

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

154-155 | avril-septembre 2000

Question de parenté

Le souffle de la parenté

Mariage et transmission de la baraka chez les clercs musulmans

Jean Schmitz



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/33>

DOI : 10.4000/lhomme.33

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2000

Pagination : 241-278

ISBN : 2-7132-1333-9

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Jean Schmitz, « Le souffle de la parenté », *L'Homme* [En ligne], 154-155 | avril-septembre 2000, mis en ligne le 18 mai 2007, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/33> ; DOI : 10.4000/lhomme.33

Le souffle de la parenté

Mariage et transmission de la *baraka* chez des clercs musulmans de la Vallée du Sénégal

Jean Schmitz

À LA DIFFÉRENCE des prophétismes de l'Afrique forestière où l'église s'éteint souvent à la mort du fondateur¹, les confréries musulmanes de l'espace sahélo-saharien, comme celles du monde arabo-musulman, sont organisées en lignages d'ample profondeur historique. Ernest Gellner (1969) parle de « saints héréditaires » pour qualifier les *igurramen* du Haut-Atlas, là où, pour l'Inde, Marc Gaborieau (1989) emploie le terme de « lignages saints » pour désigner les oulémas/soufis de la période moghole.

On peut se demander si cette différence morphologique à grande échelle n'est pas à mettre en rapport avec ce que l'on entend par « parenté spirituelle ». Dans le monde chrétien, dont la tradition socio-anthropologique est largement l'héritière via Max Weber, on qualifie en général de parenté spirituelle le parrainage institué à partir du VI^e siècle par le rite du baptême qui établit une relation de « pseudo-parenté » (Pitt-Rivers 1968) entre compère ou commère et entre le ou la filleul(e). Dans le domaine chrétien, qu'il soit romain ou byzantin, les interdits de relations sexuelles signalées comme incestueuses frappent le parrain – ce qui peut aller jusqu'à l'inceste de troisième type (D'Onofrio 1995) –, soulignant la supériorité de la parenté spirituelle, ou rituelle, instituée par le prêtre lors du sacrement du baptême, sur la parenté « charnelle »². Selon les théologiens, le prêtre, interdit de mariage, occupe une place centrale et, en tant que représentant de l'Église, réalise la véritable parenté spirituelle au sein de laquelle le parrain n'est qu'un auxiliaire.

Le baptême conjugue en effet un rite de conversion, celui de la mort et de la résurrection symbolisé par l'immersion dans les eaux baptismales, et un rite de naissance « se conformant au modèle de la conception virginale du Christ par l'œuvre du Saint-Esprit et du rôle de Joseph comme tuteur », dessinant la configuration de « l'atome de parenté spirituel » chrétien (*ibid.* : 87).

1. Au risque d'un anachronisme assumé, puisqu'il s'agit de mouvements du XX^e siècle, nous faisons référence aux prophétismes ivoiriens tels qu'ils sont analysés par Jean-Pierre Dozon (1995).

2. Voir Patlagean (1978) et Guerreau-Jalabert (1995).

L'idée de la supériorité de la parenté spirituelle sur la parenté charnelle s'étendra aux procédures de légitimation politique à travers les cérémonies du sacre royal du Moyen Âge européen. À partir de l'an 1000, le rite du sacre, qui fait écho au baptême de Clovis, redouble la succession de la filiation par l'élection divine.

Mais des recherches récentes remettent en cause l'invention chrétienne de ces relations spirituelles et en font les héritières d'une institution plus ancienne, appelée *xenia* chez les Grecs et *hospitium* chez les Romains, qu'il faudrait traduire par liens de « pseudo-parenté » établis de manière rituelle entre membres de groupes sociaux distincts ou entre deux individus (Herman 1997), plutôt que par « amitié-hospitalité ». Nous intéressons ici le fait qu'un des principaux devoirs qui incombait au père de substitution – *hospes* ou *xenos* – concernait l'éducation et le développement de la personnalité de l'enfant.

Alors que le christianisme sépare le monde des croyants de celui des clercs voués au célibat (Brown 1995) et spécialisés dans l'ensemble des tâches d'enseignement et d'éducation d'enfants dont ils ne sont pas les pères biologiques, l'islam entrelace parenté et enseignement coranique. De la même façon, la sphère de la parenté spirituelle ne constitue pas dans le monde musulman une « méta-parenté » (Copet-Rougier 1995) distincte et n'est donc pas aisément identifiable.

Néanmoins, le mode de transmission du savoir entre maître et disciple et celui de la *baraka* (le « charisme » qui permet de succéder à un shaykh de confrérie ou à un *imām* de mosquée) sont en continuité car ils semblent passer par les mêmes canaux. De même que l'apprentissage donne le primat à la récitation du texte coranique, à la déclamation des autres « livres », et donc à l'audition, de même le charisme transite-t-il de « bouche à bouche » entre maître et disciple (Berque 1958, Valensi 1993, Hammoudi 1997). Chez les Haalpulaaren de la Vallée du Sénégal, ce sont indiscutablement les organes de la phonation/respiration/ingestion à travers lesquels passent à la fois le souffle vital et la voix (gorge, nez, oreille) ainsi que l'humour la plus contiguë, à savoir la salive, qui jouent un rôle de premier plan.

L'établissement d'une continuité entre *paideia* islamique et charisme rend manifeste un traitement doublement dissymétrique du rapport maître-disciple, de la filiation et de l'alliance au sein du vaste fuseau méridien que constitue l'Occident musulman (Maroc, Mauritanie, Sénégal...). Nous prendrons nos exemples surtout au sein de la société haalpulaar, riveraine du fleuve qui sépare le Sénégal de la Mauritanie.

La première manipulation symbolique de la parenté est la substitution du maître (*ceerno* en pulaar) – enseignant coranique puis *shaykh at-tarqiya* – au père biologique qui lui confie son enfant en vue de son apprentissage coranique. À travers le long parcours de l'apprentissage et de l'initiation, le maître opère une sorte de procréation spirituelle du disciple, symbolisée par le souffle ou la salive, dont la femme est absente. Dans certains cas, cette pseudo-filiation joue sur la valence différentielle des sexes et des âges allant jusqu'à l'inversion et la féminisation du disciple (Hammoudi 1997). Dans d'autres, le disciple va jusqu'à se substituer aux enfants, en particulier dans les soins prodigués au maître lorsqu'il atteint un grand âge.

La seconde institution, qui concerne l'alliance et peut se penser en continuité avec la première, est la transmission de la *baraka* du guide spirituel, ou *shaykh at-tarbiya*, à son disciple préféré à qui il donne sa fille en mariage. Dans ce cas l'alliance supplante la filiation naturelle puisque, devenu beau-fils, le disciple se substitue au(x) fils biologiques(s), ce qui suscite souvent une rivalité entre eux allant parfois jusqu'à la haine (Fig. 1.2)³. En outre, cette forme d'alliance inverse le sens de la circulation des femmes propre aux sociétés patrilinéaires puisque, au lieu des femmes, ce sont les hommes qui se déplacent au cours de leur apprentissage péripatétique jusqu'à ce qu'ils trouvent un maître qui leur donne une épouse.

La conquête des clercs musulmans *toorobbe* qui, à la fin du XVIII^e siècle, supplanta la dynastie peule dirigée par les *satigi deeniyankooŋe* dans la Vallée du Sénégal, illustre les contradictions propres au régime de succession latérale marqué par l'opposition des agnats (frères de même père, puis cousins agnatiques) comme successeurs potentiels qui s'allient aux parents de leur mère ou de leur sœur, opposition qui dégénéra en une guerre civile qui fit rage au cours du siècle.

Chez les marabouts *toorobbe*, qui prirent alors le pouvoir au Fuuta Tooro durant le XIX^e siècle, ont prévalu le don de la fille du *shaykh* à son disciple⁴, ou l'échange de sœurs entre condisciples ayant reçu l'enseignement du même maître. Dans la mesure où, pour être élu au titre d'*almaami – imām* du Fuuta Tooro – par un collège de grands électeurs, il fallait descendre, en ligne paternelle comme maternelle, d'un lignage maraboutique, se forma alors une classe cléricale correspondant à un vaste *matrimonium* afin d'éviter la reconstitution de toute dynastie. La contrepartie d'une telle institution fut la faiblesse du pouvoir des *almaami* qui, pouvant être destitués, changeaient très fréquemment. Après le long règne de l'Almaami Abdul Kader Kan (1776-1806), ils furent plus d'une trentaine à se succéder durant tout le XIX^e siècle.

Enfin, avec la territorialisation des clercs *toorobbe*, qui conduisit à l'affrontement de leaders de provinces dirigeant des tronçons de la Vallée du Sénégal au XIX^e siècle, s'imposa à nouveau la succession dynastique.

Succession dynastique des *satigi* peuls du Fuuta Tooro

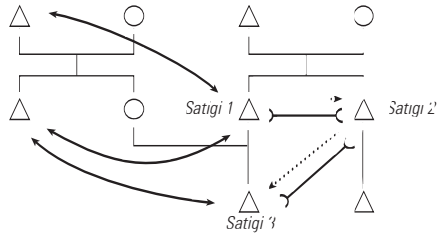
Décrivons tout d'abord le mode de succession dynastique des souverains qui régnèrent sur le royaume peul du Fuuta Tooro à partir du XVI^e siècle ; ils portaient le titre de *satigi* et se recrutaient parmi les *Deeniyankooŋe* de patronyme Bah. À partir du début du XVIII^e siècle, le dérèglement du régime aboutit à une guerre civile et à la chute de la dynastie qui se produit à la fin du siècle. Auparavant, on assiste à une tentative d'instauration du mariage « maraboutique » à l'intérieur de la dynastie *Deeniyankooŋe* par un des derniers souverains.

De 1720 à 1745 le Fuuta Tooro connut une lutte fratricide entre, d'un côté, Samba Gelaajo et, de l'autre, Buubu Muusa, puis son fils Konko Buubu

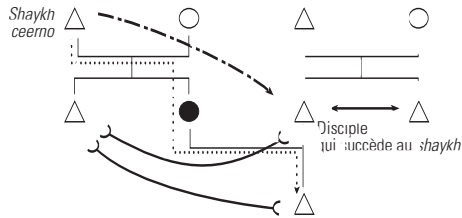
3. La carte et les schémas de cet article ont été réalisés par Anne Le Fur, AFDEC.

4. En Mauritanie ce type de mariage est caractéristique de la naissance d'une confrérie (*ṭariqa*) (Hamès 1983).

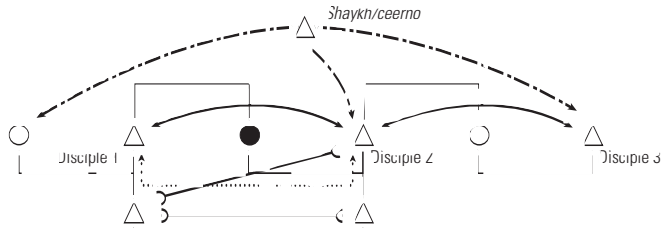
La succession dynastique des satigi (voir fig.2)



2 Le mariage avec la fille du *shaykh/ceerno* ou la succession charismatique



3 Amitié et échange de sœurs entre condisciples



4 Circulation du titre d'*almaami* d'un cercle d'affinité à l'autre (voir fig. 5 et 6)

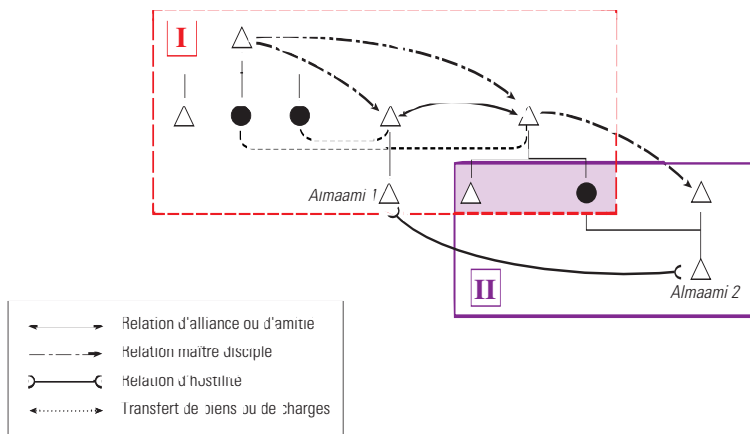


Fig. 1. Diagrammes de succession dynastique et charismatique

Muusa, conflit qui mobilisa la Moyenne et la Haute Vallée au sein d'un vaste espace polarisé, y généralisant le factionnalisme propre à la dynastie (Fig. 1).

Durant deux siècles, la succession du titre de *satigi* s'effectuait de frères aînés à frères cadets, puis aux cousins agnatiques, épuisant ainsi la série des « frères » classificatoires (*bibbe baaba*, i.e. frères de même père) d'une génération avant de passer à la suivante et d'inaugurer une autre série. Les premiers formaient la génération des « pères » tandis que les seconds étaient appelés « fils ». Mais, au bout d'un certain nombre de générations, les mécanismes d'exclusion de collatéraux de plus en plus nombreux, qui seuls rendent possible ce régime de succession latérale (Goody 1966 : 33) furent renforcés, au Fuuta Tooro aux XVI^e et XVII^e siècles, par la nomination du vivant du *satigi* régnant de son successeur dont le titre était *kamalenkeu* (Kane 1986 : 204-206), mais ces mécanismes se dérégèrent au XVIII^e siècle.

La rivalité entre agnats se cristallise surtout au moment du passage d'une génération à l'autre. Car l'opposition entre oncle et « neveu dissident », souvent fils du souverain précédent, superpose les deux rivalités : celle qui met en concurrence les « frères » en fonction de la séniorité et celle qui oppose les « pères » aux « fils », la préséance allant aux premiers selon l'ordre des générations.

