

Autour d'al-Hājj Umar Taal

Guerre sainte et Tijaniyya en Afrique de l'Ouest*

Le destin d'al-Hājj Umar Taal (1794-1864) marqua l'histoire de l'Afrique de l'Ouest durant le XIX^e siècle à un double titre. Propagateur au sud du Sahara de la Tijaniyya, il déclencha un *jihād* (guerre sainte légale) et fonda un État éphémère qui, dans sa plus grande expansion, s'étendait de Kayes à l'ouest à Tombouctou à l'est. L'ouvrage de S. M. Mahibou et J.-L. Triaud commente l'argumentation juridique que développa Umar avant de s'attaquer, au nom du *jihād*, à un empire musulman, le Masina. La mort d'Umar après sa défaite porta un coup mortel au nouvel État. Les querelles de succession que provoqua sa disparition affaiblirent également l'influence de la Tijaniyya, que la guerre sainte avait pour but de propager. C'est dans ce contexte qu'apparut au début du siècle autour de Shaykh Ḥamallāh, à Nioro (actuel Mali), un rameau dissident de la confrérie umarienne. Or le livre de L. Brenner s'attache précisément à un descendant « pieux » d'un frère d'Umar, « Cerno Bokar Taal », qui se rallia aux « onze grains » — le signe d'affiliation du hamallisme. Nous essaierons de déceler la cohérence existant entre l'enseignement de Cerno Bookar et la place à la fois singulière et exemplaire de celui-ci à l'intérieur du mouvement *toorodo* — cette classe de lettrés musulmans originaires de la moyenne vallée du fleuve Sénégal.

La recension de ces deux ouvrages d'islamologues fait suite à celle du livre d'un politologue, C. Coulon (Schmitz 1983b), consacré à une réflexion bien documentée sur l'islam et le pouvoir au Sénégal. A l'horizon des perspectives ouvertes par ces travaux, se profile la possibilité d'une anthropologie de l'islam en Afrique de l'Ouest envisagée sous la catégorie du « savoir-pouvoir » — ce savoir lettré dont le mode d'apprentissage et de transmission, décelable aussi bien dans des biographies anodines que dans celle de Cerno Bookar, est à l'origine de la création de formes d'organisations politiques (États, cités franches, hétérotopies) qui, en retour,

* A propos de : Sidi Mohamed MAHIBOU & Jean-Louis TRIAUD, *Voilà ce qui est arrivé. Bayân mâ waqa'a d'al-Ḥāgg 'Umar al-Fūtī. Plaidoyer pour une guerre sainte en Afrique de l'Ouest au XIX^e siècle*, Paris, Éd. du Centre national de la recherche scientifique, 1983, 261 p. + 29 folio, carte, bibl., glossaire, index (« Fontes historiae africanae. Series Arabica » 8) ; et de : Louis BRENNER, *West African Sufi. The Religious Heritage and Spiritual Search of Cerno Bokar Saalif Taal*, London, C. Hurst, 1984, VIII-215 p., cartes, glossaire, index. Ces ouvrages seront respectivement cités *infra* : BMW et WAS.

Dans un souci de simplification, seul le singulier des mots arabes et peul sera utilisé. La transcription adoptée ici est inspirée de L. Brenner pour les mots arabes et de S. Fagerberg-Diallo pour les mots peul (les transcriptions de Mahibou et Triaud seront donc données entre guillemets). Les noms géographiques sont transcrits quand ils désignent d'anciennes entités historiques.

trouvent leur légitimité dans des traditions islamiques, comme on peut l'observer dans le cas de la « voie » juridique maghilite invoquée par Umar dans son conflit avec Aamadu du Masina.

*

Il y a plus de vingt ans paraissait un article de H. F. C. Smith (1961) qui allait ouvrir un nouveau champ d'investigation aux historiens et aux islamologues. Son titre résumait tout un programme : « A Neglected Theme of West African History : The Islamic Revolutions of the 19th Century ». L'auteur y soulignait l'importance des manuscrits arabes ouest-africains pour comprendre les *jihād* du XIX^e siècle — ceux du Sokoto, du Masina, et enfin d'al-Hājj Umar. L'ouvrage de Mahibou et Triaud se situe dans cette tradition de publication et de commentaire d'écrits arabes (*BMW* : 11 n. 7) et concerne le dernier de ces mouvements : les auteurs y analysent le plaidoyer rédigé par Umar pour justifier la guerre qu'il mena durant les années 1860 contre le Masina, dirigé par Aamadu Aamadu (*BMW* : 15).

L'islam connaît trois grandes formes de légitimation : le Livre (et, par extension, la tradition), le consensus de la communauté des croyants, et la succession physique ou spirituelle (Gellner 1981 : 115). Al-Hājj a su utiliser ces trois modes de justification de son action et de sa position, mais nous n'insisterons ici que sur les deux premiers. Quant à la légitimité par le Livre, on peut rappeler qu'au début de son itinéraire prophétique Umar conformait ses actes à ceux de Muḥammad aux premiers temps de l'islam. Ainsi, quand il quitta Dyégounko, village situé à la frontière du Fuuta Jallon, il effectua une première « *hiğra* » (« émigration des croyants ») et s'installa à Dinguiraye avec l'accord des Peul de l'endroit qui dépendaient du chef « païen » du Jalonkadugu, Yimba Saxo. Comme le dit Henri Gaden (in Tyam 1935 : 27-28) : « Le Cheikh Omar a constamment comparé sa mission à celle du Prophète. Dyégounko, où la prédiction a commencé, est La Mecque et Dinguiray Médine. Les Talibés venus à lui à Dinguiray étaient des *anṣār* [' premiers ralliés '] comme les convertis de Médine, et ceux qui avaient été de l'exode de Diégounko à Dinguiray des *muhādīrīna* [' combattants du *jihād* '], comme les disciples qui avaient accompagné Mahomet dans sa fuite de La Mecque à Médine ». Ensuite il créa les conditions qui contraignirent Yimba à l'attaquer le premier, ce qui allait lui permettre de déclencher le *jihād* sans avoir reçu d'Allah ou de Aḥmad al-Tijānī (fondateur de la Tijaniyya) l'autorisation de combattre Yimba (Dumont 1974 : 101). Ainsi, encore une fois, la lettre prit corps.

