

David Robinson

## Un historien et anthropologue sénégalais : Shaikh Musa Kamara\*

Depuis la fondation de l'Institut français d'Afrique noire (IFAN), aujourd'hui Institut fondamental Cheikh Anta Diop (IFCAD), on ne cesse de parler du savant sénégalais Shaikh Musa Kamara et de son œuvre. Ami de Maurice Delafosse, d'Henri Gaden et d'autres africanistes français, Shaikh Musa rédigea ses travaux d'histoire, d'anthropologie, de théologie et de droit pendant la période coloniale, et souvent avec l'encouragement des autorités françaises elles-mêmes. Tout naturellement donc, ses descendants déposèrent à l'Institut une bonne partie de son œuvre, après sa mort en 1945<sup>1</sup>. Depuis, elle constitue un des « trésors » de l'IFAN/IFCAD, à la disposition des chercheurs arabisants, et elle est assez souvent citée dans les travaux de Vincent Monteil, Amar Samb, Thierno Kâ et bien d'autres islamologues.

Pourtant Kamara et ses ouvrages n'ont jamais fait l'objet d'un examen critique et systématique. On se contente parfois, tout en présentant quelques extraits de ses travaux, de faire allusion aux dates de sa naissance et de son décès (1864-1945), à son lieu d'origine et de résidence dans le département de Matam, à ses qualités d'arabisant et de savant. Le volume et le caractère érudit de son œuvre, l'absence d'instruments de travail adéquats, la difficulté de l'apprentissage de l'arabe, et la focalisation de la recherche, au Sénégal, sur les régions côtières, expliquent sans doute que le fonds Kamara n'ait jamais reçu toute l'attention qu'il mérite, alors même que l'exploitation fouillée de son œuvre s'impose à l'historiographie et à l'anthropologie ouest-africaine. Cet article veut être un premier pas dans cette direction.

\* Je tiens particulièrement à remercier Moustapha Kane et Fary Kâ pour leurs commentaires sur le fond et la forme de cet article, ainsi que Jean Schmitz qui a assuré la transcription des termes pulaar suivant les règles officielles des langues nationales au Sénégal (excepté pour les noms de lieux qui, eux, gardent leur orthographe administrative). Les noms communs ne sont mentionnés qu'au singulier.

1. Amadou Hampâté Bâ, dans un entretien enregistré à Abidjan le 18 septembre 1976, indique que Shaikh Musa, sachant qu'il n'avait pas d'héritier intellectuel dans sa propre famille, a décidé de faire don de ses manuscrits à

La création littéraire de Shaikh Musa tient dans les vingt-cinq dernières années de sa vie. Sa pièce maîtresse, celle relative à l'ethnohistoire intitulée *Zuhūr al-Basātin fī Ta'rīkh al-Sawādīn* (Fleurs des jardins sur l'histoire des Noirs), fut rédigée entre 1920 et 1925, années pendant lesquelles Kamara était en relations suivies avec Henri Gaden, alors gouverneur de la Mauritanie. Par la suite il écrivit un certain nombre de traités sur des thèmes plus circonscrits, souvent sur la base de larges extraits de son *Zuhūr*. C'est le cas pour l'ouvrage sur al-Hājj Umar (Kamara 1970) et pour *Al-Majmū' al-Nafīs...* (Recueil précieux sur l'histoire de quelques chefs maures et peuls) et le *Tanqiyat al-Afhām...* (Purification des idées sur les incertitudes des préjugés) qui discutent des affirmations de certains Maures et Haalpulaar quant à leurs origines, ou encore de deux autres manuscrits dont les traductions françaises ont été publiées par Amar Samb : « L'Islam et le Christianisme » (Kamara 1973) et « Condamnation de la guerre sainte » (*ibid.* 1976). Fort utiles aux chercheurs non arabisants, ces traductions souffrent cependant de l'absence d'une annotation sérieuse et d'une édition critique du texte arabe.

\*

Tout examen de l'œuvre de Kamara qui veut être rigoureux et systématique doit prendre en compte le contexte dans lequel se situe l'auteur, ses dimensions géographique, sociale et religieuse notamment. D'une manière générale Kamara faisait rarement état de ses origines. Il est vrai qu'il se démarqua beaucoup plus de ses contemporains que ne le firent ses ancêtres. Mais dans un Fuuta Tooro très hiérarchisé et préoccupé de questions de statut social, il avait toutes raisons de laisser ce problème dans l'ombre. Une partie au moins de sa famille viendrait du Gidimaxa et se serait installée dans la partie orientale du Fuuta au début du XIX<sup>e</sup> siècle, et ses parents auraient été des esclaves ou des affranchis. Cette tradition orale, courante dans certains milieux au début du XX<sup>e</sup> siècle et encore aujourd'hui, s'accorde mal avec d'autres indices, dont ceux donnés par Shaikh Musa lui-même, selon lesquels son père était déjà un marabout respecté au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>. Quoi qu'il en soit, Musa naquit vers 1864 d'Ahmad al-Habib et de Mariam Dado, à Gouriki, localité sise à environ quarante kilomètres au sud-est de Matam.

---

l'IFAN. A. Hampâté Bâ a collaboré au classement du fonds Kamara. Pour la composition de celui-ci, voir Annexe 1.

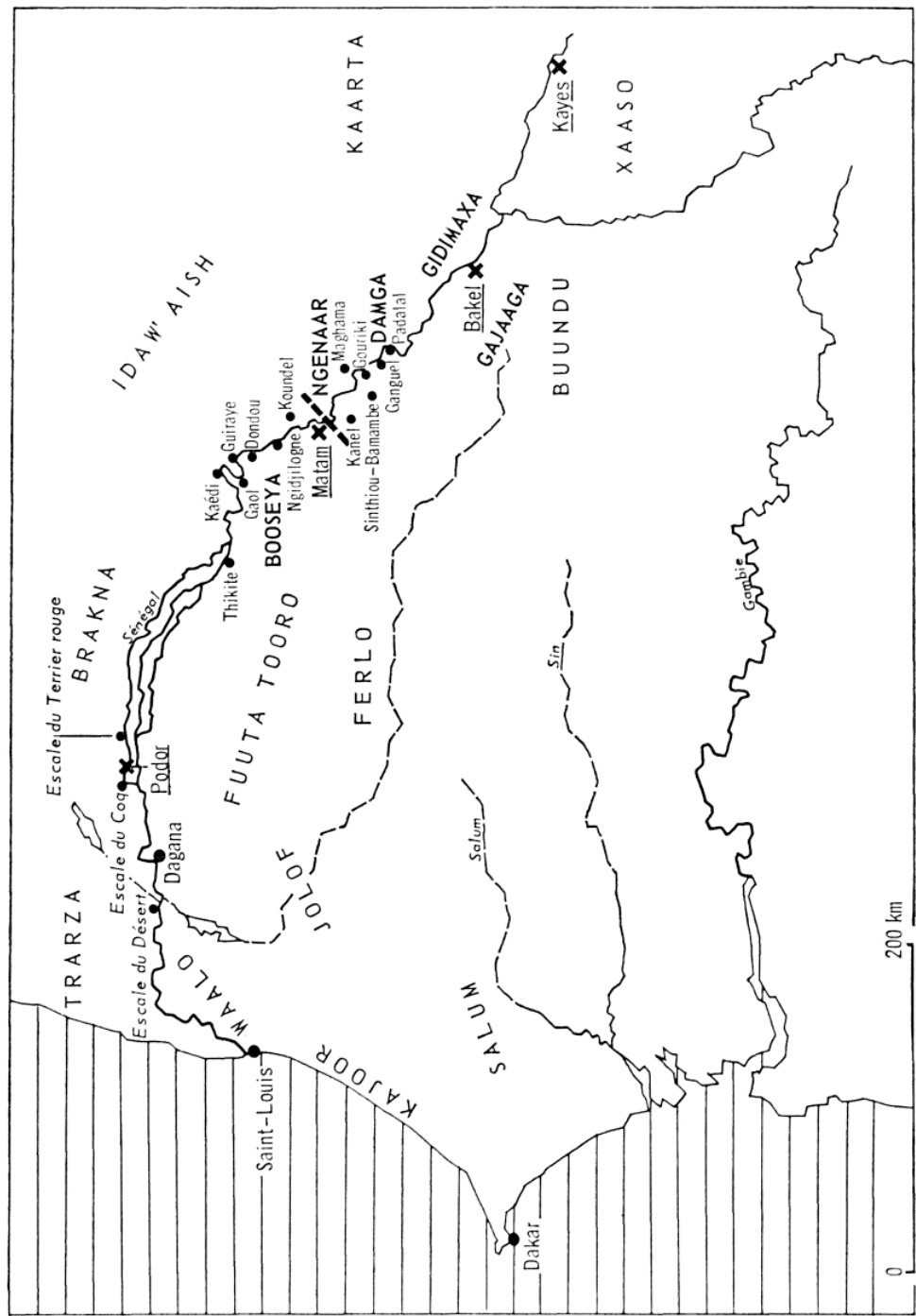
2. Archives de la république islamique de Mauritanie (*infra* : ARIM) E 1 52, année 1913. Pour ce qui est des allégations relatives aux origines « inférieures » de Shaikh Musa, voir Bâ 1981. Quant au prestige dont jouissait la famille Kamara au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, voir *Zuhūr al-Basātin* (*infra* : *Zuhūr*), vol. II, ff. 54-55, Institut fondamental Cheikh Anta Diop (*infra* : IFCAD), Fonds Shaikh Musa Kamara, Cahier 3 (DIALLO 1966 : 93). Pour le plan détaillé de ce manuscrit, se reporter à l'Annexe 2.

Gouriki est au centre du Damga, province la plus orientale du Fuuta Tooro — la moyenne vallée du fleuve Sénégal. Dans le Damga on se trouve déjà à la frontière du Fuuta (cf. Carte), là où, dans certaines communautés, s'effectue la transition du pulaar au soninke et où se sont instaurés des rapports de parenté et des liens historiques unissant désormais entre elles les populations du Gajaaga, du Gidimaxa, du Buundu et de la ville de Bakel. Gouriki et le village voisin de Ganguel où Shaikh Musa devait passer la majeure partie de sa vie sont situés dans un milieu dominé par les Peul Deeniyankooɓe, souverains du Fuuta jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, avant d'être refoulés dans la région extrême-orientale sous le régime islamique ou almamiat. Leurs fiefs étaient constitués d'un alignement de villages dits *daande maayo* (« au bord du fleuve ») et situés dans la riche plaine inondable, le *waalo*. De part et d'autre du fleuve s'étend le *jeeri* (« haute terre »), c'est-à-dire la zone de culture sous pluie (Robinson 1975a, 1975b).