La dynastie des Deeniyankooŋe offre de nombreux exemples de ces deux types d'antagonismes. Le meurtre semble être le meilleur moyen pour accélérer l'arrivée au pouvoir du « frère » cadet ; c'est ainsi qu'en 1709 Buubakar Siree assassine son prédécesseur et « aîné » (*mawdo*) Sammba Donde (1707-1709). En revanche, pour ralentir la concurrence du neveu, la solution de l'exil du prétendant redouté fut choisie par Siree Tabakali (1669-1702) qui, durant son long règne à la fin du XVII^e siècle, destitua de son titre de successeur (*kamalenkeu*) son neveu Sammba Boyyi (Fig. 2).

Apparaît alors en filigrane le futur espace de dissidence qui, d'une part, déborde les limites du Fuuta Tooro pour s'élargir vers l'est, vers le Haut Fuuta, et, d'autre part, fragmente l'État « central ». Sammba Boyyi chercha à se rapprocher de Fort Saint-Joseph en vue de se procurer de l'or et des fusils vendus par la Compagnie du Sénégal dans cette région du Haut-Sénégal. Il s'exile durant près de trente ans dans le petit royaume voisin du Galam peuplé de Soninke où il épouse Muusa, la fille du souverain, le *tunka* (Baccili) qui résidait à Tiyabu, et s'installe à proximité de ce village (Kane 1986 : 517).

Car le contrepois à la rivalité des agnats, ou *bibbe baaba*, réside dans la solidarité avec les parents de l'épouse, ou affins, au sein de la génération dans laquelle prend place l'alliance inaugurale, ces derniers devenant des parents maternels pour les générations suivantes. Or la relation avec les oncles maternels est empreinte d'affection durable, qui fait contrepois à la rivalité entre parents agnatiques. Le fils de Sammba Boyyi, Buubu Muusa, qui portait le nom de sa mère (Muusa), et surtout son petit-fils Konko Buubu Muusa, trouveront ainsi des alliés indéfectibles chez les Baccili, la famille régnante du Gajaaga.

À partir de 1720, on assiste à une alternance violente au pouvoir et au titre de *satigi* du Fuuta entre Sammba Gelaajo et Buubu Muusa d'abord, puis avec son fils Konko Buubu Muusa, formant deux blocs d'alliances au sein d'un espace polarisé vers l'est et le Haut-Sénégal. Sammba Gelaajo était lié aux Français et à

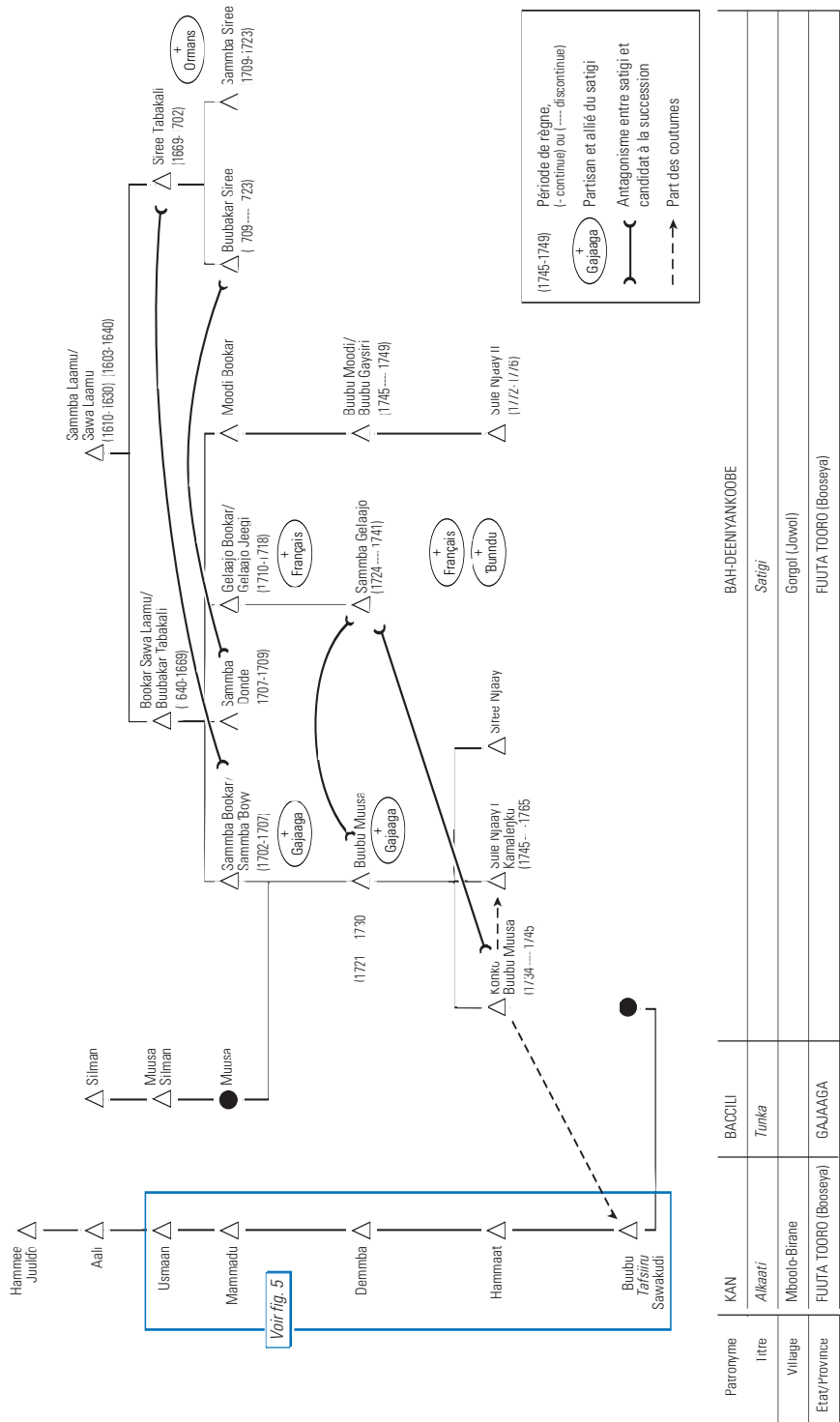


Fig. 2. La dynastie peule des Deeniyanakoobe déchirée par le factionnalisme au XVIII^e siècle (d'après Kamara 1998: 108)

la Compagnie du Sénégal dont il protégeait les chaloupes parce que son père leur était lui-même lié : c'est sous les canons du Fort Saint-Joseph qu'il se réfugie une première fois en 1720. Par ailleurs, le Galam étant lié à la « maison » de son rival Sammba 'Boyyi, « l'espace de dissidence » (*leydi fergooji*) de Sammba Gelaajo ne pouvait être que le 'Bunndu voisin qui cherchait à s'émanciper du Galam. À partir du 'Bunndu où il « tient *fergo* » (exil en vue de la reconquête du pouvoir de 1738 à 1742), il lance des attaques en 1738 contre Konko qui avait laissé piller une chaloupe par les Ormans, ou Maures, qui lui étaient liés. À l'inverse, Konko Buubu Muusa se réfugie au Galam quand il n'est pas au pouvoir.

Diagramme de succession dynastique et tentative d'alliance avec les marabouts

Le diagramme de succession dynastique oppose donc les agnats entre eux qui trouvent aide et refuge chez leurs maternels, c'est-à-dire les alliés de la génération précédente. Avant d'envisager les principaux types de mariages avec des clercs musulmans qui inversent ce schéma, examinons une forme de transition tentée par le même Konko lorsque, selon Kamara (f° 177a, 1998 : 113-114), celui-ci fit acte de « repentance », abdiqua et devint muezzin de la mosquée. Il se rapprocha du « parti » des clercs *tooroŋbe* qui luttaient contre la mise en esclavage des musulmans par les Maures lesquels payaient ainsi leur service de mercenaires à la solde des différentes factions *deeniyankooŋbe*. Aussi donna-t-il sa fille à son marabout et homme de confiance, *Tafsiiru*⁵ (« le commentateur ») *Sawakudí* qui portait le nom d'honneur *Kan* et le titre d'*alkaati mboolo*, car il percevait les « coutumes », c'est-à-dire les cadeaux qui composaient le tribut que la Compagnie offrait aux chefs avant toute opération de traite. Ce personnage, dont on trouve des équivalents dans d'autres royaumes côtiers de la Sénégambie au XVIII^e siècle, période de la traite des produits (gomme arabique...) et des esclaves, résidait au bord du fleuve, au centre de la vallée, dans le village de Mbolo-Birane. Ce village était situé en aval de la large plaine alluviale formée par la jonction du Sénégal et d'un affluent important, le Gorgol, dont les terres de décrue étaient cultivées par les esclaves des *satigi* où ils avaient leur capitale. Or, outre sa fille, le *satigi* donna également à l'*alkaati* le tiers du tribut, ainsi que la responsabilité de son partage⁶ qui, selon la coutume, était réservé à son successeur, le *kamaleyku*, son frère, à savoir Sule Njaay I (voir Fig. 2)⁷. Ce type de mariage « en aumône », ou « en Dieu », qui caractérise les relations entre l'aristocratie et que l'on rencontre aussi bien chez les Peuls⁸ que chez les autres musulmans d'Afrique de l'Ouest, aboutit au transfert non seulement d'une femme mais aussi de responsabilités et de biens, transfert contradictoire avec la transmission agnatique.

5. Titre qui vient de l'arabe *mufassir* et qualifie celui qui peut commenter le Coran.

6. Les deux autres tiers étaient répartis entre le *satigi* lui-même et ses guerriers.

7. Ces diagrammes sont inspirés de « l'élément de parenté » de Lévi-Strauss (1958 : 37-75) *qui genuit* « l'atome de parenté spirituel » de D'Onofrio (1995 : 94). Les signes algébriques (+ / -) ont été remplacé par des flèches.

8. On peut renvoyer, pour le Jelgooji (Burkina actuel), à Riesman (1974 : 103).

Les hétérotopies maraboutiques de la Sénégambie au XVIII^e siècle

248

Au milieu du XVIII^e siècle, l'espace politique du Fuuta Tooro est encore centré autour de la vaste plaine de décrue du Gorgol où se trouve la résidence du *satigi*, avec comme escale de traite le village de Jowol (Kane 1986). Mais il est de plus en plus polarisé vers l'est, vers les zones de dissidences du Bunndu et du Galam où résident les alliés des deux factions en lutte, la maison de Sammba Boyyi et celle de Gelaajo Jeegi. En effet, dans les zones de razzias situés aux marges des États riverains du fleuve Sénégal – royaumes wolofs du Waalo dans le delta du Sénégal, du Kajoor, du Bawol et du Jolof, État peul du Fuuta Tooro, et soninke du Gajaaga, émirats maures en constitution du Trārza et du Brākna – apparaissent des espaces interstitiels (Kopytoff 1987) où s'installent des populations limitrophes liées à leurs deux voisins. La plupart du temps ce sont des groupes de marabouts qui, protégés par leurs talismans, occupent ces zones. Et c'est à partir de tels espaces, sortes d'utopies réalisées ou hétérotopies car situées en dehors des limites des États et régies par des règles religieuses, que les marabouts *toorobbe* prendront le pouvoir à la fin du XVIII^e siècle (voir Fig. 3).

Très schématiquement, on peut distinguer trois périodes dans cette prise du pouvoir. La mémoire collective a surtout conservé de la première période (1760-1775) les faits d'armes des deux fondateurs, Sulaymaan Baal et le premier *almaami*, Abdul Kader Kan, dans leur lutte contre les Peuls *deeniyankoobe*, qu'ils repoussent à l'est du Fuuta. Pour se protéger contre les razzias des guerriers maures qui étaient les alliés des Peuls, les Toorobbe contraignent les populations de la rive droite à se réfugier sur la rive gauche.

Lors de la seconde période, de 1775 à 1796, on assiste à l'implantation de mosquées et de foyers coraniques dans la plupart des villages importants de la rive gauche (actuellement sénégalaise) rendue possible par ce brassage de populations. La consolidation du régime centré sur un *imām* élu et destituable par un conseil (*batu*) repose, d'une part, sur l'instauration des obligations légales du point de vue islamique en matière d'aumônes et d'impôts à l'intérieur du territoire et, d'autre part, sur une politique d'extension du *jibād* à d'autres territoires.