Lors du conflit avec le Masina, État considéré comme musulman depuis le début du siècle, al-Hājj est conduit à invoquer la deuxième forme de légitimité islamique — le « consensus des croyants » (« *iğmā'* ») — et même son dépassement grâce à l'« *iğtihād* » (« effort de recherche » en matière juridique). Avant d'aborder la partie de la très riche introduction de J.-L. Triaud consacrée à la controverse qui oppose Umar à Aamadu Aamadu, le lecteur doit assimiler les catégories islamiques auxquelles Umar recourt pour dresser un véritable tableau des formations politiques incluses dans le Mali d'alors. La question centrale porte sur la « qualification islamique » de ces États ou de certaines de leurs composantes et donne l'occasion à al-Hājj de porter des accusations d'infidélité (« *takfir* ») contre certains de ceux qui se prétendent musulmans (*BMW* : 41) (on reconnaîtra sans peine dans cette casuistique de l'inimitié des termes qui renvoient à l'actualité la plus proche...). Le Karta et le Segu, deux États bambara, sont présentés comme notoirement païens, malgré la présence dans le second de marabouts maures ou somono. En revanche, à l'intérieur du Bākuna, État composite situé entre le Karta et le Masina, Umar distingue les Bambara, infidèles, les Diawara, qualifiés de « *muhāribūn* » (« brigands ») car ce sont des pillards même s'ils prononcent la « *ṣahāda* » (« profession de foi islamique »), enfin des « tribus musulmanes pauvres et opprimées (*mustad'afūn*) qui sont prisonnières entre les mains des Polythéistes » (*BMW* : 44). Appliquant la

règle « on juge le pays d'après son sultan », il condamne également la ville de Sansandi peuplée de riches Marka (musulmans) qui sont tributaires de Segou, accusés de surcroît « de mêler les œuvres de l'infidélité à celles de l'Islam » (*BMW* : 47).

Aussi la principale accusation qu'al-Hājj porte contre Aamadu concerne-t-elle l'alliance, tacite ou explicite, qui le lie à Segou, considéré comme l'État infidèle par excellence. Alors qu'Aamadu voit en Umar un « rebelle » (« *bāgin* ») puisqu'il n'obéit pas à ses ordres et qu'en outre, en voulant lui faire la guerre, il se rend coupable de *fitna* (« division » de la communauté des croyants), celui-ci répond en invoquant le sens premier de *fitna* — « tentation » d'apostasie — et accuse Aamadu de complicité (« *muwālāt* ») ou « affiliation » avec les infidèles. Sans entrer dans le détail des cinq sens du mot « *muwālāt* » (*BMW* : 39), retenons que l'usage qu'en fait Umar n'est pas unanimement admis par les juristes musulmans et n'est donc pas conforme à l'« *iǧmā'* » (« consensus des croyants »). Umar se réfère en réalité à ce que Mahibou et Triaud appellent à plusieurs reprises (cf. *BMW* : 38, 153 n. 447 notamment) un « *madhab* » maghilite, une « voie » ou tradition juridique propre à l'Afrique de l'Ouest dont l'origine et le nom remonteraient à al-Maghīlī. Ce juriste originaire de Tlemcen conseilla, à la fin du xv^e siècle, les souverains de Kano et Gao et admit la légitimité du *jihād* non seulement contre les « Polythéistes » mais aussi contre les « Hypocrites » (« *munāfiqūn* ») — ceux qui prononcent la « *ṣahāda* » mais n'y adhèrent pas en leur cœur (*BMW* : 66 n. 221).

Les auteurs choisissent donc de parcourir les différents chaînons d'une tradition ancienne en Afrique occidentale où se mêlent inextricablement les événements et les controverses juridiques. Cette tradition commence avec la lutte de l'*askya* Muḥammad contre Sonni 'Alī. Souverain de Gao dans la seconde moitié du xv^e siècle, celui-ci, qui pratiquait officiellement l'islam, eut recours aux avis d'al-Maghīlī, « théoricien d'une application extensive du concept de *takfīr* » (*BMW* : 185), prônant l'obligation de la guerre légale contre les prétendus musulmans. Ces arguments furent repris ensuite, au début du xix^e siècle (1808), par 'Uthmān b. Fūdī et son fils Muḥammad Bello, qui durent défendre les bases théoriques du *jihād* de Sokoto, contestées par al-Kanāmī. Ce dernier allait devenir le chef véritable du Bornu, et fonder une nouvelle dynastie : il « reconnaissait que les habitants du Bornu n'étaient pas toujours de bons Musulmans, mais il considérait qu'il fallait en ce cas les instruire et non les traiter en Infidèles. Il accusait Sokoto de se servir du *ǧihād* pour construire un empire Peul » (*BMW* : 34-35). Enfin, cinquante ans après, Umar le Différenciateur (en peul « *farūgu* [qui] provient du mot arabe *fārūq* : 'Celui qui distingue (la vérité de l'erreur)' ») (*BMW* : 63 n. 146), utilise les mêmes arguments dans sa controverse avec Aamadu Aamadu.