De la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle à la conquête française de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le Damga fut le théâtre de toute une série de tentatives de rénovation de la société musulmane, de constitution de fiefs, de razzias et de contre-razzias. Suleymaan Baal et Abdul Kaader Kan, fondateurs de l'almamiat, engagèrent la lutte contre les *satigi* (souverains) deeniyankooɓe. Abdul, le premier *almaami*, mit fin à cette lutte par le compromis qui confina les Deeniyankooɓe sur les rives du fleuve. Par la suite une coalition étrangère dirigée par les Bambara Massasi, souverains du Kaarta, se ligua avec des mécontents de l'intérieur pour affaiblir l'almamiat, battre l'*almaami* et l'assassiner en 1807 à Gouriki. De nombreux Fuutaŋkooɓe considèrent Gouriki comme un lieu de martyre : le rêve d'un régime islamique fort et juste semblait s'y être évanoui avec l'assassinat du premier *almaami*. A la faveur du vide laissé par la mort d'Abdul Kaader, les Massasi continuèrent à exercer une forte influence tandis que des coalitions locales rivales se disputaient le contrôle du Damga. Vers 1820 le groupe dirigé par l'*almaami* Yuusuf Lih eut le dessus et installa un certain Joom Aliu Bah comme chef de Gouriki et des villages voisins.

La région du Damga connut une période d'accalmie jusqu'à l'époque du *jihād* mené par al-Hājj Umar contre les Bambara du Kaarta et de Ségou entre 1854 et 1860. Umar, lui-même originaire du Fuuta occidental, envoya ses agents parcourir la moyenne vallée, puis y alla en personne recruter des partisans en 1858-1859. On estime qu'en 1859 il emmena vers l'est, de gré ou de force, environ 40 000 personnes, et qu'il en avait déjà entraîné plusieurs milliers les années précédentes (Robinson 1988).

La population du Damga accueillit favorablement sa libération du joug massasi mais n'accepta pas sans réticence les fréquents recrutements. La région fournit à Umar bon nombre de soldats et de colons, connut une grande migration en 1859, et une phase d'anarchie, de famine et de déclin démographique au début des années 1860. Du fait de sa proximité avec l'État oumarien, dont deux des capitales furent Koniakary et Nioro,



- ✕ Matam poste français
- ▬ NGENAAR province à l'époque coloniale
- frontière approximative entre les provinces à l'époque coloniale

FUUTA TOORO ET RÉGIONS VOISINES AU XIX<sup>e</sup> SIÈCLE

le Damga fut aussi le théâtre jusqu'à la conquête française du Soudan en 1890-1893 d'un incessant mouvement : de jeunes chefs et des marabouts, poussés par l'ambition et la curiosité, prirent part aux campagnes oumariennes vers l'est, dont ils revenaient avec un prestige accru et souvent un butin composé d'esclaves et de femmes. Parmi ces chefs, Joom Aliu et son fils Sammba Joom. Aliu mourut en cours de route, mais Sammba parvint à Nioro, probablement vers 1855, et se révéla un cavalier émérite au cours des campagnes militaires. Il revint au Damga après une courte absence, muni, en signe de distinction, d'une chaîne en or reçue d'Umar lui-même, d'une jeune fille donnée par son lieutenant Alfa Ceerno Baylaa Wan, et de plusieurs esclaves<sup>3</sup>. Fort de la réputation acquise au cours du *jihād*, grâce aux terres et au commandement donnés à son père par l'*almaami* Yuusuf et à ses remarquables qualités politiques et militaires, Sammba Joom se tailla un fief important au bord du fleuve. C'est alors qu'il prit conscience de la puissance de la présence française résultant de l'expansion réalisée par le gouverneur Faidherbe, et qu'il entra en contact avec les commandants des postes de Matam et de Bakel. Il accepta de faire assurer l'acheminement par voie terrestre du courrier entre ces deux postes par ses propres agents, et il envoya en cadeau à Faidherbe sa chaîne en or<sup>4</sup>. C'est sous la protection de ce dernier que, dans les années 1860 et 1870, la famille Kamara prospéra et que Musa grandit.

Les troubles au Damga se poursuivirent malgré l'installation de Sammba Joom et l'expansion française. Entre 1865 et 1869, un réformateur nommé Ceerno Baraahiima Kan tenta de créer une nouvelle communauté musulmane à Maghama, à quelques kilomètres de Gouriki, sur la rive nord. Disciple de Sidiyya al-Kabir du Sud mauritanien, Ceerno Baraahiima attira des centaines de gens lassés du recrutement oumarien, déçus par l'hypocrisie de l'almamiat et mécontents des tentatives des chefs du Fuuta central, tel Abdul Bookar Kan, pour contrôler le Damga et ses ressources. Sammba Joom hésita entre deux options politiques. Dans un premier temps et avec la plupart des gens de cette zone deeniyanke, il choisit la voie tracée par Ceerno Baraahiima et émigra sur la rive nord. Mais il resta toujours en contact avec les Français et retourna sur la rive sud en 1868-1869 lorsque Abdul Bookar réussit finalement à former les coalitions qui permirent la défaite et la mort du marabout (Robinson 1975a : 70-78). Pendant une bonne partie de cette période Gouriki et Ganguel furent abandonnés, et le jeune Musa Kamara dut faire l'expérience directe de la dispersion et du danger.

Les années 1870 virent se dérouler une nouvelle lutte entre deux autres coalitions : celle d'Abdul Bookar, dominée par des gens du Fuuta central,

3. *Zuhūr*, vol. I, ff. 197-201. La jeune fille dont il est question, Dafa Kante du Xaaso, était la mère d'Aali Sammba Joom, avec lequel Shaikh Musa eut des démêlés au sujet de terres au début du xx<sup>e</sup> siècle.

4. *Zuhūr*, vol. I, ff. 200-202.

et celle, plus représentative du Damga, dirigée par l'*elfekhi*<sup>5</sup>. Sammba Joom, quoique favorable à la coalition de l'*elfekhi*, parvint à se soustraire au conflit grâce à son séjour à Koniakary dans l'État oumarien<sup>6</sup>. A son retour il resta quasiment à l'écart de la politique régionale pour se consacrer davantage à ses terres, ses redevances et ses esclaves dans son fief de Gouriki.

La reprise de l'expansion française dans les années 1880 produisit de nouvelles secousses au Damga. Jusqu'en 1887-1888, Abdul Bookar put affermir davantage son influence : sachant que la France avait besoin d'achever la ligne télégraphique pour coordonner ses activités entre le Haut-Sénégal et le Bas-Sénégal, il se fit reconnaître comme chef pour avoir accordé l'autorisation de la construire puis assuré son entretien. En 1886 un nouveau mouvement de rénovation musulmane surgit, celui de Mammadu Lamin Draame. Ce marabout-pèlerin formé à l'école d'al-Hājj Umar mobilisa la nation soninke, dominée jusqu'alors par l'autorité française dans la région autour de Bakel et par les communautés « toucouleurs » du Buundu, du Fuuta, de Koniakary et de Nioro. Il concentra ses efforts sur le Haut-Sénégal, mais en même temps réussit à attirer des partisans au Damga, surtout parmi les Soninke. Après le déclin rapide de son mouvement à la fin de 1886, la France reprit son avance vers l'est, conquiert le Fuuta central et oriental, et fonda les colonies du Sénégal et du Soudan. Le Damga, formellement sous protectorat depuis 1859, passa sous le contrôle effectif des Français en 1891 (Robinson 1975a : 139-159).

Le premier tiers de la vie de Musa Kamara s'inscrit dans cette phase de turbulence. Le jeune étudiant, sans avoir été témoin direct de tous ces événements, n'en fut pas moins profondément affecté. On peut supposer que les douze premières années de son existence — la période de Ceerno Baraahiima et de Maghama mise à part — furent consacrées à l'apprentissage du savoir islamique dans la région de Gouriki. Vers la fin des années 1870 il commença probablement à voyager pour parfaire ses connaissances en droit et en théologie auprès d'enseignants spécialisés. Il alla d'abord chez des Maures, non loin de là sur la rive nord, ensuite dans un village des hautes terres du Damga, avant de se rendre dans diverses communautés du Fuuta. Il fit de brillantes études et à la fin de cette période, vers 1885, bien qu'agé d'une vingtaine d'années seulement, il faisait déjà impression sur ses contemporains. C'est alors qu'il rencontra Shaikh Sa'd Būh, un marabout mauritanien qui exerçait une grande influence tout le long du fleuve. C'est aussi à cette époque que Mammadu Lamin, espérant peut-être trouver en lui un sympathisant

5. Titre porté par les chefs de la famille Aaň du village de Gaol.

6. Voir les remarques de Bassirou, chef de Koniakary, Archives nationales du Sénégal (*infra* : ANS), 15 G, pièce 109 du 25 août 1875.

d'origine soninke, lui proposa de se joindre à son *jihād*. Mais le jeune Kamara ne fut pas tenté par cette entreprise<sup>7</sup>.

Toujours à la même époque, Musa envisagea de faire le pèlerinage en empruntant la même route qu'Umar et Mammadu Lamin, mais il choisit finalement d'effectuer une série de voyages dans le Haut-Sénégal et le Haut-Niger. Là il put se rendre compte des conséquences de la guerre sainte soninke, de la situation de l'almamiat du Fuuta Jallon et de celle de la partie de l'État oumarien contrôlée par Aagiibu depuis Dinguiraye, ainsi que de l'avance inéluctable de la domination française. Il séjourna quelque temps à Kayes, alors siège du commandant supérieur qui dirigeait l'expansion française au Soudan. Il était déjà bon enseignant et s'était attaché un groupe de disciples et d'esclaves, ces derniers offerts pour certains par des chefs du Fuuta Jallon et de Dinguiraye. Vers 1889 il s'installa dans le village de Thikite (Yirlabe), dans le Fuuta central, d'où, accompagné d'une colonie de villageois, il émigra quatre ans plus tard pour fonder une communauté permanente à Ganguel. Il avait déjà au moins quatre épouses, toutes issues d'importants lignages fuutaŋkoobe, il vivait du revenu de ses champs situés dans la plaine voisine de Gouriki et jouissait d'une réputation enviable de savant. C'est sans doute à cette époque qu'il revit son maître Sa'd Būh qui lui conféra le titre très prisé de shaikh. En trente ans le jeune musulman d'origine modeste avait fait son chemin.