C'est la défaite rencontrée lors d'une expédition au Kajoor, organisée par l'Almaami Abdul Kader pour venger la mort d'un autre prêcheur de la Guerre sainte, le Tafiiru Hammadi Ifraa Bah, qui inaugura le déclin du régime. À son retour de captivité, l'Almaami, victime de complots, fut assassiné par ses pairs. C'est sur ce retournement, à la fin du XVIII^e siècle, que nous voudrions nous arrêter, car les deux sortes de liens de solidarité invoquées par les historiens permettent d'expliquer à la fois les raisons du succès initial du mouvement et les causes de son déclin. David Robinson (1975) pour le Fuuta Tooro et Jean Boulègue (1986) pour le pays wolof s'appuient tous deux sur la monumentale *Histoire des Noirs musulmans*, le *Zubūr al-basātin fi Ta'rikh al-Sawādīn* (« Florilège au jardin de l'histoire des Noirs ») écrite en arabe durant les années 20 par Shaykh Muusa

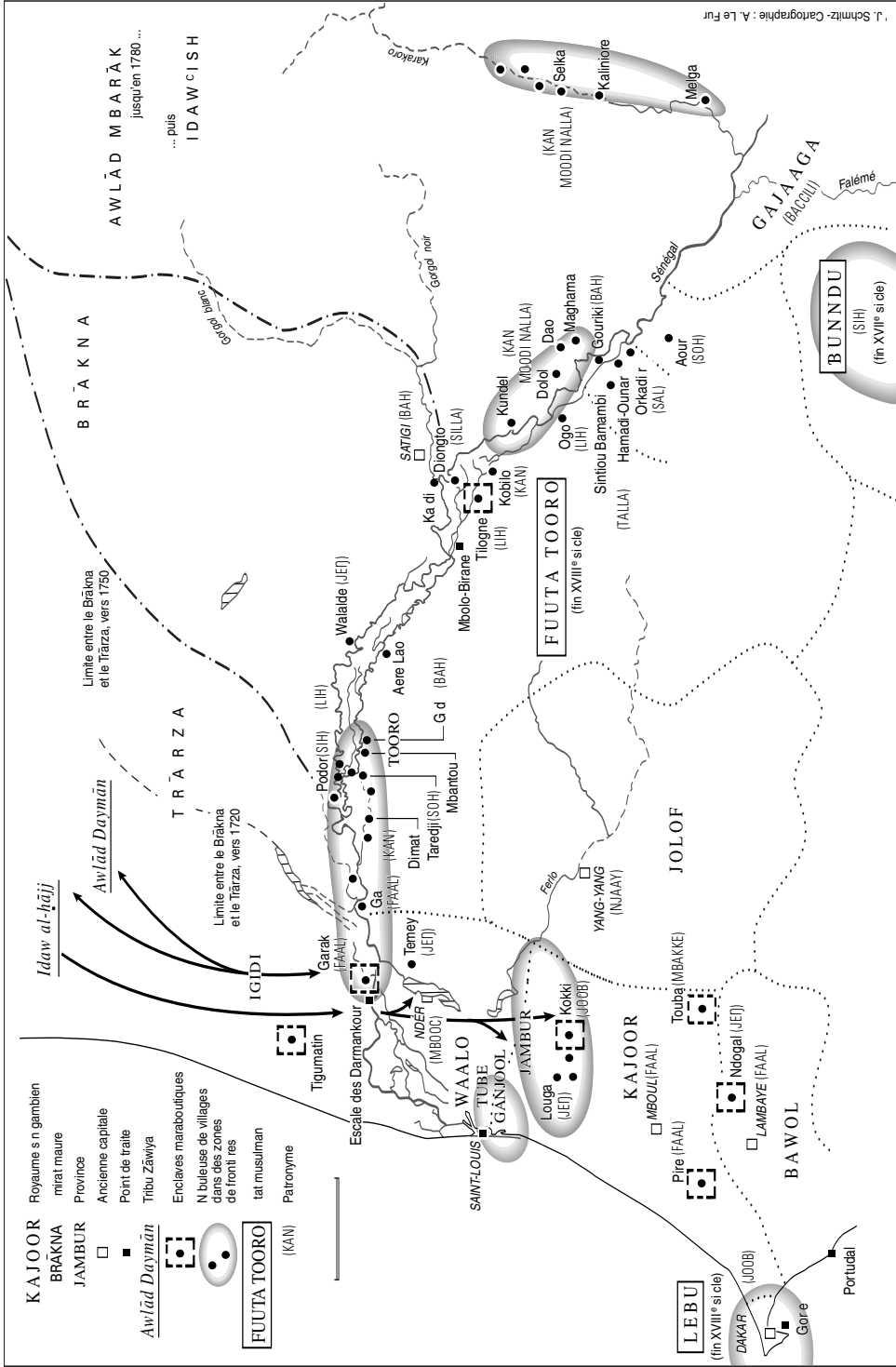


Fig. 3. Les hétérotopies maraboutiques de la Sénégambie, XVIII^e-XIX^e siècle

Kamara (1998)⁹. Ce dernier montre que l'Almaami Abdul et Tafiiru Hammadi Ifraa Bah étaient doublement liés par des solidarités de condisciples nées lors de l'apprentissage du savoir arabo-musulman et par des relations de parenté, en particulier en ligne maternelle. Or, si les deux ensembles n'étaient pas strictement isomorphes à l'époque de nos deux héros, on peut penser que c'est lorsque les circonstances historiques autorisèrent leur superposition que se ferma le recrutement du groupe des *toorobbe*, le transformant en une quasi classe cléricale.

Les *zawaya* maures

À partir de la seconde moitié du XVII^e siècle, la Basse Mauritanie et le nord de la Sénégambie sont le théâtre de toute une série de mouvements de réformes musulmanes assez semblables que les historiens ont qualifié de *jibād*. Le point de départ semble être le mouvement de Nāsir al-Dīn qui se déroule en Basse Mauritanie dans les années 1670. Ce personnage charismatique qui prit le titre d'*imām*¹⁰ visait à imposer la *sharī'a* aux guerriers *ḥassān* comme à ceux qui étaient à la tête du Fuuta Tooro et des États wolofs. Si sa mort en 1674, un an après le déclenchement du mouvement, en symbolise l'échec, en particulier dans les États wolofs qui ne seront pas ébranlés par l'appel à la Guerre sainte, hormis la république Lebu dans la presqu'île du Cap Vert à la fin du XVIII^e siècle, la prise du pouvoir par les musulmans plus à l'est dans les États peuplés ou dominés par les Peuls¹¹ est un témoignage de l'écho durable qu'il a suscité. Ces événements se déroulant près d'un siècle plus tard permettent d'évaluer les empreintes laissées par ce mouvement et d'en analyser la signification selon la méthode régressive de Marc Bloch.

Décrivons, à partir des partenaires et, en particulier, des principaux maîtres de nos deux personnages, le tableau plus vaste où ils s'insèrent (Fig. 4). Ils ont tous deux été formés par une femme Awlād Daymān, Khādīja bint Muḥammed 'Aqil¹² qui, de surcroît, aurait formé non seulement son frère Aḥmad¹³ mais également le grand savant Mukhtār wuld Būna¹⁴.

9. Shaykh Muusa Kamara (1864-1945) rassembla de nombreuses traditions transcrites en arabe ou des chroniques des différents États peuls fondés depuis le XVII^e siècle après une Guerre sainte, un *jibād*, du Sokoto à l'est (Nigeria actuel) jusqu'au Fuuta Tooro à l'ouest (Sénégal-Mauritanie). Les trois quarts des 1700 pages de son manuscrit qui sont consacrés à ce dernier État viennent d'être traduits en français et annotés par une équipe internationale associant diverses compétences. Le premier des quatre volumes de cette traduction a été publié par CNRS Éditions en 1998.

10. Équivalent du titre d'*amir al mu'minin*, ou commandeur des croyants.

11. Il s'agit du Bunndu à la fin du XVII^e siècle, du Fuuta Jaloo au début du XVIII^e siècle et du Fuuta Tooro dans les années 1775.

12. Selon la traduction en anglais d'un autre ouvrage de Shaykh Muusa Kamara rédigé en 1937, *Al-Majmū' an-nafīs* par Connie Hilliard (1977), en annexe de sa thèse.

13. Celui-ci aurait complété sa formation par la cryptographie et les sciences magiques au Fuuta Jaloo auprès de Shaykh Alfa Brāhīm (Marty 1917-1918 : 236). Devenu maître à son tour, il aurait également initié Nabigha al-Ghallāwi (1884-1885), membre de la tribu maraboutique des Laghāl du Hodh (est de la Mauritanie), qui épousa une parente de son maître Aḥmad, puis resta toute sa vie dans l'Igidi (Fortier 1997 : 92).

14. Selon l'historien mauritanien Dedoud Ould Abdellah qui a rédigé sa notice (in Kamara 1998 : 329, n. 54), al-Mukhtār ibn Sa'īd al-Jakānī, dit Wuld Būna (mort en 1220/1805), fut un grand maître de la théologie traditionnelle fondée sur la logique aristotélicienne (*ilm-al-kalām*) et un opposant déclaré aux Sūfi-s. D'après les *Chroniques du Foûta sénégalais* de Soh (1913 : 46), il aurait accompagné .../...

De l'itinéraire des *Awlād Daymān*¹⁵, retenons quelques traits qu'ils partagent avec les *Idaw al-ḥājj*, leurs voisins et concurrents. Plus que leur hypothétique origine sud marocaine (région de Taroudant), nous intéresse ici le fait qu'ils descendent d'un groupe de cinq ancêtres qui s'échangent leur sœurs (voir Fig. 1.3) ou reçoivent des sœurs de la tribu savante des *Midlish*, et qu'ils ne sont pas liés par des relations agnatiques. Ils transitent par les *qsūr* (sg. *qsār*), ces centres caravaniers à la fois entrepôts et greniers de l'Adrar (Bonte 1998 : 129) et, s'installant dans l'Igidi¹⁶ au centre du Trārza, s'engagent, dès le XVI^e siècle, dans le trafic de la gomme avec les Portugais sur la côte Atlantique. Ils y servent d'intermédiaires ou de secrétaires à l'émir du Trārza dans cette zone jusqu'au XVIII^e siècle (Webb 1995a : 111).

Les *Idaw al-ḥājj*, aussi d'origine composite, puisque leurs trois ancêtres étaient des pèlerins, transitèrent par Wadan, un des *qsūr* de l'Adrar avant de rejoindre le Trārza et en particulier ce nœud cosmopolite où se rencontraient berbères, wolof, arabes... qu'était Tigumatin, situé sur la route atlantique reliant l'oued Noun, au sud du Maroc, à l'embouchure du Sénégal. À ce lieu est attaché le mythe du Sherif Bū Bazzūl, le « Sharīf au sein », ce pieux itinérant qui prend femmes auprès des principaux groupes de l'Adrar, les *Idaw'ali*, mais aussi plus au sud chez les Wolof, ou plus à l'est chez les Hausa, où il rencontre l'hostilité des groupes dont il reçoit une épouse. Il fuit dans le désert où il est obligé de nourrir son fils au sein (Bonte 1995 : 49-60 ; 1998 : 264-279). Or toute une série de groupes se réclament de sa descendance dont les *Shurfā wolof* de Garak (voir Fig. 3), ou de celle de son fils *Shams ad-Dīn*, comme les *Smāsīd* de l'Adrar. Ce blason onomastique ubiquiste ayant été déformé serait à l'origine du patronyme *Sih* porté par les *Haalpulaaren* des environs de Podor auxquels appartenait le fondateur de l'État du *Bunndu* situé à l'autre extrémité de la vallée, *Malik Sih*. Mais on retrouve la première partie du nom, *Shams*, dans le titre du chef de l'escala des *Darmankour*, escala de la gomme contrôlée par les *Idaw al-ḥājj* (Webb 1995 : 111).

Si ces mythes d'origine mélangent les gens des *qsūr* et les bédouins nomades, *Biḍān* (« Blancs ») et *Sudān* (« Noirs »), c'est que ces deux tribus constituent des diasporas commerciales qui traversent les frontières des États riverains ; elles contrôlent une traite axée sur trois pôles – la gomme, les esclaves et les vivres – mais aussi un réseau de centres coraniques qui vont essaimer en pays wolof. Ce sont surtout les *Idaw al-ḥājj* qui fondèrent des écoles coraniques dans les villages du *Waalo*, souvent sur les rives du lac de Guiers, ainsi que dans la zone limitrophe entre le nord du *Waalo* et le *Kajoor*, le *Jambur* où ils sont connus sous diverses appellations : *Darmankour*, *Sugufara*, *Hajj*, *Babou*¹⁷. Les *Awlād Daymān*, quant à eux, intégrèrent des *Peuls* dans leur tribu dans laquelle ils

l'Almaami Abdul dans ses campagnes militaires jusqu'à ce que, dégoûté de la mort infligée à l'Almaami Segu du *Bunndu*, il s'en retourne « au pays des Maures ».

15. Voir Hamet 1911, Marty 1917-1918, Norris 1969, Bonte 1998.

16. C'est dans cette région que se trouve le tombeau de Ḥādīja bint Muḥammed 'Aqil (Leriche & Mokhtar Ould Hamidoun 1948 : 479).

17. Webb (1995 : 461) en croisant les témoignages aussi bien maures (Mokhtar Ould Hamidoun) que wolof (Yoro Dyao) aboutit à des listes de villages que la mémoire a retenu. Il s'agit de Barale, Nder, .../...

constituent des fractions¹⁸ et inversement, on a vu plus haut qu'ils participèrent du *curriculum studiorum* de l'archipel peul, puisque un membre des Ahl 'Aqil alla se former au Fuuta Jaloo.

Les hétérotopies maraboutiques du pays wolof

Aux extrémités de ces réseaux maures apparut alors un premier type de communautés de lettrés musulmans, situées aux confins des États, que nous nous proposons d'appeler « hétérotopie maraboutique » en accolant deux signifiants. C'est Michel Foucault (1994 : 755-766) qui définit, par le premier terme, « des sortes de contre emplacements, sortes d'utopies effectivement réalisées dans lesquelles les emplacements réels » d'une culture « sont à la fois représentés, contestés et inversés, des sortes de lieux qui sont hors de tous les lieux, bien que pourtant ils soient effectivement localisables ». L'usage de « maraboutique » coïncide bien cette fois avec l'étymologie du terme *ribāt* (plur. *ribāṭāt*) (d'où dérive le terme français de marabout¹⁹), qui est une des nombreuses désignations des cités-États, ou périmètre sacré au statut d'inviolabilité reconnue, que l'on rencontre dans le monde arabo-musulman : *ḥaram* ou ville sanctuaire anté-islamique, *hijra* ou *ḥawta* de l'Arabie du sud (respectivement des deux Yémen et de l'Hadramawt) (Albergoni & Bedoucha 1991), *ḥorm* autour d'un tombeau (*qubba*), ou de façon plus extensive *zāwiya* du Maroc (Westermarck 1916).