Refusant à la fois un certain orientalisme qui ne verrait dans cette guerre fratricide que l'opposition entre deux doctrines ou deux voies (Qadiriyya contre Tijaniyya représentée par Umar) (*BMW* : 50) et une anthropologie trop fonctionnaliste qui réduirait l'entreprise du *jihād* à la chasse aux esclaves (*BMW* : 48), les auteurs définissent la guerre sainte d'Umar comme « un *ǧihād* au nom des idéaux *torodbe*, ceux du Futa Toro comme ceux de Sokoto » (*BMW* : 50), correspondant à « l'essor des sociétés de lettrés au Soudan occidental » (*BMW* : 17) et luttant contre l'*ikhtilāt* (« mélange religieux »). Si l'on poursuit cette idée, on retrouve le modèle gellnérien d'une double polarisation de l'islam — scripturalisme des '*ulamā* urbains/culte des saints héréditaires ou des « marabouts » chez les tribus — et l'on pourrait dire que le *jihād* est une tentative « scripturaliste » de s'attaquer à l'islam « accommodant » de l'Afrique de l'Ouest : en effet, « parallèlement à la guerre sur le terrain se déroule donc à chaque étape importante de la conquête 'umarienne (Nioro-Sansandi-Ségou) une guerre idéologique qui n'est ni négligeable, ni accessoire » (*BMW* : 49). Cependant, au moment du bilan, Triaud tire des conclusions plus que nuancées sur l'impact de cette « guerre idéologique » : la défaite du Masina serait largement imputable aux querelles dynastiques et aux divisions de la cavalerie peul face aux fusils d'Umar. Il resterait alors, plus généralement, à expliquer cette sorte de cycle de décadence

religieuse qui ressemble aux *corsi e ricorsi* de Vico et qu'on peut observer dans l'évolution des différents États musulmans *tooroodo*, et en particulier dans celle du Masina.

Osons formuler un vœu : pour qu'on puisse mieux comprendre ce genre de phénomène, il serait souhaitable que la collection des « Fontes Historiae Africanæ » publie également des textes relevant moins de l'islam scripturaliste et plus de l'ethnographie, de la prosopographie des individus et des groupes qui ont participé à la construction et à la transformation de ces États musulmans — nous pensons en particulier à l'immense œuvre en arabe de Muusa Kamara dont l'intérêt avait déjà été signalé par H. F. C. Smith (1961 : 174 n. 2). Il faut en tout état de cause insister sur la valeur de l'outil de travail que constitue le livre de Mahibou et Triaud, grâce en outre à la richesse de son appareil critique : ses quatre « index et notices » (en particulier ceux sur les termes techniques et les concepts, que le lecteur ignorant souhaiterait plus développés encore), ses trois « tables » en font une véritable petite encyclopédie de l'islam en Afrique occidentale.

*

Tenant de dépasser la description conventionnelle des confréries, trop souvent limitée à leur organisation sociale, politique et économique, le livre de L. Brenner s'attache, à propos du hamallisme, à dévoiler « la dimension spirituelle profonde » d'un mouvement sufi dans cette région (*WAS* : 4). Cette sorte de quatrième dimension, l'auteur a choisi de l'appréhender à travers la biographie et les œuvres écrites non d'un fondateur de confrérie, mais du petit-fils d'un frère d'al-Hājj Umar, Ceerno Bookar Taal (1883-1940), qui passa la plus grande partie de sa vie à Bandiagara, dans l'actuel Mali. Bien que Ceerno Bookar soit donc parent de l'introducteur de la Tijaniyya en zone négro-africaine, ce personnage très religieux rejoignit un rameau dissident de cette confrérie (*tarīqa*), que l'administration coloniale appela « hamallisme » du nom de son fondateur, Shaykh Ḥamallāh (1886-1943). Ce mouvement, qui naquit au début du siècle autour de Nioro, trouva des adeptes dans de nombreux pays d'Afrique de l'Ouest et fut l'objet d'une sévère répression de la part des autorités françaises : Ceerno Bookar fut mis en quarantaine avant de mourir à Bandiagara en 1940, tandis que Shaykh Ḥamallāh décéda en exil, à Montluçon, en 1943.

La disparition d'al-Hājj Umar dans la falaise de Degembere en 1864 marque le déclin de son mouvement, ponctué par des luttes de factions et des querelles de succession à l'intérieur de la famille Taal (*WAS* : 15-45). Brenner impute cette décadence de la Tijaniyya umarienne au fait que l'autorité s'y exerçait principalement « à travers les individus et non par le canal d'institutions » (*WAS* : 44). Selon Jenkins (1979 : 52), cette caractéristique — déjà remarquée par beaucoup d'observateurs français au Maghreb — explique les querelles de succession internes aux familles ou à la communauté des disciples, et la désintégration de certaines confréries après le décès du fondateur.

