : *Notes sur l'organisation politique et administrative de Labé*, Dakar.
- Diallo, T., M'Backé, M. B., M. Trifkovic et B. Barry (1966) : *Catalogue des manuscrits de l'I.F.A.* Dakar.
- Diouf, M. (1990) : *Le Kajor au XIX^e siècle : pouvoir cedido et conquête coloniale*, Paris.
- Ghali, N., S. M. Mahibou et L. Brenner (1985) : *Inventaire de la bibliothèque 'umarienne de Ségou*.
- Goody, J., dir. (1968) : *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge.
- (1977) : *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge.
- Hunwick, J. O., éd. (1995) : *Arabic literature in Africa, II, The Writings of Central Sudanic Africa* Leyde.
- Hyacinthe (1855) : *Voyage sur la Côte et dans l'intérieur de l'Afrique occidentale*, Paris.
- Last, M. (1967) : *The Sokoto Caliphate*, Ibadan History Series London Longman.
- Levtzion, N., I. Wilks et B. M. Haight (1984) : *Chronicles from Gonja. A tradition of West African Muslim historiography*, Cambridge.
- Ly-Tall, M. (1991) : *Un islam militant en Afrique de l'ouest au XIX^e siècle : la Tijaniyya de Saïku Um Futiyyu contre les pouvoirs traditionnels et la puissance coloniale*, Paris.
- Person, Y. (1968-1975) : Samori. *Une révolution dyula*, Mémoire IFAN, I-III, Dakar.
- Robinson, D. (1988) : *La guerre sainte d'al-Hajj Umar- Le Soudan occidental au milieu du XIX^e siècle* traduit de l'anglais, Paris.
- Salvaing, B. (1999) : "Lieux de mémoire religieuse au Fouta-Djalon", in : Chrétien & Triaud 1999, 68-82.
- Saint-Martin, Y. (1989) : *Le Sénégal sous le Second Empire*, Paris.
- Sanankoua, B. (1990) : *Un empire peul au XIX^e siècle. La diina du Maasina*, Paris.
- Sow, A. I. (1968) : "Chroniques et récits du Fûta Djalon", *Histoire des Almâmis du Fouta-Djalon* Paris.
- (1971) : *Le filon du bonheur éternel*, Paris.
- (1966) : *La femme, la vache, la foi*, Paris.
- Urvoy, Y. (1949) : *Histoire de l'Empire du Bornou*, Paris.
- Yattara, A. M. et B. Salvaing (à paraître) : *Almamy, Voyages dans la boucle du Niger et ailleurs : j'ai cherché le savoir jusqu'en Chine* : titre provisoire du tome II en préparation, faisant suite tome I, (2000) : *Almamy, une jeunesse sur les rives du fleuve Niger*, Brinon sur-Sauldre.
- Zeltner, J. (1986) : *Pages d'histoire du Kanem, pays tchadien*, Paris.