Le statut d'inviolabilité s'applique indissolublement aux lieux et aux personnes qui les habitent : descendants du prophète (*shurfā*), faiseurs de miracles donnant naissance à des lignées de saints qui portent des noms divers au Maghreb : *mrābtīn* en Cyrénaïque, *igurrāmen* dans l'Atlas marocain, auxquels respectivement les noms d'Evans-Pritchard, de Peters et de Gellner restent attachés (Albergoni & Bedoucha 1991). De même, en pays wolof, c'est la personne même du marabout ou *seriñ*, ainsi que les objets qui symbolisent son activité (son chapelet et ses livres) – activité qui consiste à confectionner des talismans pour les prétendants au pouvoir, les princes *sebbe* (sg. *ceddo*) –, qui sont inviolables. Ces gris-gris, qui font l'objet d'inscriptions physiques les plus variées – qu'ils soient bus, enfoncés dans la chair ou portés comme des armures – sont la spécialités de chaque lignée maraboutique localisée dans un village (Amadou Bamba Diop 1966). Ainsi, parallèlement à la quête du savoir par le lettré musulman qui parcourt diverses hétérotopies, correspond celle du talisman par le guerrier prétendant au pouvoir, et l'on comprend mieux dès lors pourquoi lieu d'exil, ou espace de dissidence, et enclave musulmane se confondent, comme dans le cas du Bunndu que nous avons évoqué plus haut.

Mbakoul, Waraq et Sagha au Waalo et de Ngalil, Ngoumbelle, Nterbeti-Khadi, Muslaje, Ndakhoumpe, Nkeliman, Gadyel et Wadan au Njambur. Nul doute que des enquêtes de terrain montreraient que ces villages sont encore plus nombreux.

18. Webb (1995 : 17; 145 n. 54) a recueilli le témoignage de Mokhtar Ould Hamidoun en 1982 qui aurait mentionné deux fractions des Awlād Daymān anciennement peules ou haalpulaar, les al-Dibnan et les al-Behenin.

19. Il en est de même de la désignation en français des Almoravides (al-Murābiṭūn) auxquels se rattachent de nombreuses tribus de Mauritanie. Aujourd'hui en Mauritanie, *mrābaṭ* (féminin *mrābta*) désigne le maître coranique enseignant au niveau élémentaire (Fortier 1997 : 91), tandis que chez les Haalpulaaren le terme *ceerno* est le titre de celui qui enseigne à tous les niveaux.

On ne peut parler d'hétérotopie qu'à partir du moment où vont bénéficier de ce statut d'inviolabilité non plus seulement des étrangers, comme les commerçants maures, mais des guerriers wolofs qui, exclus du pouvoir²⁰, vont créer des lieux d'enseignement de niveau supérieur au cœur des royaumes en cumulant deux sortes de légitimités : magico-religieuse et politique (d'un statut inférieur). Ces transfuges statutaires, ou ces déclassés, fondèrent des communautés religieuses tant transnationales du point de vue des maîtres et des disciples que polyglottes, unifiées par l'usage de l'arabe coranique comme langue savante et celui de la calligraphie.

C'est dans le principal État wolof, le royaume du Kajoor, que sont situés les trois foyers d'enseignement fondamentaux (Pire, Kokki et Ndogal), tenus par des segments de lignages maraboutiques faisant partie de vastes ramifications lignagères dispersées, traversant frontières statutaires et politiques.

L'Almaami Abdul ainsi que Tafsiiiru Hammadi Ifraa, et d'autres lettrés des régions occidentales du Fuuta Tooro (Dimat et Tooro), reçurent l'enseignement de Seriñ Pir Demmba Khaari Faal, fils du *qādi* du Kajoor Hammaat, lui-même petit-fils d'un *dammel*, c'est-à-dire d'un souverain du Kajoor (Kamara 1998 : 383). L'établissement de Pire n'était pas seulement un *daara* coranique mais un établissement de niveau supérieur où, en plus du Coran, étaient enseignés la langue arabe, les livres de droit religieux (*fiqh*) et la grammaire (*naḥw*) (Boulègue 1986 : 551). Cette dynastie Faal se retrouvait également à la tête du Bawol voisin et de nombreuses provinces des deux royaumes côtiers.

Nos deux personnages auraient reçu l'enseignement du Seriñ Kokki Moktaar Ndumbe, de patronyme Joob. Celui-ci aussi aurait eu un ancêtre noble qui, selon les versions, portait le titre d'une des principales provinces du Waalo, le *mbecco* (Dyao, in Rousseau 1929), ou celui de *gankal njambur* (Boulègue 1986 : 553), titre plus modeste du Kajoor²¹. Moktaar Ndumbe se serait rendu à Pire où il apprit deux recueils essentiels de préceptes du *fiqh* ouest-africain, la *Risāla* d'Abū Zayd (m. 966) et le *Mukhtasar* de Khalīl (m. 1374) probablement dans les années 1725 (Boulègue 1986 : 554). Il aurait fondé Kokki à peu près à la même époque, et des récits contradictoires attribuent l'introduction de la grammaire (*naḥw*) soit à Pire soit à Kokki. En 1818, Mollien, le rescapé du naufrage de la Méduse, y passe quelques jours et estime la population à 5000 habitants. L'autre ville maraboutique, Niomre, atteindrait les 3000 habitants. Ainsi, comme au Maroc, ce sont souvent des saints qui créent les villes (Elboudrari 1985) et l'on ne s'étonnera pas que la principale hétérotopie contemporaine, Touba, la ville sainte des Mourides (*murīd*, le disciple ou l'élève) soit devenue

20. Le système dynastique était bilinéaire : il fallait appartenir en ligne paternelle à la fois au lignage des Faal et en ligne maternelle au matrilignage légitime (*garmi*) de l'époque ; ceux qui n'étaient que de père Faal étaient des *doomi-buur* tandis que ceux qui n'étaient que *garmi* par leur mère étaient des *taññ*. Ces deux catégories ne pouvaient prétendre au trône (Abdoulaye Bara Diop 1981 : 162-176).

21. Dans le Kajoor les Joob étaient aussi chef de la province du Geet avec le titre de *bargeet* ; cette famille, dont fut issu Saxewer Fatma, autre transfuge statutaire qui sera aussi l'élève de Moktaar Ndumbe (Amadou Bamba Diop 1966).

la seconde ville du Sénégal (Fig. 3) alors même que son fondateur, Shaykh Amadu Bamba (1853-1927), compte deux descendantes des Seriñ Kokki (en particulier de Njaga Isa Joob, petit-fils de Moktaar Ndumbe) parmi ses très nombreuses femmes (Gueye 1997).

Bien que nos deux condisciples n'aient pas fait d'étapes dans le troisième foyer d'enseignement de l'époque, celui de Ndogal tenu par la dynastie des Jeñ dans le Bawol, nous devons le mentionner car il articule deux cycles de légendes, celui du saint saharien itinérant et celui, sénégalais, de l'opposition statutaire *seriñ /ceddo* et qu'il inverse le sens de la transmission de l'islam en articulant les deux *zwāya* maures citées plus haut. Ndogal aurait été fondé au XVII^e siècle par un saint originaire de Tombouctou, Sidi Elias, dont les descendants se seraient installés à Ouadane, dans l'Adrar mauritanien, où ils auraient eu des relations étroites avec les Awlād al-ḥajj (Hamet 1911). Ensuite ils se seraient installés à Walalde au Fuuta Tooro (cf. Fig. 1), un village dominé depuis des siècles par des guerriers portant le titre caractéristique de Farba Walalde, à la différence de leurs cousins islamisés qui, eux, changèrent de patronyme et de titre pour donner naissance à la dynastie des *almaami* Wan au XIX^e siècle et à d'autres villages peuplés par des Wan musulmans (Schmitz 1990). Enfin les Jeñ se dispersèrent dans les trois États wolof, à Ndogal dans le Bawol, à Ganiak et à Gouyar dans la province du Njambur du Kajoor, enfin à Temey dans le Waalo (Diaw in Rousseau 1929 : 133-134). Le fils de Sidi Elias, Abdallah Jeñ²², aurait pratiqué des alliances dans ces divers « pays », Fuuta Tooro et royaumes wolof. Seconde inversion du sens de la transmission du savoir, le fils de ce dernier, Mūd Mālīk, attiré par la célébrité des Awlād Daymān, en aurait reçu une femme, Maïdja fille d'Aḥmed Sha Allah, et se serait établi auprès d'eux, devenant également leur précepteur (Hamet 1913 : 253). À la fin du XVII^e siècle, l'éducation des orphelins du mouvement de Nāsir al-Dīn aurait été confiée à un de ses fils.

Les nébuleuses villageoises dans les zones interstitielles

À partir de ces hétérotopies, des nébuleuses villageoises furent créées par les fils du fondateur qui les dissémina dans l'espace pour éviter les conflits de type segmentaire procédant de la concurrence entre « fils de même père » ou cousins agnatiques – *bibbe baaba* (pulaar) ou *dom u bay* wolof (voir Fig. 1.1)²³. Siin Makoumba, Ker Hammaat Pennda, Ker Hasan essaimèrent à partir de Pire (Kamara 1998 : 383), la tradition orale y ajoutant Sance Yasin et Piru Nderi (Boulègue 1986 : 558). Mais ce mouvement va se diriger en priorité vers les zones

22. Gaden (in Soh 1913 : 318) conteste l'étymologie la plus communément acceptée du patronyme, qu'on peut traduire par « savant » puisque des mots proches en wolof et en pulaar désignent la connaissance, en arguant du fait que l'existence des *farba* Walaldé prouve le caractère postérieur de la « conversion ». En réalité le plupart de ces récits d'origine, qui dessinent des itinéraires, « historicisent » des répartitions spatiales, statutaires ou fonctionnelles, si l'on suit la démonstration paradigmatique de Dumézil à propos des origines de Rome.

23. Cette sorte de gestion spatiale des contradictions de la succession dynastique par essaimage de la *baraka* est symétrique au départ en dissidence des « guerriers ». La dispersion des fils ou petit-fils du fondateur semble fort ancienne dans les confréries soufies puisqu'elle est attestée, au moins à partir du XVII^e siècle, dans la fondation de l'ordre Nāsiriyya au Maroc (Hammoudi 1980 : 630), qu'elle est à l'œuvre au XIX^e siècle .../...

désertées par les razzias que se livraient réciproquement les esclaves guerriers des divers royaumes à la frontières des États (Becker 1988). Distinguons les zones ouest et est du Fuuta Tooro.

À l'ouest, dans la zone du Njambur limitrophe du Kajoor, du Waalo et du Jolof, c'est surtout Kokki qui fonda toute une série de villages comme Ndambe Lo, Niomre, Louga, Ngik... Pour illustrer la dynamique de ce type de nébuleuse, on peut rappeler la « conversion » célèbre du grand-père du dernier *dammal* du Kajoor Lat Joor, Saxewer Fatma Joob, qui étant Joob de patronyme était chef de la province du Geet, mais fut destitué car n'appartenant pas au même matrilineage que le *dammal* régnant. Il se rendit à Kokki auprès de Moktaar Ndumbe pour apprendre les sciences coraniques avant de fonder, dans le Geet, le village de Thilmakha qui essaima à son tour (Amadou Bamba Diop 1966 : 506). Enfin la « république » lebu du Cap Vert, qui s'émancipa du Kajoor dans ces mêmes années 1775 que les Tooroŋbe du FuutaTooro, se réclama des Serin Cokki et établit à sa tête des Serin Ndakaru de patronyme Joob également. À l'ouest du Njambur, juste au sud de Saint-Louis, s'étend une frontière entre la province du Ganjool (où étaient situées les salines du Kajoor) et celle musulmane du Tube²⁴ qui faisait partie du Waalo.

Au nord-ouest, dans la zone de transition entre le delta et la Moyenne vallée du Sénégal, à la jointure du Trārza et du Brākna maures, du Waalo et du Fuuta Tooro, se croisent plusieurs nébuleuses de villages. Celle des Faal est significative car, comme dans le cas des Jen, elle juxtapose deux séries de légendes d'origine. Les *sharif* de Garak prétendent descendre du Sherif Bū Bazzūl lié au Idaw al-ḥājj, alors que les Faal, porteurs du titre de Serin Kajaar du village de Gae à la frontière du Waalo et du Fuuta Tooro, se disent être issus d'un ancêtre victime d'un déclassement (voir Fig. 1)²⁵. Les villages dirigés par les Kan – Tiékane, Dimat, Pendo – composent la nébuleuse médiane : les Kan de Dimat furent très liés à l'enclave de Pire puisqu'un certain nombre de lettrés y enseignèrent et que la fille d'Elimaan

dans la succession d'al-Hājj Umar, l'introducteur de la Tijaniyya au sud du Sahara (Robinson 1988) et dans celle d'Amadou Bamba Mbakke, fondateur de la Muridiyya à la fin de ce siècle. Dans ce dernier cas, la gestion segmentaire de l'espace s'exerce à un double niveau spatial, celui du bassin arachidier dans la première moitié du siècle et actuellement celui des quartiers de la ville de Touba répartis entre les fils du fondateur qui sont à la tête de micro-dynasties ou « maisons » (*ker* Mbakke-Mbakke) (Schmitz 1983 ; Gueye 1997).