C'est dans ce contexte que naît le hamallisme. Si, du point de vue doctrinal, il y a peu de différences entre les confréries sufi — dans tous les cas il s'agit d'atteindre l'union mystique avec Dieu et le salut grâce à la prière et aux exercices pieux (*WAS* : 40) —, il n'en est pas de même du point de vue du rituel : ce qui sépare le rameau hamalliste de la Tijaniyya umarienne repose sur une différence dans l'exécution de celui-ci. Comme le dit Hamès (1983 : 69) dans un article sur cette branche dissidente, pour Shaykh Ḥamallāh « en effet — suivant en cela son propre maître spirituel Cheikh Sidi Moḥammed dit Lakhḍar — une des prières du rituel tijānī, prière sur le Prophète, doit être récitée onze fois et non pas douze, si on veut rester fidèle aux pratiques préconisées par le fondateur Si Aḥmed Tijānī qui les tenait, rappelons-le, de révélations directes du Prophète Moḥammed lui-même. Comme par ailleurs cette prière est égrenée sur un chapelet, les 'hamallistes' ont

rapidement été qualifiés de ' onze grains ' ou simplement de ' onze ' (*sappoygo* dans la langue peule de leurs adversaires omariens). Cette distinction — « risible » comme au demeurant beaucoup d'insignes d'appartenance ou d'exclusion (cf. Bataille 1967 : 121) — permet d'envisager la confrérie sufi comme la poursuite sur le plan religieux du jeu d'oppositions et d'alliances qui est au fondement de ce que les anthropologues appellent segmentarité (Schmitz 1983b : 334), jeu bloqué par la présence de l'État moderne — colonial en l'occurrence (Hamès 1983 : 75).

On vient de voir (trop rapidement) les forces de fission qui ont partagé la Tijaniyya en deux branches. Mais les confréries créent également des regroupements et des identités. À l'inverse des *tariqa* qui s'identifient à certains moments entièrement à des « tribus »-relais — les Idaw 'Ali pour la Tijaniyya, les Kunta pour la Qadiyya — dans la mesure où « l'affiliation concerne non des individus mais des groupes en corps » (Jenkins 1979 : 48), le hamallisme, constituant « une sorte de réponse à la nouvelle surface politique et sociale occupée par l'État colonial » (Hamès 1983 : 75), a un recrutement très large, transethnique et, plus tard, transnational. Shaykh Hamallāh lui-même était issu d'un père maure appartenant à une lignée de *sharīf* et d'une mère peul (*WAS* : 52). Surtout, la présentation simplifiée de l'islam qu'opère le hamallisme lui attire les gens des villes, ceux que l'administration qualifie d'« évolués » parce qu'ils savent parler français. D'où la dureté de la répression dont sera victime le mouvement.

L'apparition de cette catégorie des « évolués » était inscrite dans l'espèce de retournement effectué par l'administration coloniale au début du siècle en matière de politique « indigène » et « musulmane » tout à la fois. L'événement à cet égard est la circulaire William Ponty de 1909 préconisant la « politique des races » (Marty 1915-16). Sur le plan de la politique « indigène », il s'agit de diviser pour régner en inventant les spécificités ethniques — c'est alors que les administrateurs rédigent les « coutumiers » et localisent les « races » sur les cartes de provinces et de cantons (Bazin 1985 : 113). Sur le plan de la politique « musulmane » et comme le montre bien Brenner, le but est de donner un coup d'arrêt à l'expansion de ce que les autorités appellent le « cléricisme musulman » (*WAS* : 37), qu'elles estiment avoir favorisé durant la période précédente — en mettant à la tête de cantons considérés comme animistes des musulmans, en encourageant l'éducation en arabe et en acceptant que la correspondance administrative et les jugements des tribunaux indigènes soient rédigés dans cette langue (*WAS* : 37). La promotion du français par le biais de l'école est donc préconisée aux dépens de l'arabe enseigné à l'« école coranique », cette institution mal comprise par la « raison coloniale » : la langue française est chargée d'assurer la fidélité des « évolués » face aux « fanatiques » musulmans. Aussi le ralliement d'une fraction des « évolués » au hamallisme provoqua-t-il une grande inquiétude au sein de l'administration.

La seconde partie du livre est entièrement consacrée à Ceerno Bookar. L'intérêt porté à ce personnage vient non seulement de la qualité de son enseignement — dont on peut se rendre compte en lisant l'ouvrage d'un de ses disciples les plus célèbres, qui n'est autre qu'Amadou Hampaté Bâ (1980) —, mais également de la position charnière qu'il occupa dans l'histoire de la Tijaniyya en Afrique de l'Ouest, dans la première moitié du siècle. Bien qu'appartenant à la famille d'al-Hājj Umar, Ceerno Bookar reçut le *wird* — la litanie secrète des prières surrogatoires propre à chaque confrérie — en 1937 de Shaykh Hamallāh lui-même. Considéré comme un saint par les hamallistes, il le fut donc comme un traître par la plupart des Taal, ses parents.