Une analyse succincte des trois influences ou « parrainages » qui marquèrent sa vie permet de mieux cerner sa réussite ainsi que les lignes de force de sa destinée. Ce fut d'abord Sammba Joom Bah qui prit en charge Kamara. Le jeune Musa grandit sous sa protection et bénéficia de la prospérité relative de l'îlot de Gouriki situé dans la plaine inondable. Sammba Joom épousa sa sœur et plus tard lui donna sa fille Kummba, tout en lui réservant les revenus d'un *kolangal* (ensemble de champs de décrue) de la rive nord. De plus, le chef de Gouriki fournit le premier exemple d'une coopération avec les autorités coloniales ; en effet, pendant les années 1860 Sammba Joom fréquenta les postes de Bakel et de Matam et rendit d'importants services aux Français sans compromettre pour autant son statut de Fuutanke ou de musulman<sup>8</sup>.

La deuxième influence sur le jeune Musa, celle de Shaikh Sa'd Būh, fut plutôt de nature religieuse. Sa'd Būh avait appris les sciences islamiques dans le Hodh, auprès de son père Mohamed Fadel. Il resta fidèle à la pratique de ce dernier consistant à initier à différentes voies et à encourager l'affiliation simultanée à plusieurs confréries. A la mort de

7. KAMARA 1970, 1976 ; SAMB 1972. Ces renseignements sur les trente premières années de la vie de Kamara proviennent de son autobiographie *Tabshīr al Khā'if...*, DIALLO 1966 : 93. Cf. aussi Annexe 1.

8. *Zuhūr*, vol. I, ff. 200-206. Pour les références archivistiques concernant Samba Joom, surtout entre 1859 et 1868, voir ANS 13 G, 140, 157, 163, 168-169, 242.

son père en 1869, Sa'd Būh quitta cette région isolée pour s'installer dans un site plus commode du Trarza, à proximité de Saint-Louis. Très vite il fit un grand nombre de disciples dans la capitale coloniale ainsi que le long du fleuve. Ce sont ces mêmes disciples qui, par leurs aumônes, firent vivre sa communauté dans le désert. Comme il était résolument hostile à la pratique du *jihād* à l'époque moderne et estimait que le régime colonial était le moyen privilégié de répandre l'islam (Marty 1915-16), il ne tarda pas à entrer dans les bonnes grâces de l'administration française. Musa le rencontra probablement à Saint-Louis ou au Trarza. Les deux hommes restèrent en relations étroites jusqu'à la mort de Sa'd Būh en 1917. L'influence religieuse du shaikh mauritanien est évidente dans des ouvrages comme la « Condamnation de la guerre sainte » (Kamara 1976). Plus fondamental encore est l'exemple d'adaptation au régime colonial que Sa'd Būh fournit à son jeune collègue.

La troisième influence majeure fut celle de Shaikh Mammadu Maamudu Kan, arrière-petit-fils de l'*almaami* Abdul et lui aussi disciple de Sa'd Būh. Shaikh Mammadu prit contact avec le maître mauritanien vers 1872, probablement à Saint-Louis, puis partit pour La Mecque par la route de Mogador en 1873. Au retour il choisit une femme dans la famille d'un grand ami de l'administration coloniale, Tafsir Hammat Njaay Aaŋ de Saint-Louis. En 1876 il s'installa à Maghama, village presque vide depuis la défaite de Ceerno Baraahiima ; là il mit à profit sa réputation de brillant savant et de stratège militaire, ainsi que le prestige que lui conférait son ascendance noble, pour constituer autour de lui une communauté assez importante. C'est vraisemblablement au début des années 1880 que Shaikh Mammadu rencontra Musa et lui recommanda vivement d'entrer en contact avec Sa'd Būh. Plus tard, sous le régime colonial, il utilisa ses relations à Saint-Louis et à Kayes pour obtenir sa nomination comme chef du Damga, mais les hommes d'Abdul Bookar réussirent à l'assassiner en novembre 1890, non loin du lieu où, avant lui, son ancêtre Abdul Kaader et Ceerno Baraahiima avaient souffert le martyre (Robinson 1975a). Avant sa disparition, il avait promis de donner sa fille à Shaikh Musa, qu'il avait loué comme le plus distingué savant de sa génération :

« ' Par Allah ! [...] il n'existe pas un savant intelligent et perspicace qui sache manier la langue arabe avec autant de bonheur que Cheikh Moussa... chaque jour j'acquiers un savoir nouveau, des leçons instructives et des informations accrues, à l'heure présente je ne vois nul savant aussi privilégié, si ce n'est Cheikh Moussa ' » (Kamara 1970 : 52).

Pendant toute sa carrière Shaikh Musa vit dans l'existence de Shaikh Mammadu Maamudu le symbole de l'espoir d'une communauté musulmane pure qui restait à créer, et dans sa mort la cruelle intrusion de la réalité humaine. A la fois par ses voyages en milieux musulman, « païen »



et français, et par ses mariages dans des lignées éminentes, et même dans une famille de Saint-Louis<sup>9</sup>, il suivit l'exemple de son aîné.

La deuxième partie de la vie de Kamara est beaucoup plus obscure. Nous sommes au début de l'occupation française, période où le cercle de Matam est au dernier rang des préoccupations du régime colonial. L'administration connaissait Kamara, lui accordait assez souvent des sauf-conduits pour voyager à travers le Soudan français, et lui avait fait une place dans son fichier de renseignements sur les marabouts<sup>10</sup>. Si pour achever la conquête de la Mauritanie et du Maroc la France fit appel à la collaboration de la Sidiyya et de Sa'd Būh, elle se passa en revanche des services de Shaikh Musa. C'est seulement vers la fin de cette période que Kamara prit contact avec des africanistes français tels que Robert Arnaud et Paul Marty d'abord, Henri Gaden et Maurice Delafosse ensuite. Il s'occupait plutôt d'affaires locales — village, école et famille — et n'aurait rien rédigé pendant ce deuxième tiers de sa vie.

Son parrain Sammba Joom mourut en 1895 ou 1896. Un peu plus tard deux des fils de Sammba voulurent remettre en cause le don du *kolangal* fait au marabout par leur père. Dans ce litige qui, du reste, traîna en longueur, le capitaine Steff prit nettement le parti du nouveau chef de la famille Aali Sammba : « L'accord règnerait dans cette famille si un marabout de la rive gauche, ancien esclave affranchi de Samba Diom, n'entretenait pas la zizanie par intérêt, car, dans le partage de ces terrains entre les fils de Samba Diom, une partie de ces terrains a été réservée, et c'est le marabout qui les a »<sup>11</sup>. Un peu plus tard le tribunal de Matam se prononça en faveur de Shaikh Musa<sup>12</sup>. Il n'est pas exclu que ce désaccord soit à l'origine de la tension entre le shaikh et le nouveau maître du Damga, Abdusaalam Kan. Fils de Shaikh Mammadu Maamudu, brillant élève de l'école française et habile manipulateur du système colonial, Abdusaalam s'installa à Kanel en 1897 et domina les affaires locales jusqu'à sa mort en 1955. Son arrangement avec les autorités lui assurait la jouissance à perpétuité des redevances des terres de Maghama près des champs de Ganguel et Gouriki<sup>13</sup>.

Un problème encore plus grave se posa avec le retour au Fuuta des Fergankooße, les « gens du *hijra* »<sup>14</sup>, qui avaient quitté la moyenne vallée au temps d'al-Hājj Umar et sous le règne de ses fils, et qui avaient fait souche à Koniakary, à Nioro et dans d'autres centres de l'État oumarien.

9. Musa, en effet, épousa une Saint-louisienne, Gninda Loh, probablement de la famille de Mambay Fara Biram Loh, cf. BÂ 1981 ; SAMB 1972 : 110.

10. ANS 13 G 69.

11. « Affaire terrains Samba Diom », ARIM E 1 52, 1913.

12. *Zuhūr*, vol. I, ff. 206-208.

13. Interviews avec Diadié Bâ à Ganguel, 20 avr. 1968, et avec Bouna Abdoussalam Kane à Dakar, 29 mai 1985. Voir aussi BÂ 1981.

14. *Fergo* en pulaar, *hijra* en arabe, « émigration ».

A la différence de ceux qui, comme Sammba Joom, choisirent de participer puis de revenir, eux étaient restés et, en fervents partisans de la guerre sainte et en adeptes de la voie tijaniyya de stricte observance, avaient continué le combat. Le colonel Archinard en expulsa des milliers du Soudan entre 1890 et 1893, qui reprirent tout bonnement le chemin de la moyenne vallée. Là ils essayèrent de réoccuper les villages qu'ils avaient quittés des années auparavant. Ceux qui voulurent réintégrer la zone de Gouriki se rendirent bientôt compte que Sammba Joom avait su profiter de leur absence pour s'approprier leurs terres. Ils se heurtèrent aussi au grand marabout de la région qui, à l'exemple de Sa'd Būh, osait initier à la Tijaniyya aussi bien qu'à sa propre voie, la Qadiriyya. De surcroît Kamara prisait du tabac, avait plus de quatre femmes, négligeait le jeûne du ramadan et prenait des libertés envers certaines obligations de la loi musulmane (Arnaud 1912). A un moment les critiques des Fuutaŋkoobe, surtout celles des « Tidjanes oumariens », devinrent si vives que Shaikh Musa songea sérieusement à se retirer vers la Haute-Casamance. Ironie du sort, c'est le jeune disciple qu'il envoya explorer le terrain qui allait fonder plus tard la communauté tijaniyya de Medina-Gounasse. Il s'agit de Mohammadu Saydu Bah, un membre de la colonie de Thikite qui accompagnait Musa à Ganguel en 1893 et qui, par la suite, adhéra à la Tijaniyya traditionnelle dans une autre communauté<sup>15</sup>.

D'après les « fiches de renseignements », Shaikh Musa était, pendant cette période, un cultivateur assez prospère. Il dirigeait une école d'une vingtaine d'élèves, originaires de la région, voyageait souvent dans le cercle de Matam, et s'occupait d'une famille qui ne cessait de s'accroître. Il eut dix femmes, dont peut-être neuf à la fois. Deux venaient de Thikite, dont la tante de Mohammadu Saydu Bah. Kamara finit par épouser non la fille de Shaikh Mammadu mais sa sœur Hapsatu, qui donna naissance à son fils aîné Sadu vers 1894<sup>16</sup>. Hapsatu et Kummba, la fille de Sammba Joom, furent probablement les épouses les plus influentes de sa maisonnée, mais Musa prit également femme dans la famille des chefs de Matam, dans un lignage important du village de Guiraye et dans la lignée royale du Xaaso. La plupart de ses enfants — il en eut vingt-huit — naquirent à cette époque. Sans aller jusqu'à affirmer que leur père les négligea, il semble toutefois qu'il n'ait pas essayé de former l'un d'entre eux pour le seconder et continuer sa carrière de chercheur et d'enseignant.