24. Le mot *tube* en wolof est un mot d'origine arabe qui constitue un véritable carrefour sémantique dans la zone. Les Français de Saint-Louis ont appelé le mouvement de Nāsir al-Dīn la « guerre des Toubenans », à partir du mot wolof qui signifie à la fois le retour vers le *dār al-islām* et la conversion statutaire – première étape vers l'allégeance à un marabout, ou *bay'a*, qui s'adresse à l'*imām* ou au sultan et que les wolofs appellent *njeballu*. Selon Amadou Bamba Diop (1966), la notion la plus proche de la « conversion » occidentale cumulerait ces deux acceptions. Il est clair qu'on est très loin de la conversion paulinienne, qui se déroule dans l'ordre de l'événement et de l'individuel sous le choc d'une révélation ou d'une sidération visuelle. En Mauritanie, la *towba* désigne le ralliement d'un segment de lignage « guerrier » à une tribu maraboutique dont il devient le client, avant de devenir une *zawiya* autonome comprenant des *shaykh* prestigieux au bout d'un certain nombre de générations : le meilleur exemple en est celui des *shaykh* Sidia installés à la frontière du Trārza et du Brākna qui furent à l'origine des *ḥassān* Awlād Ibayri et dont l'influence fut considérable au XIX^e siècle (Stewart & Stewart 1973).

25. L'inaptitude au pouvoir de l'ancêtre des Faal de Gae proviendrait du fait qu'il était borgne, *topos* qu'on retrouve dans beaucoup de villages.

Dimat, Aysata, fut la femme du Serin̄ Pir Demmba Khaari. Enfin, troisième nébuleuse, les villages dits Seloobe, « la moustiquaire des Blancs », qui entouraient le fort de Podor construit au milieu du XVIII^e siècle, sont peuplés de Sih à Diatar et à Suyuma – un quartier de l'actuel Podor d'où partit Malik Sih, le fondateur du Bunndu à la fin du XVIII^e siècle (Gomez 1985, 1992) –, et de Lih à Ndiawar et à Mboyo.

À l'est de la Moyenne vallée, aux confins du Fuuta Tooro, du Gajaaga soninke et du Tagant maure, on retrouve deux chapelets de villages habités par des Kan, les Kan Moodi Nalla, le long du Karakoro (Dar al-Salam Melga, Kaliniore...) et du fleuve Sénégal (Dao, Dolol, Maghama, Kundel). Les pouvoirs magiques des saints fondateurs de ces nébuleuses leur permettaient de récupérer le bétail razié par les Maures Idaw 'Ish (Kamara f° 317a, 1998 : 405)²⁶.

Toujours à l'est mais un peu plus au sud, situé entre les territoires des Deeniyankoobe (rejetés à l'est du Fuuta par les Tooroobe), le Gajaaga soninke et le Bambuk malinké de l'autre côté de la rivière Falémé, est situé le Bunndu qui servit d'abord de refuge aux *satigi* du Fuuta Tooro mais également aux dissidents du royaume wolof du Jolof (Gomez 1992 : 42), avant de se muer à l'extrême fin du XVII^e siècle, grâce à la figure légendaire de Malik Sih, originaire du Tooro, en un des premiers États musulmans fruit d'une coalescence d'hétérotopies diverses.

Ainsi, aux extrémités des diasporas de commerçants et de lettrés maures, se sont formées des hétérotopies maraboutiques à partir desquelles ont proliféré des satellites villageois dans les zones frontières des États. Avant d'aborder la prise du pouvoir des Tooroobe, il reste à nous interroger sur l'articulation entre les relations maîtres-disciples et les représentations de la personne qui a permis l'émergence d'institutions somme toute originales, supra-ethniques et polyglottes.

Le souffle de l'amitié et la salive de la *baraka*

C'est surtout dans les hétérotopies de l'ouest que l'apprentissage de l'arabe s'accompagnait d'une maîtrise d'au moins deux langues vernaculaires, précédant ou accompagnant les mariages. La double maîtrise du wolof et du pular²⁷ est attestée par le fait que les maîtres du foyer de Pire étaient souvent originaires du Dimat et du Tooro, et que les Faal se marièrent pendant trois générations avec des femmes de la même région. Cela explique que de nombreuses familles d'*almaami* prétendaient descendre des « condisciples de Pire ». Le cumul du berbère *znāga* et du peul permettrait de comprendre l'amplitude de l'influence des Ahl 'Aqil qui s'étendait du Hohd, dans l'est mauritanien, jusqu'au Fuuta Jaloo, dans l'actuelle Guinée. Quant à la double maîtrise du *znāga* et du wolof, elle est invoquée dans l'histoire de Moodi Maalik. Dans un premier temps, celui-ci ne maîtrisait que le wolof et il

26. Kamara (1998 : 393-439) consacre tout un chapitre de son ouvrage aux Kan Moodi Nalla ainsi qu'au mépris qu'ils vouaient à leurs cousins restés peuls c'est-à-dire éleveurs, « suivant la queue des vaches », les Raŋaabe (voir Leservoiser 1995).

27. Selon la tradition des Joob de Kokki recueillie par Kamara dans les années 1920, l'Almaami Abdul aurait été d'abord à Pire où il aurait appris le wolof, avant de se rendre à Kokki car Moktaar Ndumbe ne maîtrisait dans un premier temps que le wolof (Kamara f° 282a, 1998 : 338).

avait besoin d'un interprète pour enseigner aux enfants Awlād Daymān, mais son fils, par contre, devait maîtriser le *znāga* puisque son sobriquet, El Minahna, signifie en arabe « tu es des nôtres », formule que le saint Awlād Daymān Abū Zayd lui souffla, littéralement, dans la bouche (Hamet 1911 : 255).

Ce caractère polyglotte des individus autorise des mariages contractés à longue distance, suivant les itinéraires de la quête du savoir de niveau supérieur, c'est-à-dire l'apprentissage des livres de droit religieux qui s'effectuait à travers les différentes hétérotopies²⁸. Abdallah Jerj épousa une femme de Walalde et une autre originaire du Ganjool. De même Tafsīru Hammadi Ifra, originaire de Mbantou dans la Fuuta Tooro apprit le *fiqh* à Appe dans le 'Bunndu avec l'Almaami Abdul, fréquenta les Awlād Daymān dans l'Igidi mauritanien²⁹, puis s'installa dans le Kajoor à Gahal Mbantou : il épousa deux femmes du Fuuta Tooro, une Jerj de Hayre, où sa famille fut rassemblée après son décès, une Kan de Fummi Haara, et enfin une Faal probablement de Gae (Hilliard 1977 : 164-169).

Une telle ouverture matrimoniale hors des interdits de la parenté consanguine propre aux Wolof, Haalpulaaren, Biḍān nous semble résulter de l'articulation entre les modalités de transmission du savoir arabo-musulman et les représentations ouest-africaines des composantes de la personne, en particulier du souffle vital, liées aux relations d'amitié, lesquelles peuvent devenir héréditaires et donner lieu à des mariages. En effet, dans toute la zone sénégalienne, une des seules relations qui transgresse les appartenances ethniques, allant jusqu'à mettre en rapport des ennemis, et les inégalités d'âge ou de statut (Dupire 1986 : 153), est celle qui unit une personne à son ami intime, son alter ego, symbolisé par des échanges de cadeaux³⁰. La rareté de ce type de relation – chez les Wolofs (Gamble 1957), on n'a le plus souvent qu'un seul ami durant sa vie – provient de son caractère dangereux, car l'alter ego étant celui qui partage le même souffle vital³¹ est voué à mourir de la même maladie et au même moment. Aussi les relations

28. Gomez (1992 : 28) souligne l'interconnexion reliant les divers centres d'enseignement en Afrique de l'Ouest en prenant l'exemple de Karamoko Ba (m. 1836) qui fonda Toubacouta au Fuuta Jaloo. Né au 'Bunndu, il étudia au Khasso situé plus à l'est le *Mukhtasar* de Khalīl (m. 1374) puis à Jenné sur les rives du Niger où il apprend le *Salih* d'al-Bukhari (m. 870) et la *Risāla* d'Abū Zayd (m. 996) avant de s'installer au Fuuta Jaloo, décrivant ainsi une immense boucle entre les deux fleuves du Sénégal et du Niger.

29. Il copia son livre, *al-Qamīs al-Muḥīt*, pour Khadija bint Muḥammad Ahl 'Aqil.

30. Nous renvoyons ici aux deux études de Marguerite Dupire (1986 ; 1994 : 127-148) sur « la tabatière et les réseaux d'amitié » chez les Sereer Ndut. Les Sereer peuplaient des zones refuges pour échapper aux razzias d'esclaves dispersés au sein des royaumes wolofs du Baawol et du Kajoor. Néanmoins ils sont reliés aux autres populations puisqu'ils partagent une relation à plaisanterie avec les Haalpulaaren, et ont été influencés par les Maures musulmans, comme l'atteste leur attitude face au tabac qui symbolise la relation d'amitié. Les Maures, islamisés comme les Twaregs, ne fument pas, mais present et chiquent le tabac mélangé à du salpêtre ou à des cendres. Chez les Sereer, si les hommes present et chiquent, les femmes, quant à elles, fument la pipe. Aussi la tabatière en corne pour l'homme ou la pipe pour la femme symbolisent-elles l'amitié et sont héritées, à la mort du défunt, par les amis intimes respectifs.

31. L'ami intime est appelé *kooj nīn*, soit « ami-nez » chez les Sereer Ndut. L'importance du nez, organe visible par où passe le souffle vital – donc doté d'une double valence physique et psychique – est attestée également dans la zone sénégalienne, chez les Wolofs qui jurent par le nez (*bakan*) de leur mère, comme l'avait déjà noté Faiderbe, ou chez d'autres peuples d'Afrique de l'Ouest comme les Dogons du Mali (Calame-Griaule 1968 : 159). Au XIX^e siècle, parmi les miracles spectaculaires opérés par Muḥammad Fādel (1797 ?- 1869), saint saharien originaire du Hodh mauritanien qui fonda la confrérie Fādiliyya, l'hagiographie a retenu le don de ressusciter les morts en soufflant dans le nez, ou .../...

d'amitié qu'on rencontre le plus fréquemment sont celles qui sont engendrées par relation homonymique et par héritage (Dupire 1994 : 132). Ego va donner à un de ses enfants le nom de l'ami intime ou d'un parent de ce dernier, dont celui-ci devient le protecteur, sans que cela exclue l'affectivité des relations entre éponyme et homonyme³². Enfin le troisième type d'amitiés, les plus nombreuses, sont celles qui sont héritées et peuvent être renchaînées par des mariages. Chez les Haalpulaaren, les relations maître-disciple, associant des partenaires de générations différentes, sont enchâssées dans les relations d'amitiés dissymétriques entre éponyme et homonyme (*tokoraa*)³³, donnant naissance à l'amitié, ou *cebi-laagal*, qui se manifeste par des cadeaux (*nafoore*).

C'est dans cette capacité à créer des relations au-delà des limites des « pays » et des royaumes que l'on peut situer le legs de Nāṣir al-Dīn. Une de ses premières mesures fut de substituer aux divers « rois » des États riverains du fleuve Sénégal des *imām* choisis parmi les « hommes pieux » issus des populations locales, en particulier pour les royaumes wolofs – Jolof, Kajoor, Gannār ou partie du Waalo de la rive droite du Sénégal (Norris 1969 : 515). Selon le principal historiographe du mouvement de Nāṣir al-Dīn, le lettré al-Yadālī (m. 1753), lui-même apparenté de façon éloignée à son fondateur³⁴, qui rédigea son panégyrique : « le plus grand des miracles (*ayāt*) et des prodiges (*karāmāt*) de Nāṣir al-Dīn est que les gens vinrent à lui de tous les horizons, nomades (*badawiyihim*) et sédentaires (*ḥadariyyihim*), Arabes et non-Arabes (*‘ajam*) »³⁵.

De même, dans un autre opuscule, al-Yadālī déclare que l'hostilité des Arabes qui ont trahi leur serment d'allégeance (*ba'ya*) à l'égard de l'*imām* est contrebalancée par celle manifestée par d'autres Arabes (Magafira) et des Aznaga, des Noirs (Sudān) et des Zawāyā (Ould Cheikh 1985 : 864). Dans la mesure où ce prodige est un témoignage de la *baraka* de Nāṣir al-Dīn – cette force d'origine divine qui fournit des bienfaits en abondance (ou en excès) dans tous les domaines de la vie, et qui émane physiquement du « proche de Dieu », ou *wālī* –, les disciples se partageaient et ingéraient les fluides liés à son corps, sa salive et à l'eau de ses ablutions (*ibid.* : 897).

d'allaiter un nourrisson avec le nez, témoignant ainsi des nombreuses manipulations symboliques par permutation des fonctions et des organes du corps dont le nez a été et est encore l'objet (Boubrik 1999). Signalons l'intérêt qu'il y aurait à suivre les représentations du souffle, véhiculées par l'arabe ou le persan, mais aussi par le soufisme, par exemple la techniques de contrôle du souffle inspirées par la pensée hindoue (Gaborieau 1986), la divination par les narines (Virolleaud 1943-1946)...

32. Ce qui est proche du parrainage chrétien, comme le remarque Marguerite Dupire (1986 : 149).

33. L'homonyme se dit *tokor* en sereer et *toxora* en soninke.

34. Comme ce dernier il descendait d'un des cinq Tāshumsha. C'est le même an-Nābigha al-Ghallāwī mentionné plus haut, qui fut le biographe de ce dernier. Sur les œuvres de al-Yadālī voir Norris (1969 : 522-524) et Ould Cheikh (1985 : 965, n. 12).

35. *Manāqib al-Imām Nāṣir al-Dīn* dans la traduction d'Abdel Wedoud Ould Cheikh que nous suivons ici (1985 : 864). Sur la controverse portant sur les thèses de Paul Marty, qui voyait dans ce mouvement la lutte ancestrale des Arabes contre les Berbères, voir l'article de référence de Norris (1969 : 509-511). Sur la façon dont le « mythe berbère » véhiculé par les « Algériens », et en particulier par Marty, a servi à construire celui de l'« islam noir », voir Schmitz (1998 : 49-51).