C'est l'enseignement de Ceerno Bookar — qui avait d'ailleurs été au centre des sujets abordés par Brenner lors d'un cycle de conférences données à l'École des hautes études en sciences sociales, en 1983, à l'invitation de J.-L. Triaud — qui fait l'objet des analyses les plus fines de l'ouvrage. Brenner résume en quelques mots le paradoxe de l'éducation coranique en Afrique noire : « Muslim education was in effect the oral transmission of the written word » (*WAS* : 76). Comme l'avait bien

montré Goody (1968 : 11-20), la place restreinte de l'écriture dans une civilisation (« restricted literacy ») peut procéder d'une situation où certains groupes sociaux maîtrisant ce moyen de communication ont intérêt à en conserver le monopole. Ainsi, dans l'éducation musulmane, la compréhension de l'arabe n'intervient que lorsque l'étudiant en vient à l'étude des « livres » après un premier stade de mémorisation du Coran sans traduction ou commentaire : les premiers « livres » abordés concernent le *tawhīd*, « théologie dogmatique » centrée sur la doctrine de l'unicité de Dieu, que les Peul traduisent par *kabbe*. Ceerno Bookar écrivit le *mā'd-dīn* (litt. « qu'est-ce que la religion »), conçu comme la deuxième partie d'une sorte de catéchisme et qui appartient à ce domaine du savoir coranique qui, comme on va le voir, donna naissance à deux tendances : l'une orientée vers un certain prosélytisme, l'autre vers une forme d'ésotérisme confinant au sectarisme. Le *tawhīd* est résumé dans un traité classique, *al-'Aqīdat al-Ṣughrā*, « le dernier catéchisme », écrit par un lettré nord-africain du xv^e siècle, al-Sanūsī, considéré comme un grand mystique, et dont le savant de Tombouctou Aḥmad Bābā fit un commentaire en 1607 (*WAS* : 80). Brenner réussit à suivre la trace de ce petit opuscule : à la fin du xvii^e siècle, au Fuuta Jallon, au Masina et au Jelgooji, plusieurs lettrés peul enseignaient dans leur langue, sous le nom de *kabbe*, des commentaires de l'*'Aqīdat* ; à cette époque, existait une tendance à élever le peul au rang des langues sacrées de l'islam — comme une langue inférieure à l'arabe mais utile pour transmettre la vulgate destinée à un catéchisme et pour rendre accessible l'enseignement religieux, en particulier aux femmes (*WAS* : 84).

Très tôt va naître une autre tendance, opposée, qui remonterait à un lettré peul de la fin du xvii^e siècle du nom de Muḥammad al-Wālī b. Sulaimān : celui-ci traduisit en arabe un des commentaires en peul de l'*'Aqīdat*, mais en y ajoutant une dimension mystique et, surtout, ésotérique (science des lettres, numérologie...) qui se fonde sur la distinction entre le « manifeste » (arabe, *ẓāhir*) et le « caché » (arabe, *bāṭin*) (*WAS* : 81). Si à l'origine le *kabbe* est un genre de catéchisme, il peut également se transformer en un instrument de sectarisme (*WAS* : 84), situation ambivalente caractéristique d'une société où le moyen de communication dominant est oral.

Le *mā'd-dīn* de Ceerno Bookar participe de cette ambiguïté : cette deuxième partie du catéchisme s'adresse aux Dogon animistes, aux femmes et, enfin, à tous ceux qui veulent approfondir la religion sans apprendre l'arabe ; d'où l'usage d'un système idéographique et mnémotechnique reposant sur des points qu'on peut dessiner sur le sable, chaque point renvoyant à un article de foi à développer oralement. Au contraire, la troisième partie est une introduction à l'interprétation ésotérique et au symbolisme des lettres, c'est-à-dire à la numérologie islamique héritière du pythagorisme antique : Ceerno a dû être initié par son principal maître coranique, Aamadou Tafsir Bah, et il a lui-même « initié » à la numérologie près d'une dizaine de disciples, dont les noms ont été communiqués à Brenner (*WAS* : 97, 104 n. 62) par l'un d'entre eux, Amadou Hampaté Bâ.

L'attitude de Ceerno Bookar en tant que guide spirituel est conforme à cette dernière partie de son message : il y a en effet une grande cohérence entre le contenu de la communication « différée » (« preserved communication », Goody 1968 : 12) et la conception que se faisait Ceerno Bookar des rapports de communication entre le maître (*murshid*), ou guide spirituel, et le disciple (*tālib*). Selon Brenner, al-Hājj Umar distinguait deux sortes de guides spirituels ; le *shaykh al-tarbiya*, qui guide son disciple en l'accompagnant pas à pas, et le *shaykh al-tarqiya*, qui transmet à celui-ci des bénédictions et des bénéfices spirituels. La différence entre les deux sortes de « maîtres » est moins fonctionnelle que morphologique et tient à la durée du rapport personnel qu'ils nouent avec leurs disciples : la *tarbiya* est une association durable entre les deux partenaires qui deviennent compagnons — Brenner (*WAS* : 112) parle de « lengthy association and companionship with the teacher » —, tandis que la transmission des bénéfices spirituels de la *tarqiya* peut s'effectuer lors d'un