Son œuvre ne vit pas le jour avant le dernier tiers de sa vie, c'est-à-dire après la Première Guerre mondiale. Il est difficile de préciser quel concours de circonstances et quels facteurs sont à l'origine de cette floraison litté-

15. PÉLISSIER 1966 ; WANE 1974 ; interview avec Moktar Kamara à Matam, 2 juil. 1971.

16. BÂ 1981 ; *Zuhūr*, vol. I, ff. 292-295.

raire. Certes l'administration française était désormais plus sereine, moins préoccupée par la résistance ou la révolte en Mauritanie et au Maroc, ou par les mouvements pan-islamiques liés à la cause ottomane. Le réseau de collaboration avec les grandes confréries tijaniyya et muridiyya du bassin arachidier était déjà en place. Mais quels éléments ont pu pousser un savant comme Shaikh Musa, dans un lieu aussi isolé que Ganguel, à se lancer avec tant de constance et d'énergie dans un travail littéraire ? Les informations font défaut, mais il est probable qu'Henri Gaden, foulanisant marié à une Haalpulaar du Fuuta et qui se passionnait pour la culture de cette région (Gaden 1931 ; Tyam 1935), joua un rôle clé en incitant Shaikh Musa à consacrer ses immenses talents à l'histoire et à l'anthropologie du Fuuta. On sait que tout au long de ses recherches et pendant la rédaction du *Zuhūr* Musa était en rapport épistolaire avec Gaden et avec Delafosse<sup>17</sup>.

Cette période correspond chez Kamara à une plus grande ouverture d'esprit et à un goût renouvelé pour les voyages. Il séjourne à Kayes, à Saint-Louis et à Dakar. Il est décoré de la Légion d'honneur en 1930, et il est le porte-parole des marabouts lors de l'inauguration de la cathédrale du Souvenir africain dans la capitale fédérale en 1935. Son discours à l'occasion de cet événement esquisse les thèmes qui seront traités plus tard dans « L'Islam et le Christianisme » (Kamara 1973). Pendant ses visites à Saint-Louis et à Dakar, il a probablement consulté des archives relatives à l'histoire du Fuuta au XIX<sup>e</sup> siècle. En effet, dans son *Zuhūr* il reprend la version arabe d'une partie du traité conclu entre le gouverneur et l'*almaami* en novembre 1864<sup>18</sup>, ainsi que les noms, correctement transcrits phonétiquement en caractères arabes, d'officiers comme Faidherbe, Flize, Jauréguiberry et Regnault. Dans sa « Condamnation » (Kamara 1976) on trouve la version arabe *in extenso* de la lettre-circulaire de Bou-El-Moghdad Seck, interprète d'arabe au bureau des Affaires politiques de Saint-Louis, rédigée en 1859 pour contrecarrer la propagande d'al-Hājj Umar<sup>19</sup>.

17. Delafosse avait eu l'intention de publier le manuscrit de Kamara dans sa version originale accompagnée d'une traduction en français. Malheureusement pour l'historiographie ouest-africaine, il ne vécut pas assez longtemps pour réaliser son vœu. Voir, au sujet de ce projet, la lettre de Kamara à Delafosse, 15 nov. 1924, Centre des archives d'outre-mer, Aix-en-Provence, Archives privées 15 (Fonds Gaden), carton 1, pièce 108. L'examen de quelques cahiers du Fonds Gaden de l'IFCAD suggère que certaines informations ethnographiques et historiques concernant le Fuuta oriental dont s'est servi Gaden lui ont été fournies par Kamara, voir, par exemple, les cahiers 3 et 10 de la Section Fuuta Tooro, DIALLO 1966 : 69-70.

18. *Zuhūr*, vol. II, ff. 230-231 ; ROBINSON 1975a : 66-69.

19. Cette lettre fut publiée par Faidherbe dans *Le Moniteur du Sénégal et Dépendances*, 12 juil. 1859, voir GERRESCH 1973 ; KAMARA 1976. Une série de lettres de cette époque confirme cette ouverture vers la colonie du Sénégal : on y trouve des correspondances avec Amadou Ndiaye Duguay-Clédor, maire de Saint-Louis, avec Blaise Diagne et Galandou Diouf, députés, ainsi qu'avec plusieurs gouverneurs et spécialistes des affaires musulmanes, cf. Cahier 19 du Fonds Kamara de l'IFCAD, in DIALLO 1966 : 96.

Cependant, ces contacts ne signifient pas que Shaikh Musa devint un défenseur du point de vue colonial ou français sur l'histoire et la culture de son pays. Il demeura fidèle à sa formation islamique et à son identité fuutanke et écrivit sur des sujets pour lesquels il avait une très grande compétence.

La plupart du temps il resta à Ganguel, dans sa bibliothèque. Il sut garder ses distances vis-à-vis de la bureaucratie coloniale : il refusa qu'on lui construise une mosquée à Ganguel, qu'on le nomme au tribunal de Matam ou qu'on l'affecte à Saint-Louis comme moniteur d'arabe (Samb 1972 : 128).

Les années 1930 furent surtout consacrées à la rédaction des travaux à caractère historique, juridique et religieux. En l'absence d'une analyse systématique on ne peut savoir que peu de choses sur l'ordre, la méthode et les dates de composition. Il semble qu'*Al-Majmū' al-Nafīs* fut achevé en 1937 et qu'un autre ouvrage d'histoire et d'anthropologie, *Tanqiyat al-Afhām*, le fut quelque temps après. Son manuscrit sur le droit musulman fut terminé après 1937, et son ouvrage sur « L'Islam et le Christianisme » (Kamara 1973) après 1939. On est certain qu'il apportait de fréquentes retouches à tous ses manuscrits.

Pour l'historien et l'anthropologue, le *Zuhūr* est la pièce maîtresse de l'œuvre de Kamara. Il comporte mille sept cents pages de généalogies, d'histoire événementielle et de commentaires. L'auteur note très soigneusement les informations écrites et surtout orales sur le Fuuta Tooro et les regroupe par provinces, par villages et par lignages. Il cite les noms de ses informateurs, discerne les contradictions et note les lacunes, et à l'occasion livre son opinion ou le résultat de sa réflexion. Il ajoute des éléments très valables sur le Moyen-Niger, le Haut-Sénégal, les empires de Wagadu, du Mali, du Songay, sur la fondation de l'almamiat du Fuuta, sur l'émigration provoquée par l'action d'al-Hājj Umar et sur les mouvements musulmans lancés par certains ressortissants du Fuuta. Les passages sur les campagnes menées par Ma Bah et ses successeurs vers la Gambie, ou celles entreprises par les fils du Madiiyu dans le Kajoor et le Jolof, sont inclus dans la section consacrée à la province du Tooro, lieu d'origine de ces réformateurs<sup>20</sup>. Cet ouvrage exige certes une lecture attentive pour en déceler tout l'intérêt, mais il ne mérite pas pour autant les remarques dédaigneuses de Vincent Monteil (1964 : 13), alors directeur de l'IFAN : « Rien n'est donc plus décevant que la lecture des travaux de cet ordre, et il faut en déchiffrer d'interminables digressions pour en tirer quelque substantifique moelle. Ce sont des grimoires... »

On ne peut nier la qualité de la recherche, le souci de synthèse et la capacité de porter des jugements équilibrés dans les passages du *Zuhūr* consacrés à Ceerno Baraahiima Kan, le réformateur qui domina la scène

20. Pour un plan détaillé du *Zuhūr*, voir Annexe 2.

du Damga entre 1865 et 1869<sup>21</sup>. Certes, Shaikh Musa avait accès à une source de première importance en la personne de Sammba Joom, adepte hésitant puis, vers la fin de cette période, opposant de ce mouvement. Mais notre chercheur ne se contenta point de ce témoignage, il parcourut les villages du bord du fleuve où Ceerno Baraahiima avait recruté la plupart des membres de sa communauté de Maghama, notamment Koundel où le réformateur était né et d'où, à la fin de 1864, il lança son mouvement, et Ngidjilogne d'où il fit venir son principal lieutenant et stratège Maalik Hammat Jah. A ses souvenirs, recueillis surtout entre 1920 et 1924, il ajouta une copie de la lettre écrite par la communauté sidiyya à Abdul Bookar pour tenter une réconciliation avec Ceerno Baraahiima — document qui ne se trouve nulle part ailleurs.

A l'aide de ces renseignements, Shaikh Musa put éclairer la brève carrière du marabout infiniment mieux que l'historien travaillant uniquement à partir des archives et des souvenirs oraux recueillis aujourd'hui<sup>22</sup>. Bien avant que le commandant de Matam prenne note de ce nouveau phénomène, Kamara avait retracé le périple de Ceerno Baraahiima à travers le Kajoor jusqu'à Koundel. Il décrit la croissance de la petite communauté, son passage sur la rive droite et sa pénible marche sous la menace des razzias maures jusqu'aux terres fertiles de Maghama. Puis il évoque l'attrait de Maghama pour ceux, nombreux, qui étaient las de l'anarchie, de la violence et de l'hypocrisie qui régnaient dans l'almamiat du Fuuta :

« On dit que l'*almaami* Rasin du Fuuta donna à Maalik Hammat un esclave appartenant aux hommes libres du Jolof qui avaient été réduits en esclavage cette année-là [1865]. Il y eut la famine au pays, aussi les gens du Jolof vinrent-ils chercher des vivres au Fuuta où on les réduisit en esclavage [...]. Maalik Hammat donna l'esclave à son compagnon Baidy Taló qui le vendit à Mammadu Tafsiir de Dondou. Mais l'esclave savait lire le Coran. Les élèves de Mammadu Tafsiir avaient l'habitude de réciter le Coran chaque nuit, et une fois l'esclave se joignit à eux pour réciter toute la nuit. Quand Ceerno apprit cette nouvelle il convoqua Baidy Taló le vendeur, et Mammadu Tafsiir l'acheteur, en présence de trois juges [...]. Ils décidèrent en faveur de l'affranchissement [de l'homme]. Sur quoi, Ceerno Baraahiima le renvoya au Jolof »<sup>23</sup>.

Shaikh Musa note aussi que la délégation dépêchée par l'*almaami* pour examiner la situation se rendit compte que Ceerno Baraahiima était un homme de Dieu et de la Sunna, et que le Fuuta ne serait pas dans son droit s'il s'en prenait à lui.