Attesté dès le XI^e siècle par El Bekri dans sa *Description de l'Afrique septentrionale*³⁶, ce fait est très répandu dans l'islam, et l'on peut penser que le soufisme, par l'importance qu'il accorde aux relations maître-disciple, a répandu cette pratique aux extrémités du monde musulman, puisque le crachat dans la bouche du disciple ou l'ingestion de la salive du shaykh matérialisent la transmission du pouvoir « spirituel » en Turquie (Deny & Massignon 1943-1945 : 436-438 ; Chebel 1984), au Maroc (Westermarck 1916 : 12 ; Hammoudi 1997 : 138), au Sénégal au début du siècle³⁷, ou même dans l'Algérie contemporaine (Andezian 1997 : 197)³⁸.

Cette mention de la salive ou du crachat heurte la sensibilité occidentale, comme le déclare Abdallah Hammoudi à la première personne (1997 : 138) ; en témoigne aussi la juxtaposition, dans la partie dictionnaire du numéro 7 de l'éphémère revue *Documents* (1929) d'un article sur le crachat dont la première partie, « Le crachat-âme », est signée Marcel Griaule (1929 : 381) et la seconde, « L'eau à la bouche », Michel Leiris (1929 : 381-382)³⁹. Si, dans la première partie, Griaule, conservant la neutralité de l'ethnographe, rappelle la sourate 113 du Coran où Mahomet met en garde contre la salive des sorcières qui crachotent sur des nœuds, mais aussi expose « la théorie du crachat-âme » en mentionnant le fait qu'« en Afrique occidentale, pour donner l'esprit à l'enfant, le grand-père, quelques jours après la naissance, crache dans la bouche de son petit-fils », dans la seconde, Leiris accuse le crachat de rabaisser la bouche qui « occupe une situation privilégiée, parce qu'elle est lieu de la parole, l'orifice respiratoire, l'antrè où se scelle le pacte du baiser bien plus, croit-on, que l'usine huileuse des mastications » et « [de la] faire tomber au dernier degré de l'échelle organique en la douant d'une fonction de déjection, plus répugnante encore que son rôle de porte où l'on enfourne les aliments » (*ibid.*).

Pourquoi un tel dégoût ? Au-delà des précautions d'hygiène qui, après tout, ne datent que d'un siècle ou deux, il semble que l'idée que la *baraka* puisse être véhiculée par un fluide corporel heurte la sensibilité occidentale marquée par la très longue tradition de l'ascétisme chrétien et dont Peter Brown (1995) s'est fait l'historiographe. Du II^e au IV^e siècles après J.-C., les communautés chrétiennes et les cercles d'études (*didaskaleïon*, en grec) dispersés autour de la Méditerranée, prenant le relais de l'idéal romain de la maîtrise du corps dans la cité antique tout en substituant aux marqueurs rituels de la Loi juive la discipline sexuelle, établi-

36. El Bekri (1965 : 268) rapporte un témoignage sur l'existence de la secte des Bereghouata au pays des Zemmour, mouvement de type mahdiste particulièrement intolérant, dont les fidèles « recevaient dans leurs mains et avalaient la salive de leur faux prophète, croyant s'attirer ainsi la bénédiction divine ; ils la portaient aussi à leur malade comme un remède infallible ». Nous remercions Constant Hamès de nous avoir signalé l'existence de ce passage.

37. Selon Marty (1913 : 52 in Cruise O'Brien 1971 : 53 et 98), « la simple vue d'Amadou Bemba donnant sa bénédiction avec un jet de salive sur les croyants prosternés, plongeait les Mourides dans l'hystérie ».

38. Selon Sossie Andezian (1997), dans l'ordre Zidani de la région de Rimel, les groupes de disciples, ou *forqas* (ceux qui effectuent un pèlerinage sous la directions d'un *moqddam*) acquièrent la *baraka* par ingestion de la salive du shaykh mélangée à du henné et à une préparation à base d'argile.

39. Le collage, marque du « surréalisme ethnographique », étant le procédé utilisé par la revue, il faut mentionner que l'article de Michel Leiris en précédait un autre du même auteur sur la « débâcle » (prophétique par son rappel du mot de Zola lors de la guerre de 1870) ainsi qu'un articulet de Georges Bataille sur « l'informe » faisant écho aux précédents.

rent, par un imposant effort intellectuel, la supériorité de la procréation spirituelle par l'enseignement et le baptême, sur tout ce qui était charnel, dont les humeurs du corps (Brown 1995 : 140-162)⁴⁰.

Malgré le caractère ténu et transparent du filet de salive, force est de constater que ce dernier permet de marquer sur au moins deux points la différence entre *baraka* ou *walāya* musulmane, et leur traduction respective par « charisme » et « sainteté »⁴¹. En effet, au-delà du problème de la « traduction culturelle » (Asad 1986) est remis en cause le découpage savant du religieux musulman selon deux axes : celui qui, d'une part, distingue l'islam scripturaliste des *'ulamā* du soufisme des shaykh de *tariqa* et qui, d'autre part, oppose ce premier ensemble étudié par les orientalistes d'un second, celui du culte des saints⁴², témoin d'une culture populaire, ou de survivances anté-islamiques selon la vulgate évolutionniste, objet privilégié des ethnologues.

En réalité, au lieu de la première distinction, il faudrait mieux opérer une conjonction entre *'ulamā* et *walī*. En effet, il n'existe pas de saint fondateur d'une hétérotopie qui ne soit d'abord un savant (Albergoni & Bedoucha 1991 : 17). Plus spécifiquement au Sahara occidental, selon Norris (1979 : 148), il n'y a pas de démarcation nette entre le docteur et le *walī*, ou bien entre le *faqīh* ou *tālib* ou *zāwī* et *walī*, car les positions sont interchangeables dans la mesure où le surnaturel affleure là où les textes islamiques sont récités. Les capacités de déchiffrer les secrets du cœur ou de prévoir qui sont les éléments constitutifs de la *walāya* sont directement associés à des apprentissages longs, sans qu'il faille pour autant y voir une interprétation intellectualiste du rôle des saints (Chodkiewicz 1995). Les exercices spirituels les plus « mystiques », comme la *khalwa*, qui doivent permettre de voir le royaume divin avec les yeux de son cœur (Triaud 1988 : 59) et la transmission du savoir ésotérique sont précisément les moments qui réclament le plus le compagnonnage d'un maître⁴³. Les oppositions sont donc d'autant plus tranchées qu'il n'y a pas véritablement de différence de nature entre les saints et

40. D'où l'opposition topique entre le crachat et le baiser qu'on vient de voir à l'œuvre chez Leiris. En effet, selon Peter Brown (1995 : 160) : « Pour renaître, l'initié était suspendu aux lèvres d'un guide inspiré. [Car] Jésus a dit : "Celui qui s'abreuvait à ma bouche deviendra comme moi." D'où l'importance du baiser entre chrétiens dans les cercles d'enseignement. Dans certains cercles gnostiques, comme celui de Valentin qui quitta Alexandrie pour Rome au II^e siècle, il était enseigné que "c'est par le contact discret de la bouche et du souffle, non par les parties génitales chaudes, que se formaient les liens les plus solides dans la chaîne de l'humanité vraie : car les parfaits deviennent féconds dans un baiser et enfantent". »

41. Les références chrétiennes imprègnent les définitions les plus usuelles de la sociologie webérienne des religions. En ce qui concerne l'islam en Afrique, deux livres collectifs montrent l'importance du débat. Dans l'introduction du premier qui date de 1988, *Charisma and Brotherhood in African Islam*, Donal B. Cruise O'Brien (1988 : 3) critique explicitement l'importation des notions webériennes et des traductions de *baraka* par « blessing » ou « gift of grace » ; et surtout par « charisma », en référence à l'Occident médiéval, et relève les réticences de Louis Brenner. Dans *African Islam and Islam in Africa. Encounters between Sufis and Islamists*, édité par Eva Evers Rosander et David Westerlund, le débat se régionalise puisque ce sont les spécialistes de l'islam en Égypte (Gerholm 1997 : 137-138) et au Soudan qui remettent en cause de telles équivalences.

42. Voir les études réunies par Chamber-Loir et Guillot (1995).

43. À l'autre extrémité du monde musulman, au Pakistan (Panjab), selon Mayer (1967 : 163) la différence entre les deux maîtres que sont le *pīr* et le *murshid* repose sur le fait que tout individu peut consulter autant de *pīr* qu'il le souhaite tandis que l'on ne reçoit d'ordre que de celui à qui on a fait acte d'allégeance (*baiat*), c'est-à-dire son *murshid*.

les savants mais plutôt de degré. Les uns et les autres sont inscrits, bien qu'à des degrés divers, dans de multiples chaînes de transmission de livres ou de charismes qui entraînent la formation de dynasties héréditaires de saints⁴⁴. Ainsi la lutte qu'a menée Nāṣir al-Dīn contre les *'ulamā* ou la jalousie qu'il a suscitée de la part de ces derniers, participe plutôt d'une lutte de classement par rapport au pouvoir qu'elle ne témoigne d'une différence irréductible (Ould Cheikh 1985 : 907-910).

La personnalisation des relations maître-disciple qui donne lieu à une pédagogie du contact (Berque 1958), ou à un véritable bouche à bouche (Valensi 1993), remet en cause la stigmatisation du « culte des saints » comme culture populaire. L'importance de cette relation repose sur le primat paradoxal de l'oralité dans l'apprentissage de l'écriture sacrée en mettant en avant l'audition (*as-sam'*), la récitation, la répétition ou la mémorisation, et la psalmodie (Fortier 1997 : 103)⁴⁵. Ce qui importe dans la récitation du Coran n'est pas le sens du texte mais la position humble et soumise de l'étudiant vis-à-vis du maître. Il s'agit en effet d'une véritable incorporation (*embodiment*) (Brenner 1993 : 179) qui fait appel à un certain nombre de lieux communs « musulmans » en matière de représentations de la personne et du corps. Le texte doit être récité par cœur ou plus précisément « sur le dos du cœur » (*alā dahr qalb*) (Fortier 1997 : 100), car l'audition conduit non à la tête mais au cœur qui est le siège de l'intelligence et de la volonté, représentations qui se condensent dans celle des « yeux du cœur »⁴⁶. Aussi le but de cette pédagogie est d'aboutir à une véritable incorporation du texte, matérialisée par l'ingestion de l'eau qui a servi à effacer la sourate inscrite sur la planchette coranique dès lors qu'elle a été apprise par cœur (Fortier 1998 : 215).

On ne peut manquer d'être frappé par le parallélisme existant entre l'ingestion par l'élève, ou le disciple, de l'eau qui lave l'encre de la planchette coranique et celle de la salive du *shaykh*, ingestion qui souligne le rôle de véhicule de ces deux fluides dans les registres de l'écriture et de l'oralité. Henri Gaden (1912) l'avait

44. Ce fait contraste radicalement avec le christianisme des derniers siècles. S'il est vrai qu'au Moyen Âge à l'époque mérovingienne ou carolingienne, selon l'historien André Vauchez (1999 : 75), la plupart des saints sont des nobles et que certaines maisons royales européennes comptent de nombreux saints – en Hongrie et chez les Capétiens Angevins –, l'apparition des ordres mendiants au XIV^e siècle substitue la parenté spirituelle à la parenté charnelle en plaçant le fondateur de l'ordre monastique comme modèle de sainteté. Nous remercions Alain Boureau de nous avoir fourni cette référence. Il faudrait établir un parallèle avec la montée des « interdits populaires et ecclésiastiques qui frappent les rapports sexuels entre ceux que le baptême a mis en contact : parrains, filleuls, parents naturels et spirituels », qui commence dès le VIII^e siècle et se poursuit après le XII^e siècle (Klapisch-Zuber 1999, Guerreau-Jalabert 1995).

45. Il en est de même en ce qui concerne la production du livre. Pedersen, dans *The Arabic Book* (1984), montre que, dans la civilisation musulmane, l'écrit doit être proféré oralement à plusieurs reprises pour être légitimé, reproduisant la figure du « livre céleste » dicté à Mahomet, à savoir le Coran. Tout livre est dicté à un *warrāq* qui enregistre et transcrit une première ébauche (Pedersen, 1984 : 27 et 43). Le copiste la lit à l'auteur qui indique les corrections ou les ajouts à apporter. Ce n'est que lorsque le texte définitif aura été récité en public qu'il sera légalisé, ou plutôt certifié par un *ijāza*, c'est-à-dire qu'il pourra être enseigné à un autre *shaykh*, initiant ainsi une chaîne de transmission (*isnād*) qui remonte à l'auteur du livre.

46. À titre comparatif, chez les Grecs les plus anciens ce sont les poumons (*phrenes*) qui écoutent ou entendent les sons par l'intermédiaire du souffle (*thumos*), alors que ce sont les oreilles qui respirent – si l'on suit la nouvelle traduction des textes grecs d'Homère aux Tragiques effectuée par Richard Buxton Onians (1999 : 89-102) pour élucider « la matière » de la conscience, du souffle, de l'âme en traitant de façon radicalement non métaphorique le vocabulaire s'y rapportant.

déjà établi en ce qui concerne la confection des amulettes ou gris-gris chez les Wolof et les Haalpulaaren. L'eau de la « lavure de paragraphes de Coran », selon l'expression de Yoro Dyao commentée par Gaden, qui sert en effet à confectionner des amulettes, appelées *safara* (du berbère « remède ») ou *aaye* (de l'arabe *aya* « verset » ou sourate coranique), ou *binndi* (sg. *binndol*), « écrits » en pulaar, a son correspondant dans les « paroles noires », les imprécations ou malédictions⁴⁷ qui sortent de la bouche du magicien, les « crachotements » de salive (*tuutaa de*) qui accompagnent la récitation d'incantations (*cefi*, sg. *cefol*) sur des fils noués (*pibi*, sg. *pibol*) (Gaden 1912 : 193 ; 1931 : 110-113)⁴⁸.