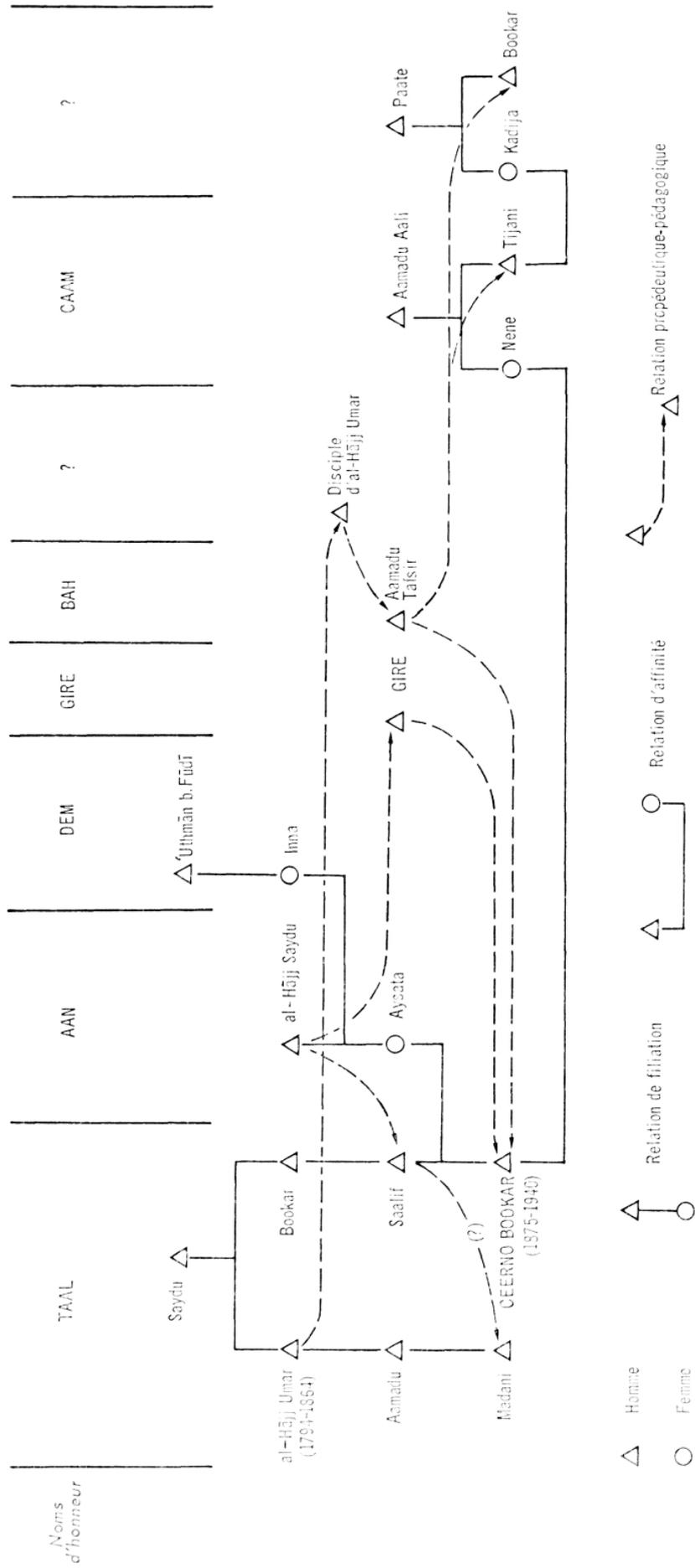
contact relativement bref. Ceerno Bookar est partisan de la *tarbiya* aussi bien pour attribuer le titre de *muqaddam* — le responsable qui donne l'autorisation de réciter les prières marquant l'appartenance à une confrérie — que pour guider spirituellement le disciple dans l'apprentissage du savoir ésotérique sufi.

Le primat de la communication orale, le phonocentrisme auxquels renvoie l'importance accordée à ce type de relation durable ont été abordés par Platon dans le dialogue du *Phèdre* (cf. Goody & Watt 1968 : 50-51) : on y fait l'apologie de l'enseignement oral et de la « longue relation personnelle » entre le guide et son élève, qui permet au maître d'adapter son style pédagogique à la nature de l'auditeur. Goody poursuit en soulignant que ce mode de communication limite le nombre des destinataires du message, raison pour laquelle la plupart des secrets (*sirr* en arabe, dont dérive *sirru* en peul) sont transmis oralement au moment voulu par le maître, après, pour le disciple, une attente qui peut durer plusieurs années. Le rôle de la parole comme moyen de légitimation dans la Tijaniyya est repérable à plusieurs indices : la fondation de la confrérie comme la reconnaissance de ses responsables locaux sont souvent authentifiées par des visions éveillées (*ru'yā*) du Prophète qui parle (*WAS* : 119), par la connaissance du « Grand Nom » de Dieu (*WAS* : 53 ; Bâ 1980 : 68), de même que le signe d'appartenance à la confrérie est le *wird*, cela expliquant que la dissidence hamalliste soit née de la contestation du nombre de fois où le *wird* devait être récité.

Venons-en enfin à la place occupée par Ceerno Bookar à la charnière des deux branches de la Tijaniyya. On peut se demander si l'importance qu'il accorde à la transmission différée de la connaissance ésotérique ainsi que son affiliation au hamallisme ne viennent pas du fait que son histoire a été marquée, depuis sa petite enfance, par les relations propédeutiques-pédagogiques qu'il a nouées d'abord avec ses maîtres, puis avec ses disciples. Dès lors que des relations de ce type se développent dans la durée, elles s'entrecroisent avec les relations de parenté et de mariage puisque, selon Bloch (1973 : 77), « kinship is very often the best type of long-term moral relationship ». Poursuivant l'étude pionnière de Wilks (1968) (cf. Schmitz 1983b : 339 n. 21), nous avons essayé de représenter sur un seul graphique les relations de parenté, d'amitié, d'alliance, d'apprentissage et d'enseignement qui se sont nouées autour de Ceerno Bookar et qui peuvent expliquer sa conception des rapports maître-disciples et sa propension à l'ésotérisme (cf. p. 562).