Le réformateur ne se contenta pas de diriger la nouvelle communauté musulmane de Maghama. Il émit des jugements très sévères sur l'organisation sociale du Fuuta, recruta activement de nouveaux membres et

21. *Zuhūr*, vol. II, ff. 45-59, 65-67.

22. Pour un exemple de tradition orale aujourd'hui concernant Ceerno Baraahiima, voir KANE & ROBINSON 1984 : 139-145.

23. *Zuhūr*, vol. II, ff. 50-51, trad. par moi D.R.

condamna le commerce des marchandises européennes et des produits locaux. Kamara observe qu'il donna même l'ordre d'attaquer les agents de la traite et qu'après une escarmouche avec les forces du commandant de Matam, il alla jusqu'à exécuter un traitant sans jugement. A partir d'informations obtenues au Gajaaga, Kamara rapporte que les envoyés de Maghama auprès du *tunka* de Tiyabu constatèrent :

« Les gens ne se sépareront jamais des Européens parce que ce sont eux qui leur donnent de quoi manger et s'habiller. Ils rendirent compte au Ceerno : ' N'avons-nous pas dit que les gens [du Gajaaga] [...] sont des infidèles depuis bien avant Shaikh Umar, et que quand il [Umar] vint par là il ne trouva rien de bon et les abandonna ? Depuis lors ils sont retournés à leur état païen ' »<sup>24</sup>.

Ces observations correspondent exactement à une lettre menaçante que Ceerno Baraahiima expédia à la même époque aux traitants de Bakel<sup>25</sup>. Il est évident que Kamara a beaucoup moins de sympathie pour cet aspect de la prédication du marabout, mais il prend soin de transcrire les faits tels qu'on les lui rapporte, et avec le minimum de commentaires.

Dans les conflits entre le marabout et les autorités du Fuuta qui amenèrent la dissolution de la communauté, Shaikh Musa ne prend pas position. Il met plutôt l'accent sur le rôle critique de Maalik Hammat. Maalik, d'abord grand statège, prit de plus en plus ses distances par rapport à la règle stricte de Maghama. En 1868 il se comporta en traître : en liaison avec Abdul Bookar, chef de la coalition ennemie, il conseilla à Ceerno Baraahiima de diviser ses forces pour affaiblir la défense du gué de Bedinki. Abdul traversa le gué, battit les troupes du marabout et détruisit sa capitale.

En 1869 Ceerno Baraahiima put reconstituer ses forces, reconstruire sa capitale et l'entourer d'une muraille. Sur ce point encore Kamara nous donne de précieux renseignements. Il décrit la réunion au cours de laquelle Maalik Hammat, Sammba Joom et d'autres anciens partisans du marabout rencontrèrent Abdul Bookar, lui firent serment de fidélité et adoptèrent leur nouvelle stratégie. Il note qu'Abdul annonça son désir d'épouser sa propre sœur, Maymuuna Kamara, et qu'il poussa Sammba Joom, époux d'une autre de ses sœurs, à intervenir en sa faveur, intervention qui n'aboutit pas. Cette digression, loin d'ennuyer le lecteur comme on pourrait le croire à lire Monteil, en dit long sur la politique du mariage dans la classe dominante.

Kamara revient à son thème principal pour décrire la nouvelle coalition mise sur pied par Abdul qui assiégea Maghama et finit par obtenir sa soumission. De nouveau l'auteur manifeste une certaine sympathie pour le marabout, qui voulut en fait créer une communauté musulmane meilleure, mais fut dépassé par les événements et débordé par ceux qui

24. *Zuhūr*, vol. II, ff. 51-52, trad. par moi D.R.

25. ANS 13 G 163, pièce 12.

avaient adhéré au mouvement par opportunisme. Après la reddition, on trouva Ceerno Baraahiima seul, dans un cimetière, et on l'amena aux chefs de l'armée. En route le marabout vit dans les champs le cadavre d'un ami proche et dit : « Quel dommage ! Qui t'a tué ? Dommage qu'ils ne m'aient pas tué, moi, et ne t'aient pas épargné ! » Lors du conseil de l'état-major, Abdul Bookar suggéra de donner à Ceerno Baraahiima un poste d'enseignant au Fuuta central, mais les autres exigèrent sa mise à mort. Dans ce pays obsédé par le martyre de l'*almaami* Abdul à Gouriki, le problème fut de trouver un bourreau. Les Fuutaŋkooŋbe tout comme les Soninke du Damga refusèrent. Seuls les « païens » du Gajaaga acceptèrent. Ils étranglèrent Ceerno Baraahiima puis laissèrent son corps au bord du fleuve : il ne fut enterré que quelques jours plus tard. On venait de créer un second martyr, presque au même endroit que le premier. Et Kamara de conclure : « Ceerno Baraahiima, celui que l'on tua, fut parmi les plus grands des lettrés et les plus purs des serviteurs de Dieu. Ce sont les hypocrites du Fuuta qui le vainquirent et l'anéantirent »<sup>26</sup>.

La mort des grands chefs religieux qui essayèrent de construire l'État islamique est un thème récurrent dans l'œuvre de Shaikh Musa. Il établit un lien entre les destinées de l'*almaami* Abdul, de Ceerno Baraahiima, de Shaikh Mammadu Maamudu et de plusieurs autres. Il voit l'histoire de l'almamiat au XIX<sup>e</sup> siècle à la lumière du martyre de l'*almaami* Abdul, c'est-à-dire comme l'échec de la tentative des premiers réformateurs. Chaque nouvel effort, que ce soit sur une grande échelle comme dans le cas d'al-Hājj Umar, ou à un niveau plus restreint comme dans celui de Ceerno Baraahiima, exprime le même espoir et est finalement voué au même échec. Néanmoins Kamara est suffisamment un homme du Fuuta pour apprécier voire célébrer la libération que ces réformateurs apportent et la soif de justice à laquelle ils répondent. Suleymaan Baal conteste la domination arbitraire des *satigi* deeniyaŋkooŋbe. L'*almaami* Abdul met un terme à la domination des Trarza par sa victoire sur Eli Kowri. Dans le Damga, al-Hājj Umar fait cesser les razzias des Massasi du Kaarta. Shaikh Musa ne se limite point au recueil et à la synthèse des informations ni à la présentation de jugements *a posteriori*, il est également sensible à la signification des événements pour les participants eux-mêmes.

Un thème qui a toujours attiré l'attention de Kamara, et qui est surtout traité dans le *Tanqiyat al-Afhām* (cf. Annexe 1), est celui de l'invention par les Fuutaŋkooŋbe de généalogies les dotant d'une origine sociale supérieure. Ce sont peut-être ses propres origines qui expliquent son intérêt pour ce sujet, mais il est intéressant qu'il mette ainsi le doigt sur les contradictions de ces fausses ascendances et dénonce ce constant désir. Son *Tanqiyat* débute ainsi :

26. *Zuhūr*, vol. II, f. 65 A, trad. par moi D.R.

« J'ai constaté que beaucoup de Fuutaŋkoobe contestent leurs liens de parenté avec une partie des leurs. Ils se construisent une généalogie qui les lie à des gens qui leur sont supérieurs soit sur le plan spirituel, soit sur le plan temporel. Se haussant à un rang qui n'est pas le leur, ils risquent de semer la discorde dans le pays. Il arrive que dans une même famille certains acquièrent un prestige tel qu'ils contestent leurs liens de parenté avec d'autres moins bien lotis par le sort, parce que ces derniers sont devenus pauvres [...]. Lorsque je me suis rendu à cette évidence, j'ai voulu dénoncer ceux qui agissent de la sorte »<sup>27</sup>.

Shaikh Musa prend un malin plaisir à mettre en lumière les faiblesses de ses parents et voisins deeniyaŋkoobe :

« Les Deeniyaŋkoobe se rattachent par la généalogie [en passant par Sundiata Keita, fondateur du royaume du Mali] à Bilali ibn Hamamata, l'esclave d'Abubakr al-Sidiiki, le muezzin du Prophète Mohammed. Mon informateur, Sire Diye, est un ancien chef de canton, originaire de Padalal dans la région de Matam, et qui fait partie des plus authentiques notables deeniyaŋkoobe [...] [Mais] de toute évidence les Deeniyaŋkoobe sont des gens du Fuuta, issus du Fuuta. Ils tirent leur origine des Yaalalbe (groupement de Sammba Joom) d'après le *Ta'rikkh al-Fattāsh* [...]. Tous les Deeniyaŋkoobe portent le nom de Bah. Les Yaalalbe portent aussi le nom de Bah. Ils se marient entre eux. Ils s'entraident dans toutes leurs entreprises. Ils ont une histoire commune. Tout cela nous montre que leur tribu est la même, celle des Yaalalbe [...]. Les Deeniyaŋkoobe cependant veulent se rattacher à Sundiata Keita par la généalogie, pour se grandir aux yeux des peuples. Ils affirment à tort qu'ils ne sont pas des originaires du Fuuta. Ils se rattachent à des rois étrangers »<sup>28</sup>.

Dans le même ouvrage Kamara s'en prend aussi à une des branches de la famille Talla de Sinthiou-Bamambe, démontre les origines wolof et non musulmanes des Wan et dénonce les prétentions des Jallobe et des Haalpulaar en général à descendre d'Uqba ibn Nāfi, le conquérant arabe de l'Afrique du Nord, invention qu'il poursuit d'une façon plus systématique et anthropologique dans son *Majmū' al-Nafīs* :

« Parmi les preuves militant en faveur de leur [les Diallobe] origine pulaar [c'est-à-dire locale], il y en a qui sont d'ordre rationnel, et il en est aussi qui relèvent des coutumes [...].

Parmi les preuves coutumières, figure la forme de coiffure des enfants appelée *guédylī fali* et faite selon la manière suivante : *guédylī* est dans notre langue le pluriel de *guédyl* qui consiste à laisser une ligne courbe de chevelure sur la tête de l'enfant partant d'une oreille à l'autre ; c'est-à-dire se situant sur la largeur et au milieu de la tête. Cette coiffure indique qu'ils sont d'origine peule [...]. [Citons] parmi les preuves rationnelles un fait, à savoir que toutes les tribus dyallobé du Fouta-Toro sont unanimes à reconnaître l'identité de leur origine à celle de Dimat, et que la langue des gens de Dimat ne se sépare pas de celle des Peuls nomades et ne s'en distingue pas complètement jusqu'à présent.