Chez les Haalpulaaren, les deux registres, loin d'être séparés, sont reliés par toute une série de conversions organiques et sensorielles condensées dans une pratique qui intervient à trois reprises au cours de la vie de l'individu – celle de la « bénédiction » ou « prière », le *duwaawu* (de l'arabe *du'ā*) (Gaden 1913-1914 : 39). La première fois, lors de l'imposition du nom au nouveau-né accompagné d'un premier rasage des cheveux et d'un sacrifice, le *ceerno* et les parents imposent leurs mains sur la tête et soufflent leurs souhaits de vie et de prospérité dans le conduit de l'oreille droite et dans la bouche (Wane 1969 : 113)⁴⁹. La seconde fois, lorsque le père confie son enfant à un maître coranique, le crâne de l'enfant (*fasin*) est à nouveau rasé pour que sa tête puisse être remplie par les paroles sacrées et il mange pendant sept jours une galette sur laquelle le *ceerno* a inscrit des versets coraniques (Thiam 1987 : 191). Enfin, lors du choix du successeur du *ceerno* parmi ses propres fils qui peut s'effectuer par *duwaawu* accompagné de salive (*ibid.* : 149).

Ce dernier exemple montre que la transmission de la salive permet d'intervenir dans la parenté, ce qui souligne l'existence d'une tension entre celle-ci et la relation maître-disciple, comme l'atteste le fait qu'au Maroc le rapport à un « maître vivant » (*as-shaykh al ḥay*) tend à supplanter celui de parenté-filiation (Hammoudi 1997 : 93). Mais revenons sur les rives du fleuve Sénégal, au XVIII^e siècle, alors que s'opère une manipulation de l'alliance qui sert au maître à fixer dans son foyer coranique le ou les disciples en leur donnant une fille.

La révolution des clercs musulmans Tooroḍbe

Formation et division des cercles d'affinité (fin XVIII^e - début XIX^e siècle)

La forme la plus spectaculaire de relation matrimoniale issue des relations pro-pédeutiques-pédagogiques n'est pas l'échange de sœurs entre condisciples mais plutôt le don de la fille du maître au disciple, qui semble relativement courant

47. On a là l'équivalent de la *tāzūbba*, cette sorte de manifestation négative de la *baraka* dont les victimes peuvent aller jusqu'à perdre la vie (Ould Cheikh 1985 : 924). L'efficacité de la malédiction atteste de la sainteté de celui qui la profère, comme le raconte Kamara à propos de l'Elimaan Demmba Umahaani, un parent de l'Almaami Abdul : « Il passait toute la journée près de la tombe de son grand-père, al-Ḥājj Lamin, à lire le Coran. Celui qui l'offensait mourrait aussitôt... » (Kamara 1998 f° 266 : 305).

48. Sur le rôle thérapeutique du jet de salive ou des *binndi* chez les marabouts guérisseurs (*ceerno mocco*) actuels de la Vallée du Sénégal, voir Tall (1984 : 163-168, 215). Selon Dupire (1970 : 374), chez les Peuls transhumants de l'arrière-pays, le don de guérison par la salive se transmet en ligne utérine.

49. Chez les Wolofs, l'aîné souffle le nom du nouveau-né à son oreille (Gamble 1957 : 63).

dans la mesure où le marabout s'autorise à choisir un successeur en dehors des aléas de la reproduction biologique. Cela lui permet de transmettre son charisme (*baraka*) non pas à son fils mais au meilleur de ses *taalibe* qui devient alors son gendre. Comme dit le proverbe, « le maître l'a instruit et il lui a donné sa fille pour fonder une maison »⁵⁰ (Fig. 1.1). Le don de la fille du *shaykh* au disciple permet à ce dernier de lui succéder après sa mort en lieu et à la place d'un des fils : c'est ce qu'on peut appeler la succession charismatique qui intervient au moment de la naissance d'une confrérie (*tariqa*) comme souvent en Mauritanie. Ensuite le re-fondateur ou fondateur d'une nouvelle confrérie se hâte de revenir à la succession dynastique.

Le premier cercle d'affinité de l'Almaami Abdul

Alors que dans ce dernier cas les rapports propédeutiques-pédagogiques subissent un processus de re-domestication, à l'opposé, au Fuuta Tooro, ils sont démultipliés en vue de nouer des rapports d'affinité entre les familles *toorobbe* musulmanes. L'école coranique a contribué à créer des « ensembles affins » (Peters 1976) plus ou moins stables de générations en générations à cause du caractère durable des relations maîtres-disciples.

On a vu plus haut que c'est en fonction de la solidarité entre condisciples ayant fréquenté les mêmes maîtres, chez les Maures Awlād Daymān et à l'école de Pire dans le Kajoor, où il a rencontré Tafsiiiru Hammadi Ifraa, que l'Almaami Abdul organisa la désastreuse expédition de 1796 vers le principal royaume wolof de l'époque, le Kajoor. Cette expédition se termina par la défaite de Bungowi infligée par le Dammel Mangone. Tafsiiiru étant devenu le jurisconsulte le plus savant de son époque, l'Almaami Abdul avait recours régulièrement à ses conseils et c'est également la raison pour laquelle il l'envoya au Kajoor soutenir la cause de l'islam, où il trouva la mort (Robinson 1975 : 206).

Mais une seconde raison de cette solidarité est invoquée par les deux savants haalpulaaren du début du siècle, de façon brève par Siré Abbās Soh (1913 : 50), plus explicitement par Shaykh Muusa Kamara dans de nombreux passages du *Florilège*⁵¹, à savoir que les deux hommes, Tafsiiiru Hammadi Ifraa et l'Almaami Abdul, étaient apparentés du côté maternel (*dehol*), en particulier par l'intermédiaire des Kan Gamgu de Tilogne⁵² (voir Fig. 5). En effet, l'ancêtre de cette famille, Maalik, qui eut entre autres six filles, les maria à un certain nombre de familles qui allaient devenir importantes à la fin du XVIII^e siècle lorsque les *Toorobbe* consolidèrent leur pouvoir.

En réalité, les alliances n'étaient pas toutes contractées avec des familles *toorobbe*. Parmi les six filles, seules deux furent mariées dans une famille islamisée depuis longtemps, celle des Lih : Aysata se maria avec un Lih *ceerno* Molle de

50. *Cerno janginimo e rokkimo galle*. Nous remercions Ibrahima Sall qui a répondu à nos questions et nous a fourni ce proverbe et sa transcription du pulaar.

51. Les passages du *Zubūr* référencés par Robinson (1975 : 206) sont tome I, f° 281 et tome II, f° 232-234, que Kamara a repris dans *al-Majmū' al Nafīs* (Hilliard 1977 : 167).

52. La mère de l'Almaami Abdul, Padel Jeliya, était la fille de Buubu Maalik Raasin Kan qui portait le titre de *ceerno gamgu*, tandis que la sœur de ce même Buubu, Pennda, était la mère de Tafsiiiru Aali.

Tilogne, et Dikko dans une autre branche de la famille Lih, celle des *ceerno* Funeebe de Ogo. Les autres mariages sont plus diversifiés : Taggu épousa un Sal qui portait le titre d'*elimaam* à Orkadiere, dont le lignage anciennement *ceddo* n'était *toorodo* que depuis deux générations, alors que l'autre, Saahu, se maria avec un Joom Guriki qui était resté un noble peul. Le cas le plus révélateur de cette hétérogénéité et donc de l'instabilité de l'orientation matrimoniale des *Toorobbe*, avant même le déclenchement de la lutte contre les Deeniyankooobe et les Maures, est bien marquée par le mariage du père du Tafsiiru Sawa Kudi, ce personnage que nous avons déjà rencontré dans les derniers épisodes de la dynastie deeniyankooobe puisqu'il avait épousé une fille de *satigi* (voir Fig.1). Son père, Hammaat, avait à l'inverse épousé une petite-fille de Maalik Kan, donc une *toorodo*. Mais le fait que le père ait contracté un mariage avec une fille *toorodo*, n'empêcha pas le fils d'épouser une fille peule.

Nous proposons de traduire par « cercle d'affinité » ce que Emrys Peters (1976 : 41-45) appelait « affinal set » pour désigner des groupes de parents reliés, en l'absence de règles de filiation clairement identifiées (matrilinéaires, patrilinéaires, bilatérales...), par des mariages mais qui ne portent pas de nom générique ou de nom particulier (comme celui du membre le plus connu du groupe)⁵³. Ces cercles d'affinité se modifient au gré des mariages contractés quand ils ont des connotations statutaires fortes, certains mariages « stratégiques » faisant basculer le statut de l'ensemble et réorientant les alliances ultérieures⁵⁴. Ainsi, au cours de sa vie, un même individu peut-il être inscrit successivement dans plusieurs de ces ensembles.

Par ailleurs, ce cercle d'affinité, où l'on peut identifier un court rameau utérin (Dupire 1970, Schmitz 1985a) qui cependant ne dépasse pas deux génération de femmes (Kudi et sa mère Kummba qu'on vient d'évoquer), ne coïncide pas avec le réseau des condisciples. De même qu'en ligne utérine, comme on vient de le voir, cet ensemble affin regroupe d'autres lignages que des lignages *toorobbe*, de même en ligne agnatique, l'un des condisciples, le Tafsiiru Hammadi Ifra, possède de nombreux cousins qui conservent le titre caractéristique des Peuls, celui d'*ardo* (*ardo* Gede, *ardo* Mbanntu, *ardo* Jeges...) dans la région du Tooro.

Les Kan, les Lih et les Talla : d'un cercle d'affinité à l'autre

À l'inverse de cet ensemble de transition, le second cercle d'affinité auquel appartient l'Almaami Abdul de façon plus lointaine et dans la seconde partie de son existence, celui qui avait été organisé par les Lih de Tilogne portant le titre de *ceerno* Molle, était entièrement composé de *Toorobbe*. Si le premier fut en

53. Peters, dont les contributions à partir de terrains effectués chez les Bédouins de Cyrénaïque constituent les critiques les plus aiguës formulées à l'encontre des thèses d'Evans-Pritchard, travaillait ici chez les Maronites du Liban.

54. C'est pourquoi nous préférons la notion de « cercle » à celle, plus neutre, d'ensemble (*set*) choisie par Peters. En outre cette notion ayant été employée par la sociologie des sciences sociales dans les années 70, évoque à un autre titre les groupes de lettrés qui ont commencé l'apprentissage des sourates du Coran, « en cercle » autour de la lumière d'un feu nocturne appelé *dudal* en pulaar et *fakk taal* en wolof. La célébrité du maître d'un « foyer » d'enseignement, terme métaphoriquement équivalent, se mesure à l'aune de la hauteur du tas de cendres en dessous duquel sont enterrés des gris-gris.

grande partie la cause de l'expédition de Bungowi, le second fut au centre des complots qui affaibliront progressivement la seconde partie du règne de l'Almaami Abdul lors de son retour au Fuuta Tooro, après une période de captivité au Kajoor jusqu'à sa mort en martyr en 1806.

Tafsiiru Aali Lih répéta le geste de son beau-père, Maalik Kan, qui fut son maître et lui donna sa fille Aysata pour qu'il s'installe à Tilogne, alors qu'il habitait sur la rive droite à Kaédi (Hilliard 1977 : 354). Il attira, en effet, dans son foyer coranique les fils d'un certain nombre de lignages *toorobbe* à qui il donna ses filles en mariage. Il maria Maryam au père de Cerno Bayla Soh (*cerno* Fresbe), Rugiyata à un Silla de Diongto, Ramata à un Sal d'Orkadiere et surtout Kudi à Cerno Baba Talla.

Ainsi les stratégies matrimoniales qui tissaient des relations entre des hétérotopies et des foyers d'études dispersés furent-elles réorientées en vue de concentrer les fils des lignages maraboutiques dispersés aux frontières du Fuuta Tooro au cœur de la vallée, dans la province du Booseya, à Tilogne, situé à l'aplomb de Kaédi et de la plaine du Gorgol où les *satigi* avaient leur capitale. Dans ce cas, il ne s'agit plus seulement de transmission de charisme mais de création d'une « cité islamique » qui allait asseoir le pouvoir d'un des principaux lignages de grands « électeurs » des *almaami* du XIX^e siècle, celui des Lih de Tilogne portant le titre de *cerno* Molle, le « marabout dispensateur de protections ».

Déjà deux différences se font jour par rapport au modèle du « mariage avec la fille du *shaykh* ». Étant démultipliée en fonction du nombre de filles, au lieu de fixer le ou les disciples et de les agréger au foyer du maître, la *baraka* ainsi transmise permit aux bénéficiaires d'essaimer à nouveau tout en gardant des relations matrimoniales avec les Lih donneurs de femmes et faiseurs d'*almaami*.

Exemplaire à cet égard est le cas de Cerno Baaba, lequel appartenait au lignage Talla d'origine soninke qui fournissait les marabouts de cour entourant les derniers souverains Deniyankoobe à Horkadiere, et auquel Kamara (1998 : 156-193) a consacré la plus grande partie d'un chapitre. Il épousa la fille de son maître, appelée Kudi Ali, et eut un fils appelé Wahaabu Baaba. La politique de Tafsiiru Aali Lih avait été poursuivie par son fils, Cerno Mammadu, qui décida de faire venir à Tilogne le fils de Cerno Baaba, Wahaabu Baaba, lequel épousa successivement deux de ses filles tandis qu'à la troisième génération un de ses fils renouvella ce type de mariage avec la fille de l'oncle maternel (Fig. 6)⁵⁵.