La position singulière de Ceerno au sein de la Tijaniyya ne résulte pas seulement de sa biographie — sa situation d'orphelin de père l'a probablement destiné à l'école coranique et non à l'école française —, mais également de sa place dans la famille Taal. On peut en effet relever dans la généalogie de cette famille un des traits caractéristiques de la « sociologie » des lignages *toorodo* — le groupe statutaire au sein duquel, chez les Haalpulaar de la vallée du Sénégal auxquels appartiennent les Taal, se recrutent les *imām* de mosquée et les enseignants coraniques —, à savoir la division du lignage en deux segments, l'un voué à la religion (*ceernagal*), l'autre au pouvoir politique (*laamu*). Nous avons pu constater le même phénomène dans la célèbre famille des Wan de Mboumba (département de Podor au Sénégal) : l'une des fractions fournit les *imām*, *qādi* et enseignants coraniques, tandis que c'est dans l'autre surtout que l'on trouve les chefs de village, les préfets et même les députés descendant des *almaami* qui dirigeaient toute cette zone au XIX^e siècle. Le père de Ceerno Bookar était lui-même un homme « pieux » « qui passait le plus clair de son temps à instruire les rejetons de la famille d'Amadou Chékou » (Bâ 1980 : 22). Il est donc probable qu'il ait enseigné Madani, le fils d'Aamadou qui régna à Segou, lui-même fils aîné d'al-Hājj Umar (cf. Graph.). C'est en quelque sorte le profil « religieux » hérité de ses ancêtres qui va conduire Ceerno Bookar à se séparer de ses parents agnatiques, les Taal — qui pour la plupart étaient des chefs de canton ou des commerçants « illettrés » (en arabe), en tout cas à Bamako (*ibid.* : 77) — et à se rallier aux « onze grains ». Et c'est à cause de sa mise en quarantaine — qui alla

AUTOUR DE CEERNO BOOKAR : RELATIONS PROPÉDEUTIQUES ET PÉDAGOGIQUES, DE PARENTÉ ET D’AFFINITÉ*



* Sources : BRENNER 1984 : 26 ; BÂ 1980 : 18-23, 30-35, 75, 101.

jusqu'à la dissolution des mariages de ses disciples — décidée par un de ses parents Taal, chef de canton à Bandiagara, qu'il mourut dans la plus grande solitude et abandonné de tous.

Son père, Saalif, était un disciple du *muqaddam* de la Tijaniyya à Segu, al-Hājj Saydu Aan, qui lui donnera sa fille Aysata, redoublant ainsi par un mariage la relation maître-disciple. Il s'agit là d'un des effets caractéristiques des rapports propédeutiques-pédagogiques durables dans l'ordre des relations affines, qu'on retrouve dans les biographies de quelques fondateurs de confréries, et surtout dans celles de leurs disciples : ceux-ci deviennent gendres, la relation matrimoniale étant parallèle à la « chaîne de transmission du savoir ou de la *baraka* », la *silsila*. On peut voir là un processus d'« affinisiation » des relations maître-disciples.

Les rapports d'enseignement et de filiation peuvent également se répéter sans le truchement de mariages. Ainsi, « c'est le vieux Guiré, de l'ethnie somono, *moqaddem* de l'Ordre Tidjani, lui-même élève de Seydou Hann, qui ouvrit l'intelligence et la mémoire du jeune Tierno Bokar », nous dit Amadou Hampaté Bâ (*ibid.* : 23). C'est également lui qui protégera la famille de Ceerno à la chute de Segu. Il y a donc symétrie entre deux relations maître-disciple qui se reproduisent à deux générations d'intervalle : celle qui lie al-Hājj Saydu et Saalif, et celle qui s'instaure une génération plus tard entre le disciple d'al-Hājj Saydu, Gire, et le fils de Saalif, Ceerno Bookar.

Enfin, on peut identifier un autre type d'effet des relations maître-disciples sur les unions matrimoniales : les disciples d'un même maître échangent leurs sœurs, les condisciples deviennent beaux-frères. Le principal maître coranique de Ceerno Bookar, celui qui probablement l'initia à la science des nombres et à l'art de l'analogie, fut sans conteste Aamadu Tafsir Bah, lui-même disciple d'un élève d'al-Hājj Umar. Ce fut à l'instigation d'Aamadu Aali Elimaan Caam, père d'un ami de Ceerno, Tijani Caam, que la rencontre eut lieu : Ceerno avait un autre ami, un tailleur brodeur du nom de Bookar, et à eux trois ils formaient un groupe tellement inséparable que tout Bandiagara les surnomma « les trois que l'on trouve toujours ensemble » (*ibid.* : 33). Aussi Ceerno épousa-t-il Nene, la sœur de Tijani ; de plus, Kadija Paate, sœur de Bookar Paate (et mère d'Amadou Hampaté Bâ), épousa en secondes noces Tijani Caam lorsque celui-ci succéda à son père à la tête de la province de Louta.