Font partie de l'ancien parler des gens de Dimat : *cobbé* pour nommer le rat, *wusdé* pour une petite marmite, *sābū* pour un ustensile servant à tamiser la farine, *lukjutinal* pour un morceau de bois dans le brasier » (Kamara 1978 : 464).

27. *Tanqiyat al-Afhām*, f. 1, Cahier 7, Fonds Kamara, IFCAD, in DIALLO 1966 : 94. Trad. par moi D.R.

28. *Ibid.*, ff. 4-7.



L'argument est convaincant, et l'auteur donne en même temps des détails fidèlement recueillis au début du siècle, qui seront d'un précieux secours pour des chercheurs.

Une autre question que Shaikh Musa prend particulièrement à cœur est celle de la guerre sainte. Dans le *Zuhūr* il souligne les conséquences néfastes de la révolution islamique de Suleymaan Baal et d'Abdul Kaader, du recrutement d'al-Hājj Umar, des mouvements de Ceerno Baraahiima et de Mammadu Lamin, mais ces informations sont dispersées dans les rubriques qu'il consacre à la géographie ou à l'ethnographie de chaque région. Les passages concernant Maghama que nous venons d'analyser se trouvent dans la section sur la province du Booseya et dans la sous-section sur Abdul Bookar. Dans la « Condamnation de la guerre sainte » rédigée vers la fin de sa vie, Kamara réunit toutes ces observations, les organise selon un point de vue cohérent et polémique en s'appuyant sur les thèses de son maître Sa'd Būh qu'il applique à toutes les guerres engagées depuis la mort du Prophète. Il met l'accent, non pas sur l'illégitimité de la déclaration du *jihād*, mais sur ses effets, surtout sur la mort d'innocents et de musulmans.

Comme il le fait souvent avec les ouvrages à thème, il commence par une table des matières (Kamara 1976). C'est peut-être une preuve de l'influence de ses amis français. Puis il énonce clairement l'argument principal de sa thèse : « La plupart des hommes qui ont fait la guerre sainte après les Prophètes n'avaient d'autre but si ce n'était que celui de se faire un nom et de conquérir des pays sans se soucier le moins du monde des êtres qui ont péri dans leurs guerres » (*ibid.* : 161). Dans la partie consacrée au Fuuta Tooro l'auteur se pose en anthropologue et en moraliste. Il note la tendance des hommes de savoir, tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, à rechercher le pouvoir et particulièrement la fonction d'*almaami*. Il prône plutôt le système des Maures et des Soninke où pouvoir temporel et pouvoir spirituel sont séparés et accessibles à des groupes sociaux différents. Il rappelle ensuite, avec un certain orgueil, que plusieurs réformateurs — parmi lesquels non seulement son parrain Shaikh Mammadu Maamudu, mais aussi al-Hājj Maalik Sih — lui avaient proposé de participer à la guerre sainte pendant les années 1880 et 1890, et que chaque fois, pour des raisons de principe, il avait refusé.

En abordant les conséquences des guerres saintes, Kamara réserve un jugement sévère aux campagnes d'al-Hājj Umar. A partir des souvenirs encore vivaces de ses contemporains du Damga, il fait état du recrutement de 1859 où « ... on liait des centaines de gens avec des lanières passées autour du cou, les uns marchant à la suite des autres. C'est ainsi que se formaient de longues files de gens, hommes et femmes, allant à contre-cœur vers une destination voulue par le Cheikh » (*ibid.* : 171). Des villages entiers disparurent, des gens moururent de faim ou à cause de la guerre, ou bien furent réduits en esclavage. A la même époque, il critique le comportement de Sire Aadama, neveu d'Umar, qui, depuis son

poste de Gemou dans le Gidimaxa, était chargé « de surveiller ceux qui tentaient de s'évader de l'armée pour retourner au Fouta. On racontait que Siré Adama rassemblait les fuyards dans une case et que, après l'avoir remplie, il y mettait le feu. Et tous brûlaient vifs. Oh, quelle horreur ! » (Kamara 1976 : 171).

Shaikh Musa éprouve cependant une certaine compassion pour al-Hājj Umar, affamé et désespéré lors du siège de Hamdullahi en 1863. Le thème majeur ici est celui des effets de la guerre pour tous les participants. Kamara termine son chapitre sur le mouvement oumarien par deux documents écrits : la fameuse lettre de propagande de Bou El-Moghdad et le « Conseil » de son maître Sa'd Būh. Le shaikh mauritanien écrivit à son frère Ma' al-'Aīnāin pour le dissuader de déclarer le *jihād* contre les Français, et il mentionna le cas de leur frère aîné qui avait refusé l'offre d'Umar de participer à ses campagnes.

Contester la guerre sainte, surtout dans l'ancien almamiat devenu foyer oumarien de la Tijaniyya, requérait un courage considérable. Shaikh Musa fut probablement motivé par les critiques que portaient ces Tijani sur sa propre conduite et aussi par les liens de plus en plus étroits qu'il avait noués avec les Français du Sénégal. Il est évident que dans cet ouvrage rédigé vers la fin de sa vie, il va plus loin dans sa condamnation de la guerre et de toute violence, et qu'il ignore totalement la brutalité de la conquête européenne et du régime colonial. Mais c'est, après tout, des sociétés musulmanes précoloniales qu'il traite, et son raisonnement reflète fidèlement sa formation de savant et son expérience dans le Damga de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. On ne peut demander mieux, et la tâche est maintenant de mettre pleinement en valeur son œuvre historique et anthropologique.

*Michigan State University,  
History Department, 1987.*

## RÉFÉRENCES

### 1. *Archives*

- ARIM Archives de la République islamique de Mauritanie, Nouakchott.  
 ANM Archives nationales du Mali, Bamako.  
 ANS Archives nationales du Sénégal, Dakar.  
 CAOM Centre des archives d'outre-mer, Aix-en-Provence.  
 IFCAD Institut fondamental Cheikh Anta Diop, Dakar.

## 2. Bibliographie

ARNAUD, R.

- 1912 « L'islam et la politique musulmane française en Afrique occidentale française », *Renseignements coloniaux*, supplément de *L'Afrique française*, 1 : 3-20 ; 3 : 115-127 ; 4 : 142-154.

BÂ, M. A.

- 1939 « Notice sur Maghama et le canton du Littama », *Bulletin de l'Institut français d'Afrique noire*, sér. B, I (4) : 743-761.

BÂ, Omar

- 1986 *Le rôle des écoles islamiques dans le développement de la culture arabo-islamique dans le bassin du fleuve Sénégal*, Paris, Université de Paris IV, thèse de 3<sup>e</sup> cycle.

BÂ, Oumar

- 1971 « Les Peuls Boumèyâbé et Rangâbé (Sénégal et Mauritanie) », *Bulletin de l'Institut fondamental d'Afrique noire*, sér. B, XXXIII (4) : 747-763.
- 1981 *Cheikh Moussa Kamara*, Nouakchott, ms.

DELAFOSSE, M., ed. &amp; trad.

- 1913 « Traditions historiques et légendaires du Soudan occidental traduites d'un manuscrit arabe inédit », *Renseignements coloniaux*, supplément de *L'Afrique française*, 8 : 293-306 ; 9 : 325-329 ; 10 : 355-368.

DIALLO, T., et al.

- 1966 *Catalogue des manuscrits de l'IFAN. Fonds Vieillard, Gaden, Brevié, Figaret, Shaykh Mousa Kamara et Cremer, en langue arabe, peule et voltaïque*, Dakar, IFAN (« Catalogues et documents » 20).

GADEN, H.

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

GERRESCH, C.

- 1973 « Jugements du *Moniteur du Sénégal* sur Al-Hâjj 'Umar, de 1857 à 1864 », *Bulletin de l'IFAN*, sér. B, XXXV (3) : 574-592.

HILLIARD, C.

- 1977 *The Formation of the Islamic Clerisy of the Middle Valley of the Senegal River, ca. 1670-1770*, Cambridge, MA, Harvard University, Ph. D. thesis.

KAMARA, C. M.

- 1970 « La vie d'El-Hadji Omar », éd. et trad. par A. SAMB, *Bulletin de l'IFAN*, sér. B, XXXII (1) : 44-135 ; (2) : 370-411 ; (3) : 770-818.
- 1973 « L'Islam et le Christianisme », éd. et trad. par A. SAMB, *Bulletin de l'IFAN*, sér. B, XXXV (2) : 269-322.
- 1975 « Histoire du Boundou », éd. et trad. par M. NDIAYE, *Bulletin de l'IFAN*, sér. B, XXXVII (4) : 784-816.
- 1976 « Condamnation de la guerre sainte », éd. et trad. par A. SAMB, *Bulletin de l'IFAN*, sér. B, XXXVIII (1) : 158-199.

- 1978 « Histoire de Ségou », éd. et trad. par M. NDIAYE, *Bulletin de l'IFAN*, sér. B, XL (3) : 458-488.
- KANE, M. & ROBINSON, D., *et al.*, eds. & trads.
- 1984 *The Islamic Regime of Fuuta Tooro. An Anthology of Oral Tradition Transcribed in Pular and Translated into English*, East Lansing, Michigan State University, African Studies Center.
- MARTY, P.
- 1915-16 « Les Fadelia », *Revue du Monde musulman*, XXXI : 137-219.
- MBAYE, E. H. R.
- 1976 *L'Islam au Sénégal*, Dakar, Université de Dakar, Faculté des lettres et sciences humaines, thèse de 3<sup>e</sup> cycle.
- MONTEIL, V.
- 1964 *L'Islam noir*, Paris, Le Seuil (« Esprit. Frontières ouvertes »).
- NDIAYE, M.
- 1975 « Analyse du livre de droit musulman de Cheikh Moussa Kamara », *Bulletin de l'IFAN*, sér. B, XXXVII (2) : 449-456.
- PÉLISSIER, P.
- 1966 *Les paysans du Sénégal. Les civilisations agraires du Cayor à la Casamance*, Saint-Yrieix, Imp. Fabrègue.
- ROBINSON, D.
- 1975a *Chiefs and Clerics : Abdul Bokar Kan and Futa Toro, 1853-1891*, Oxford, Clarendon Press (« Oxford Studies in African Affairs »).
- 1975b « The Islamic Revolution of Futa Toro », *International Journal of African Historical Studies*, VIII (2) : 185-221.
- 1988 *La guerre sainte d'al-Hajj Umar. Le Soudan occidental au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Karthala (1<sup>re</sup> éd. 1985).
- SAMB, A.
- 1972 *Essai sur la contribution du Sénégal à la littérature d'expression arabe*, Dakar, IFAN (« Mémoires » 87).
- TYAM, M. A.
- 1935 *La vie d'El Hadj Omar, Qaçida en Poular*, éd. et trad. par H. GADEN, Paris, Institut d'ethnologie (« Travaux et mémoires » 21).
- WANE, Y.
- 1974 « Ceerno Muhamadu Sayid Baa ou Le soufisme intégral de Madiina Gunass (Sénégal) », *Cahiers d'Études africaines*, XIV (4), 56 : 671-698.

## ANNEXE I

## LES ÉCRITS DE SHAIKH MUSA KAMARA\*

1. *Zuhūr al-Basātīn fī Ta'riḫ al-Sawādīn* (Fleurs des jardins sur l'histoire des Noirs) (IFCAD, Cahiers 2, 3).  
L'ouvrage en deux volumes, achevé en 1925, est aussi intitulé *Intiṣār al-Mawtūr fī Dhikri Qabā'il Fūta Tūr* (Le triomphe de l'opprimé sur l'histoire des tribus du Fuuta Tooro).
2. *Al-Majmū' al-Nafīs Sirran wa 'alaniyya fī Dhikri ba'dh al-Sādāt al-Bayḍāniyya wa al-Fulāniyya* (Recueil précieux sur l'histoire de quelques chefs maures et peul) (IFCAD, Cahiers 5, 6).  
L'ouvrage fut achevé vers 1937.
3. *Tabshīr al Khā'if al-Hairān wa Tadhhīruhu bi Sa'at Rahmat Allah al-Karīm al-Mannān* (L'annonce de bonnes nouvelles au craintif stupéfait pour lui rappeler la grandeur de la clémence de Dieu généreux et bienfaiteur) (IFCAD, Cahier 1). Autobiographie de Shaikh Musa Kamara.
4. La vie de al-Hājj Umar, traduite par A. Samb, cf. KAMARA 1970.
5. *Tanqiyat al-Afhām min Shubuhāt al-Awhām* (Purification des idées sur les incertitudes des préjugés) (IFCAD, Cahier 7).  
Ouvrage achevé après 1938.
6. *Salamat al-Muslim Manūtat bi Tark al Kibr wa al Kidhb wa Qit'ati al Rahimi* (Le salut du musulman est fonction de son renoncement à l'orgueil, au mensonge et à la rupture des liens de parenté) (IFCAD, Cahier 10).
7. *Silsilat al Dhahab fī Dhikr Afḍal al-Nasab* (La chaîne en or sur le souvenir de la meilleure généalogie) (IFCAD, Cahier 13).
8. *Al-Jawābu as-Sāhil al-Sayyagha 'an Suāli « Mussé Bozaldé » 'an mā 'indī min aḥbāri ahli zaga* (Réponse à la question de Monsieur Bozaldé relative à l'histoire de Zagha ou l'histoire de Daara).
9. *Al-Fajr al-Sādiq bi al-Nūr fī al-Jawāb [...] 'an Masā'ila Fiqhiyya fī 'Ādāt al-Fūta Tūr* (L'aube éclatante de lumière... sur des questions relatives au droit musulman et aux traditions du Fuuta Tooro) (IFCAD, Cahier 14).  
Pour une analyse et une table des matières complète de ce texte, voir NDIAYE 1975.
10. *Akthar al-Rāghibīn fī al-Jihād ba'd Nabīyyina man Yakhtār al-Zuhūra wa Mulk al-Bilād wa la Yubālī bi Man Halaka fī Jihādihi min al-'ibād* (La plupart de ceux qui ont fait la guerre sainte après notre prophète ne font que de l'ostentation et ne s'occupent pas des gens qui meurent dans la guerre sainte) (IFCAD, Cahier 15).  
Ce texte a été édité et traduit par A. Samb, cf. KAMARA 1976.

\* Cette liste a été établie à partir de l'inventaire du Fonds Kamara figurant dans DIALLO (1966 : 93-96), complétée par les informations fournies par SAMB (1972 : 111-112) et surtout par le recensement très exhaustif des travaux de Kamara qu'offre la thèse de HILLIARD (1977 : 129-132).

11. *Kāda al-Ittifāq wa al-Itti'am 'an Yakūna baina Dīn al-Nasāra wa Dīn al-Islām* (Le rapprochement entre le christianisme et l'islam) (IFCAD, Cahier 16).  
Ce texte a été traduit et édité par A. Samb, cf. KAMARA 1973.
12. *Sharḥ al-Ṣadr fī al-Kalām 'alā al-Siḥr* (Réflexions sur la magie) (IFCAD, Cahier 17).
13. *Wird al-'Izz al-Asmā*.
14. *Ḥusūl al-Qurb*.
15. *Munya al-Sā'il*.
16. *Ḥizb al-Naṣr*.
17. *Mazj al-Kawākib*.
18. *Al-Basātīn al Mujtami'a*.
19. *Bulūgh al-Qasd*.
20. *Ḥusūl al-Aghrād bi Shifā al-Amrād* (L'obtention des buts sur le remède des maladies ou la médecine indigène) (IFCAD, Cahier 18).
21. *Taqū'id Mufīda*.
22. *Raf' al-Harj*.
23. *'Ilm al-Muqayyad*.
24. Ouvrage juridique sans titre.
25. *Dalīl al-Sālik 'ala Ma'āni 'Alfiyya Ibn Mālik* (Commentaire sur l'*Alfiyya* d'Ibn Malik).
26. *Ālāt al-'Ulūm 'alā al-Yaqīn al-Battī fī Sharḥ Dawāwīn al-Shu'arā al-Sitti* (Commentaire sur les six diwān des poètes anté-islamiques).
27. *Al-Ustādh al-Kāfi fī 'Ilm al-'Arūd wa al-Qawāfi* (Maître compétent dans les sciences métrique et prosodique).
28. *Tafsīl 'Uqūd al-Jumān bi al-Durr wa al-Marjān* (Les colliers de bijoux alternés de perles précieuses et de corail). Commentaire sur *'Uqūd...* d'al-Suyūṭī.

## ANNEXE 2

*Zuhūr al-Basātīn*

## TABLE DES MATIÈRES

## Tome I

## A. Prolégomènes. Histoire de l'Islam :

• Muhammad, l'Arabie et l'Afrique du Nord.	ff.	1-26
<b>Sokoto.</b>	ff.	27 sq.
• Abdullahi et Muhammad Bello : leur lettre de louange à la personne de Shaikh Umar. De la question de l'origine des Peuls.	ff.	35 sq.
Histoire de l'empire du <b>Mali</b> , d'après les <i>Ta'riḫh</i> et autres sources.	ff.	59-74
Histoire du <b>Maasina</b> <sup>1</sup> comprenant :	ff.	78-93
• l'installation et la fondation du califat de Hamdullahi,		
• la conquête par Shaikh Umar,		
• la reconquête par Tijani,		
• l'arrivée d'Aamadu Sheku et son <i>hijra</i> vers l'est, et		
• les conflits entre Hamdullahi et les Kunta de Tombouctou, en particulier al-Mukhtar ben Sidi Muhammad.		
Histoire du <b>Wagadu</b> <sup>2</sup> , y compris celle	ff.	94-99
• des lignages Tuure et Kaba.		
Histoire du <b>Mandingue</b> .	ff.	99-102
Histoire du <b>Ségou</b> <sup>3</sup> .	ff.	102-104
Histoire du <b>Kaarta</b> , comprenant	ff.	114-125
• l'histoire des Jawara.		
Histoire du <b>Xasso</b> , comprenant notamment	ff.	126-136
• l'histoire des Jaxanke (ff. 134-136).		
Histoire des Bacili, du <b>Gajaaga</b> et du <b>Gidimaxa</b> , comprenant notamment	ff.	136-143
• l'histoire des Kamara (ff. 140-141).		
Histoire des Haayraŋkoobe, des Soninke résidant dans le Fuuta oriental	ff.	143-147

1. Cette partie a été quasi intégralement traduite par Samb, voir KAMARA 1970 : 388-389, 399-410.

2. Pour comparaison, voir DELAFOSSE 1913 : 294.

3. Cette partie a été traduite par Ndiaye, cf. KAMARA 1978 ; comparer avec la traduction de Samb, *ibid.* 1970 : 391-398.

- Histoire du **Buundu**<sup>4</sup>, comprenant notamment ff. 147-166
- les origines des *tooro66e*,
  - l'histoire de Maalik Sih,
  - les Njaay à Bakel et la domination du Jolof en général,
  - les *almaami* Sisiibe,
  - l'intervention oumarienne,
  - le règne de Buubakar Saada,
  - la généalogie des Sisiibe en général, et
  - un mot sur al-Hajj Maalik Sih.
- B. Histoire du **Fuuta Tooro** proprement dite.
- Histoire du **Damga** et du **Ngenaar**.  
*Fulbe Deeniyankoo6e*
- Histoire des Deeniyankoo6e eux-mêmes, comprenant ff. 166-182
- des extraits des *Ta'rikkh al-Fattash* et le début du *Ta'rikkh as-Sudan*,
  - un extrait d'Ibn Battuta,
  - les origines des Deeniyankoo6e, leur généalogie, leur règne,
  - la guerre civile au XVIII<sup>e</sup> siècle,
  - les conflits avec les *toro66e*, et
  - l'histoire des communautés aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles.
- Histoire des Yaalal6e<sup>5</sup> qui traite de ff. 182-213
- leurs origines communes avec les Deeniyankoo6e
  - l'histoire des Yaalal6e de Matam (ff. 188-194),
  - des Yaalal6e de Gouriki et de la carrière de Sammba Jom (ff. 194-208), et aussi
  - quelques remarques sur les Maabu6e Suudu Paate et sur les Wurankoo6e et les Littama de la rive droite du fleuve Sénégal.
- Histoire des Soowonaabe ff. 213-214
- Se66e Koliyaabe*
- Histoire des Koliyaabe, qui traite notamment ff. 214-223
- des *elimaan* Lewa (Sal),
  - d'Horkadiéré,
  - de Ngidjilogne,
  - de Maalik Hammat (Jah),
  - des luttes pour le contrôle du Damga, et
  - de Welingara.
- Tooro66e*
- Histoire des Labbuyaabe et des Dugunaabe. ff. 223-226
- Histoire des Cutinkoo6e et de Ceerno Bunaabe. ff. 226-238
- Histoire des Baroo6e et Gambinaabe, comprenant notamment ff. 239-262
- des renseignements sur le *saligi* Dekle,
  - sur Suleymaan Baal,
  - sur Ceerno Ngappugu (Talla) de Sinthiou-Bamambe.