L'intrication des relations d'enseignement coranique et des rapports de filiation et d'alliance — en particulier sous les deux formes d'« affinisiation » que nous venons de décrire — permet peut-être d'expliquer la très grande permanence des liens unissant les principaux lignages *toorodo* dont sont issus les protagonistes de la crise hamalliste au centre de laquelle se trouve Ceerno Bookar. En effet, d'après un certain nombre de traditions orales concernant les villages d'origine des clans de ce groupe statutaire, transcrites depuis le début du siècle, les Taal, Aan, Dem et Caam sont tous venus d'une très petite zone de l'actuel département de Podor correspondant à l'ancienne province du Tooro dans la vallée du fleuve Sénégal (Schmitz 1983a : 5-7). Surtout, il est probable que les Taal et les Caam sont originaires du même village, Halwar, situé dans la même zone et qui fut le berceau des parents d'al-Hājj Umar. On a vu qu'un même lignage *toorodo* pouvait se scinder en deux segments, l'un spécialisé dans le pouvoir politique, l'autre assumant les fonctions religieuses, l'un fournissant les chefs de village (*wuro*), l'autre les *imām* de la mosquée (*jumaa*). Or, ce type de partage peut aussi s'opérer entre deux lignages *toorodo* : c'est ce qui se passe à Halwar où la coutume veut que ce soit parmi les Caam que se recrutent les chefs de villages, tandis que les Taal ont la responsabilité de la mosquée¹. D'où, entre les deux lignages, une rivalité qui, lorsque les Taal demandèrent à Tijani de donner son avis sur la position religieuse de

1. Entretien avec Farba Alhasan Sih à Ndioum, 29 avr. 1982.

Cerno, desservit ce dernier dans la mesure où il avait épousé une fille Caam (Bâ 1980 : 101-102).

De même que le destin d'Umar ne peut se lire entièrement à travers son plaidoyer (*bayān*) et son référent maghélite, la place de Cerno Bookar n'est pas réductible à la tradition du *kabbe*, et seule l'anthropologie, qui s'attache également aux pratiques, permet de rendre compte de cet extérieur de l'islam qui se trouve en même temps au cœur de son expansion en Afrique de l'Ouest. Il revient néanmoins à l'islamologie de faire l'archéologie des différentes traditions. Les deux ouvrages recensés contribuent à enrichir notre vision de l'islam dans cette région. Les rapports d'enseignement coranique y ont produit deux « profils religieux » distincts. Si la déambulation propédeutique, la quête du savoir, des « secrets » et de la *baraka* permettent d'expliquer une figure comme celle d'al-Hājj Umar, à l'opposé, les relations personnelles durables entre maître et disciples aident à mieux comprendre le personnage du petit-neveu d'Umar, Cerno Bookar. Alors qu'Uthmān b. Fūdī ou al-Hājj Umar ont pratiqué le « petit *jihād* » — celui mené contre les infidèles — et étaient opposés au *kabbe*, au *walī* (« saint »), Cerno Bookar, adepte du « grand *jihād* », le « *jihād* du cœur » pour la maîtrise des passions, enseignait un islam plus mystique et moins scripturaliste, moins lié à l'État mais plus à l'extension de la communauté des croyants.

ORSTOM, Paris, 1986.

BIBLIOGRAPHIE

BÂ, A. H.

1980 *Vie et enseignement de Tierno Bokar, le Sage de Bandiagara*, Paris, Seuil, 254 p. (« Points. Sagesses »).

BATAILLE, G.

1967 *La part maudite ; précédé de La notion de dépense*, Paris, Éd. de Minuit, 249 p. (« Points. Civilisation » 20).

BAZIN, J.

1985 « A chacun son Bambara », in J.-L. AMSELLE & E. M'BOKOLO, eds., *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, Éditions La Découverte : 87-127 (« Textes à l'appui. Série anthropologie »).

BLOCH, M.

1973 « The Long and the Short Term : The Economic and Political Significance of the Morality Kinship », in J. GOODY, ed., *The Character of Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press : 75-87.

DUMONT, F.

1974 *L'Anti-Sultan ou Al-Hajj Omar Tal du Fouta, combattant de la Foi (1794-1864)*, Dakar-Abidjan, Nouvelles éditions africaines, XVIII-244 p.

GELLNER, E.

1981 *Muslim Society*, Cambridge, CUP, IX-266 p. (« Cambridge Studies in Social Anthropology » 32).

GOODY, J.

1968 « Introduction », in J. G., ed., *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, CUP : 1-26.

GOODY, J. & WATT, I.

1968 « The Consequences of Literacy », in J. G., ed., *Literacy...* : 27-68.

HAMÈS, C.

1983 « Cheikh Hamallah ou Qu'est-ce qu'une confrérie islamique (ṭarīqa) ? », *Archives de Sciences sociales des Religions*, LV (1) : 67-83.

JENKINS, R. G.

1979 « The Evolution of Religious Brotherhoods in North and Northwest Africa, 1523-1900 », in J. R. WILLIS, ed., *Studies in West African History. I. The Cultivators of Islam*, London, F. Cass : 40-78.

MARTY, P.

1915-16 « La politique musulmane du gouverneur William Ponty », *Revue du Monde musulman*, 31 : 1-28.

SCHMITZ, J.

1983a « Les *toorobbe* du Fuuta Tooro : formation d'une classe cléricale et dispersion en Afrique de l'Ouest (les *jihād* du XIX^e siècle) », communication à la Table ronde sur les agents religieux islamiques en Afrique tropicale, Paris, Maison des sciences de l'homme, 15-17 déc. 1983, 21 p. multigr.

1983b « Un politologue chez les marabouts », *Cahiers d'Études africaines*, XXIII (3), 91 : 329-351.

SMITH, H. F. C.

1961 « A Neglected Theme of West African History : the Islamic Revolutions of the 19th Century », *Journal of the Historical Society of Nigeria*, II (2) : 169-185.

TYAM, M. A.

1935 *La Vie d'El Hadj Omar, Qacida en Poular*, ed. par H. GADEN, Paris, Institut d'ethnologie, xxiii-289 p. (« Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie » 21).

WILKS, I.

1968 « The Transmission of Islamic Learning in the Western Sudan », in J. G., ed., *Literacy...* : 162-197.