4. Voir traduction de Ndiaye, KAMARA 1975.

5. Une partie de ce passage est reprise dans le *Tanqiyat al-Afhām*.



Histoire de l'*almaami* Abdul et de Ceerno Suleymaan Baal : ff. 263-313

- Famille des Kan : la famille de l'*almaami* Abdul Kaader, y compris la branche de Ceerno Cuyakel d'où est issu Shaikh Mammadu Maamudu de Maghama, plus quelques éléments sur les *elimaan* Gamugu et Duga (ff. 264-269).

Il est également question de :

- Pire, de Suleymaan Baal et des débuts de la révolution islamique (ff. 270-274), puis de nouveau
- des Kan : de l'intronisation et règne d'Abdul Kaader, de sa victoire sur Eli Kowri et de sa défaite à Boungouyé (ff. 275-282),
  - du complot contre Abdul Kaader, de son martyre et de sa mort (ff. 283-289),
  - des descendants d'Abdul Kaader, y compris de Shaikh Mammadu Maamudu de Maghama (ff. 290-296),
  - de la réduction en esclavage de certains membres de la famille d'Abdul Kaader par les Bambara Massasi, d'autres cas d'esclavage au Fuuta et au Jolof (ff. 298-303), et
  - des études à Pire (ff. 303-304).
- Histoire des autres descendants de Hamme Juuldo Kan, qui traite des : ff. 314-330
  - Ceerno Siiwel, des El Moodi Nalla, et comprend également des renseignements sur Ceerno Baraahiima et sur Shaikh Mammadu de Maghama (ff. 315-321),
  - et aussi des Rangaabe, des Elimaan Neega et de toute la branche peul de Hamme Juuldo Kan (ff. 321-327) et des Bumeyaabe (ff. 327-330)<sup>6</sup>.

Histoire des autres lignages du Fuuta oriental, incluant celle ff. 330-356

- des *satigi* Gajak,
- de Guiraye,
- des Aan, surtout des Ceerno Tillere de Ngidjilogne et leurs conflits avec l'*almaami* Yuusuf (ff. 333-340),
- des Banbe,
- des Aañ et de leurs conflits au Fuuta central, surtout du temps de Buubu Sire et de Abdul Bookar (ff. 342-355),
- et de Semme (ff. 355-356).

*Jaawambe* ff. 357-372

*Neeñbe* ff. 372-394

Histoire du Worgo, surtout celle du Fuuta central et des groupes liés au Jolof comme le Bummuy de Horé-Fondé, où il est question ff. 394-451

- des Aac, des Ndaw, du *farba* Erem, de Diowol, des Joop, des ardo Baal, des Kah, des Sayboobe.

6. Le passage traitant des Rangaabe et des Bumeyaabe a été traduit, voir BA 1971.

## Tome II

Histoire du **Booseya**.

ff. 1-98

Le Funnaange (Booseya oriental) (ff. 1-8).

Le Hirnaange (Booseya occidental), où il est question :

- des *elimaan* Rinjaw (Aac),
- de l'importance d'Alfa Amar qui s'installa à Horé-Fondé, de Ndiafane, et du rôle d'*elimaan* Hammadi Bookar dans le régime d'Abdul Kaader (ff. 8-23) ;
- et aussi de la famille de Dunndu Segelle (Kan), où il est question de Duundu, d'Aali Dunndu, de l'émigration depuis la rive droite à Dabiya Odeji, de Bookar Aali Dunndu et d'Abdul Bookar (ff. 23-31).

Le Funnaange Booseya où il est question :

- de Sinthiou Diom-Dior, de Diongto et de Sillanaabe.

Des qualités générales des Booseyaabe (ff. 31-40),

- de la carrière d'Abdul Bookar (ff. 41-66), notamment
  - de son émergence, des luttes avec Ceerno Baraahiima de Maghama,
  - des batailles de Dyorodou, Bofel, Thiankone, Lobougel, Mboumba, Golléré, Dabiya, Dirmbodya,
  - de la conquête française,
  - de l'assassinat de Shaikh Mammadu de Maghama, et
  - de la mort d'Abdul Bookar (ff. 45-57) ;
- de l'histoire de Kaédi (ff. 66-73) :
  - la famille de Ceerno Molle (ff. 73-76),
  - les Aswanik (Soninke) — installation et domination à l'époque du royaume Jawara (ff. 76-80) —,
  - *Farba* Baal et *Farba* Jowol (ff. 80-84) ;
- des terres, impôts et administration dans le Booseya (ff. 85-97).

Histoire des **Hebbiyaabe** et des **Yirlaabe**

ff. 98-182

Les **Hebbiyaabe** (ff. 98-103), notamment

- les *Satigi* Dekle, les *Satigi* Hebbiyaabe, les Ceerno Fondou, dont l'*almaami* Mustafa et Shaikh Umar.

Les **Yirlaabe**.

- Histoire des Jaawbe, dynasties Manna et Tonjon ; les Jaawbe dans l'histoire du Fuuta (ff. 103-126) :
  - généalogie de la famille d'Alfa Sire (f. 108),
  - les Jaawbe-Demmbe, les Jaawbe-Jeeri, les Cutinkoobe, les Jaawbe-Mbummba, les Ferroibe, les Dembuube, les Njaackoobe, les Jah (ff. 109-126) ;
- Histoire des Liiduube<sup>7</sup> (ff. 126-149) :
  - les Tapssiiru Boggel, dont les *almaami* Yuusuf, Baabali et Aamadou Ceerno Demmbe ; les shurfa installés au Fuuta (ff. 131-138),
  - les Ceerno Molle (ff. 138-144),

7. Shaikh Musa pense que les Liiduube sont d'origine Jaawbe, aussi en traite-t-il ici.

- les Ceerno Funeébe (ff. 144-147),
- question sur l'origine maure (ff. 147-149).
- Histoire des Ferroiébe et Fresébe (ff. 149-155) :
  - le village d'Aouré : Ceerno Baylaa le grand, Ceerno Baylaa le petit, la révolution islamique, Mammadu Baylaa.
- Histoire des Yirlaabe-Alayidi (ff. 155-169) :
  - l'assassinat de l'*almaami* Aamadu Biraan de Mboumba.
- Histoire des Yirlaabe-Pete (ff. 169-175) :
  - Amar Bela,
  - l'*almaami* Aamadu Sih, les villages de Boké, Louggé, Tebegout et Ouassetake.
- Histoire des Yirlaabe-Jeeri (ff. 175-182) :
  - Aali Siidi et l'*almaami* Abdul.

Histoire du **Laaw**.

ff. 183-126

## Famille des Wan (ff. 183-192)

- Les Wan de Mboumba et de Kanel, où il est question
  - de Biraan Wan, le Maadiyu et Yuusuf,
  - de Mammadu Biran,
  - d'Ibraa Abdul Sire de Kanel et de son exil,
  - de Sadel,
  - des Wan de la branche Yero Paate,
  - de l'assassinat de Malinvoire.
- Les Njac de Medina-Ndiathébé (ff. 192-193).
- Les Buso de Golléré (ff. 193-196).
- Le village de Bababé (ff. 196-201).
- Les Baal :
  - l'*almaami* Bookar Bal,
  - les Baal de Golléré (ff. 201-202).
- Les Njaac, surtout ceux de Dioudé-Diabé (ff. 202-208).
- Le village de Casga (Kascas) et d'autres villages du Laaw-Waalo (ff. 209-211).
- Les Nanaynaabe, les Uururbe (ff. 212-216).

Histoire du **Tooro** et du **Dimar**, de Walaldé à Dagana.

ff. 217-382

- Les villages de Walaldé et de Hayré (ff. 217-232) :
  - les Tuure, dont les Ceerno Wooci et l'*almaami* Sire Hasan,
  - la révolution islamique,
  - les Baroobe et Babaaébe.
- Les Uururbe (ff. 232-262) :
  - Tafsiir Hammadi Ibraa, Pire et le déclenchement du *jihād* contre le Kajoor et, la parenté *tooroébe* à travers la famille Gamugu (ff. 232-237),
  - les Uururbe de Mbantou, notamment Maba Jaxu, Mamur Ndari et Saër Maty (ff. 237-249),
  - les Uururbe en général, y compris les Wat (ff. 250-255),
  - les Baal : Suleymaan, Hammaat et Bookar (ff. 255-262).
- Histoire des **Halaybe** (ff. 262-273).
- Les Wodaaébe (ff. 273-274).

- Le **Tooro** proprement dit (ff. 274-317) :
  - la famille des Njaac Moktar (ff. 274-277),
  - les villages de Thialaga, d'Edi, les Joom Silbe,
  - le village de Marda, les *ardo* Mangay,
  - le village de Thiélao,
  - l'histoire de Ndioum (ff. 286-297),
  - le village de Diama-alwali et les Dem,
  - le village de Halwar, les Caam, les Taal : Shaikh Umar, sa naissance, ses difficultés dans le Maasina, son recrutement au Tooro<sup>8</sup>,
  - les Huundurbe, les Laam Taaga,
  - l'histoire des Saal et des Seelooŋbe (ff. 297-307) : la famille des Laam Tooro, Sammba Umahani, Mammadu Mboyba. Rapports entre Tooro et Fuuta.
  - Les Seelooŋbe (ff. 297-304).
  - Les *elimaan* Lewa (ff. 306-308).
  - Les Seelooŋbe des villages de Diawara, Donnaye, Guia, Doué, Ngawle, Souyouma, Nianga (ff. 310-317).
- Les Fulbe (ff. 320-346) :
  - histoire des Yaalalŋbe du Tooro, des Wodaalŋbe, des Leeralŋbe, des Sannaraalŋbe, des Bakarnaalŋbe, des Jengelnaalŋbe,
  - de Njarga, de Thiankone, des Jaasarnaalŋbe, de Ndiayène.
- Le **Dimar** (ff. 346-359) :
  - Hammee Juuldo Kan et les familles qui descendent de lui (ff. 359-364),
  - histoire de Fanaye (ff. 364-365).
- Dagana (ff. 365-367).
- Les cours d'eau de Sénagambie.
- Sammba Nguma.
- Le Maadiyu du Tooro et ses enfants (ff. 371-382).
- Histoire du **Waal** (ff. 382-386).
- Histoire du **Kajoor** (ff. 386-399), y compris
  - la bataille de Boungouyé contre l'armée du Fuuta, les conflits avec les Maadiyankooŋbe,
  - les pays serere, Kaolack (ff. 399-402).

Conclusion

ff. 403-416

8. Cette section est largement reprise par Kamara dans son étude sur Shaikh Umar, cf. KAMARA 1970 : 770 *sq.*