Cette triple superposition des relations maître-disciple et du don de la fille du *cerno* au disciple n'a pu s'opérer qu'à la faveur du déplacement du foyer d'enseignement, *dudal*, de Pire à Tilogne à l'intérieur du Fuuta Tooro. Cette translation a ainsi une double signification.

Tout d'abord, l'État même des *Toorobbe* devient une immense zone protégée, un *dār al-islām* cosmopolite, objectif rempli grâce au repli des populations de la

55. D'après Cerno Molle Aamadou Cerno Molle (le 12.02.79), Cerno Mammadu fit venir également à Tilogne un enfant Ture porteur du titre de *cerno* Woci, habitant Walaldé (Laaw), un fils de l'*elimaan* Dimat (Kan) qui est devenu Elimaan Duga (Kan) à Tilogne, des Sih du Bunndu et des Sise du Wagadu. Il leur donna des filles pour qu'ils s'établissent à Tilogne ou qu'ils retournent dans leur village d'origine. Nous n'avons pas représenté ces mariages pour ne pas alourdir excessivement la figure 6.

rive droite qui pouvaient être razzées par les Maures et à un vaste réaménagement du territoire appelé le *feccere Fuuta* (littéralement le partage du Fuuta)⁵⁶.

Simultanément furent implantés dans chaque village de la rive droite, des *imām* et des écoles coraniques entre lesquelles circulaient la plus grande partie des enfants. Grâce à cela, les pratiques matrimoniales des hétérotopies furent transférées au Fuuta Tooro même, donnant ainsi naissance à une vaste aire matrimoniale *toorodo* coextensive à la Moyenne vallée. Et les pôles de ce vaste champ vont être constitués par la superposition des cercles d'études et d'affinité, comme en témoigne l'alliances répétées entre les Lih et les Talla.

Sur la figure 6, on peut repérer le basculement de l'ensemble affiné de l'Almaami Abdul (I) à celui des Lih-Talla (II) dans la zone d'intersection qui comprend Ceerno Mammadu et sa sœur Kudi : le premier fut bien un condisciple de l'Almaami Abdul à Pire, mais sa sœur épousa Ceerno Baaba Talla et surtout deux de ses fils Aḥmad et Siree firent tout pour chasser l'Almaami Abdul de Tilogne, qui fut forcé de revenir au village de ses ancêtres à Kobilò. Enfin, après de nombreux complots, dont celui de Galoya auquel participèrent Aamadū Muttaar Lih et Muttaar Kudèeji Talla, ce fut ce dernier qui devint *almaami* (1806-1807) et remplaça l'Almaami Abdul après sa décapitation à Guriki (Robinson 1975 : 215, Kamara f° 283a, 1998 : 345). Un autre Talla deviendra *almaami* à la fin de cette période, c'est l'Almaami Rasin Selli (1865-75). Cette superposition des relations propédeutiques-pédagogiques et matrimoniales explique à la fois le succès du mouvement *toorobbe* et en marque les limites.

Plus que le critère du sang, et donc l'appartenance à une lignée patrilinéaire remontant au Prophète, l'élection de l'Almaami Abdul par un collège de grands électeurs mit en avant sa qualité de lettré arabo-musulman (Kamara f° 276a, 1998 : 326)⁵⁷. Cependant, divers incidents au cours de son long règne montrent que, malgré plusieurs tentatives, il ne réussit pas à promouvoir une dynastie Kan. En effet, les quelque trente *almaami* qui se succèdent pendant un siècle, de 1776 à 1880, seront destitués un ou deux ans après avoir été élus, en ayant néanmoins parfois la possibilité de revenir au pouvoir. La tentative de créer une capitale à Tilogne ayant échoué, comme on vient de le voir, ils n'étaient véritablement maîtres que de leur village dans la mesure où il n'y avait pas non plus d'armée permanente mais une levée en masse au sein de leur « province ». Pour être *almaami* il fallait donc descendre dans les deux lignées, paternelle ou maternelle, d'un lettré musulman. D'où la forme des « lignées personnelles » d'un *almaami* qui ne retient, à chaque génération, qu'un seul nom, celui d'un ancêtre homme ou femme, selon sa plus ou moins grande célébrité, leur appartenance au foyer de Pire, etc. (Soh 1913, Kyburz 1994).

56. Il s'agit de la division de la vallée en tronçons ou provinces comprenant chacune l'installation de guerriers limitrophes pour garder les points de passage du fleuve, de communautés de pêcheurs voués au transbordement des gens en armes lors des alertes et des levées en masse, de Peuls organisés dans l'arrière-pays pour reprendre les troupeaux volés par les Jengelbe...

57. Ce refus du shérifisme autorise Omar Ba (1985-1986 : 134) à rattacher ce mode d'élection à la doctrine *kbārijjite* de dévolution du pouvoir politico-religieux à l'*imām*, sans tenir compte de son origine ethnique ou tribale, mais uniquement de son « excellence » et de sa qualification de lettré. Sur cette doctrine voir Ould Cheikh (1985 : 753) que nous suivons ici.

Mais le tissage de ces relations d'affinités, qui remonte au début du XVIII^e siècle comme on l'a vu plus haut, contribua rapidement, au bout de deux ou trois générations, à l'émergence de rameaux utérins qui délimitèrent au sein des *Toorobbe* le cercle des futurs *almaami*. Le diagramme des familles Lih, Kan et Talla (Fig. 6) montre qu'on assiste à la différenciation entre des branches et des titres plus ou moins valorisés dans l'accès à l'élection de l'*almaami*. Ainsi, parmi les Lih, les *ceerno* Molle-Waalo n'avaient pas le prestige de leurs cousins, les *ceerno* Molle-Jeeri. Symétriquement, les Talla porteurs du titre *ceerno* Ngappugu, soutenus par les Lih qui faisaient partie des électeurs et dont ils recevront plusieurs femmes, fourniront deux *almaami*, dont le successeur direct de l'*Almaami* Abdul, se séparant ainsi de leurs cousins d'Hammadi Ounaré qui portaient le titre de *ceerno* Jiinge. En effet, les Talla de Ngappugu sont apparentés aux principales familles *Toorobbe* par des mariages nombreux alors que ceux de Jiinge ne pouvaient se prévaloir de telles unions matrimoniales. Pour Shaykh Muusa Kamara (f^o 249, 1998 : 267), ce sont les relations d'affinité qui supplantent les relations de filiation, seules valorisées par la tradition arabo-musulmane du *nasab*. Mais le critère du savoir arabo-musulman qui, dans un premier temps, servit à recruter les premiers *almaami* en séparant les *Toorobbe* des autres groupes statutaires – guerriers *sebbe*, pêcheurs *subalbe*, pasteurs *fulbe* – fut très vite supplanté par l'appartenance à tel ou tel cercle d'affinité qui, au sein même des *Toorobbe* distingua ceux qui pouvaient prétendre au titre d'*almaami*, les *Toorobbe almameebe*, des autres membres du groupe⁵⁸.



La confrontation entre les *Almaami* du Fuuta Tooro et la plus importante, par l'ancienneté et par la taille, des cités de lettrés musulmans, Tombouctou, montre bien la non reproductibilité de la succession charismatique au-delà d'un certain nombre de générations.

Située à la frontière du Sahara et du Sahel et mise en rapport par le Niger avec les diverses zones de l'Afrique de l'Ouest, Tombouctou est l'exemple même de la cité islamique cosmopolite. Elle regroupe des Twaregs, des Berbères Sanhāja, des Sonxai, des Malinké, des Peuls, des Soninke..., elle pratique le multilinguisme – sonxai, tamashek, arabe... – et affirme son autonomie face aux différents États auxquels elle fut confrontée : le Mali jusqu'au XV^e siècle, la domination twareg puis sonxai jusqu'à la conquête marocaine à la fin du XVI^e siècle... (Saad 1983 : 27, 48). Or, à la différence d'autres villes musulmanes comme Le Caire ou les

58. C'est dans un ouvrage remarquable, *al-Majmū' al-Nafis*, datant de 1937, et donc postérieur au *Zubūr* qui date des années 1925 (ouvrage traduit partiellement en anglais par Connie Hilliard [1977, 1997]), que Kamara va réutiliser systématiquement les matériaux de son ethnohistoire. Persuadé que la plupart des *Toorobbe* sont d'origine peule, il énumère synchroniquement les groupes lignagers devenus *Toorobbe* qui fondent les petites dynasties de chefs de territoire identifiables par leurs titres, en indiquant dans leur généalogie les différentes étapes statutaires et spatiales du changement d'identité. L'ordre de classement au point de départ est alors relativement arbitraire puisqu'il s'agit de celui des quatre clans peuls : Bah, Jallo (qui se transforme en Kan *toorodo*), Soh et Bari.

villes de contact forêt-savane, telles Kong, Buna ou Bonduku où il existe une dualité du pouvoir entre guerriers et musulmans, à Tombouctou, ce sont les lettrés qui sont les notables. Ils forment un véritable patriarcat et détiennent le titre de *qādi* pour toute la ville et d'*imām* des différentes mosquées des principaux quartiers, bien que chaque grands lignages proviennent d'horizons éloignés les uns des autres : les And-Agh Muḥammads viennent de Tadmekka en pays twareg, les Aqīt (Sanhāja) de Wadan (Norris 1967a, 1967b) ou de Tishît, les Baghayugu de Djenne (Saad 1983 : 40). Mais bien que les relations maître-disciple aient pu se prolonger par le mariage de ce dernier avec la fille du *shaykh* (*ibid.* : 51) – c'est par le biais d'un mariage qu'Umar Aqīt deviendra *qādi*, fondant une dynastie qui sera à la tête de la ville au XVI^e siècle (Fig. 7) –, il n'y a pas d'identification complète entre les relations propédeutique et les ensembles affins. En témoigne l'existence de relations maître-disciple croisées entre les Aqīt et les Baghayughus au centre duquel se situa le célèbre Aḥmad Bāba qui se fera l'historiographe de cette tradition savante. Ultérieurement, à partir du XVII^e siècle, ce furent les dynasties Zankanu et Baghayughus qui fourniront les *imām* des mosquées Sankore et Sidi Yaḥya.

Or cette confrontation entre les *almaami* du Fuuta Tooro et les lettrés musulmans de Tombouctou, n'est pas qu'une vue de l'esprit puisqu'elle eut lieu au milieu du XIX^e siècle lorsque al-Hājī Umar Taal (1796-1864), en véritable continuateur de l'Almaami Abdul, déclencha un *jihād* et créa un vaste empire du Haut Sénégal jusqu'au Niger et, à Tombouctou. Né dans le Tooro et cumulant, par son apprentissage et les mariages contractés lors de son pèlerinage à La Mecque, les héritages des principaux États musulmans d'Afrique du Centre et de l'Ouest, transformations étatiques d'hétérotopies diverses – Bornu, Sokoto⁵⁹, Fuuta Jaloo... –, il élargit encore plus le *dār al-islām* en créant une armée de *taalibe* (élèves) issus de ces États, assistés d'auxiliaires, les *tuburu* (« convertis ») et de guerriers provenant d'autres formations politiques conquises – Kaarta, Segu (Robinson 1988 ; Schmitz 1985b, 1988).

Le principal adversaire d'al-Hājī Umar, celui qui résista à sa tentative de mainmise sur Tombouctou en 1862, fut son dirigeant, le Shaykh el-Bekkaï – d'où la défaite du premier et sa mort en 1864. Au-delà des différentes lectures de ces événements qui mettent l'accent sur l'affrontement soit de deux traditions – l'islam militant de la Guerre sainte *versus* le quietisme soufi –, soit de deux confréries – la *tijaniyya* d'al-Hājī Umar *versus* la *qadiriyya* d'el-Bekkaï –, semble plus féconde la mise en rapport des positions doctrinales avec l'organisation interne de ces communautés de lettrés qui parsèment le monde musulman en terme d'itinéraires propédeutiques, de sélection de l'*imām* ou du *shaykh*, de succession et de

59. La communauté de Degel, à partir de laquelle Uṭhmān dan Fodio fonda Sokoto et les différents émirats du Nord Nigeria, était une hétérotopie à un quadruple point de vue : par sa situation dans un espace où se croisait l'influence du Bornu à l'est et du Sonxai à l'ouest, par le ralliement cosmopolite de lettrés non seulement Fulani (peuls), mais surtout Twareg et, dans une moindre mesure, Hausa, par la préférence donnée au disciple-ami (*ṣaḥīb*), Umar al-Kammu, sur le fils, Muhammadu Bello, qui vivait loin de son père et épousa une des filles de l'ami (Last 1977 : 17), enfin par la fondation de *ribāts* par Muhammadu Bello devenu sultan à la place de son père (*ibid.* : 77-81).

transmission de la *baraka*. On a là, en effet, deux modes de gestion des rapports entre parenté spirituelle et consanguinité : ou bien celui que nous venons de décrire à Tombouctou – le retour à la succession dynastique (patrilinéaire) des titres de *qādi* et d'*imām* au sein d'un patriarcat urbain – ou bien celui rencontré au Fuuta Tooro qui privilégie l'alliance en identifiant matrimonium et relations maître-disciple dans le choix de l'*almaami*, étendant à des espaces toujours plus vastes le rayonnement de la *baraka*.

Selon un double paradoxe, la superposition « charismatique » des relations pro-pédeutiques et matrimoniales transmuta le religieux en politique⁶⁰, au prix d'innombrables massacres et asservissements lors des guerres saintes, alors que la création de lignées de saints à la tête de confréries ramifiées assura l'homogénéité d'un corpus de « livres » de droit religieux⁶¹, provenant de tous les horizons de la culture islamique, corpus mis « hors temps » et donc voué à une sclérose progressive.

Ainsi, la « parenté spirituelle », qui désigne, au sein de l'Occident musulman, le primat de la relation maître-disciple et des formes d'alliances qui en procèdent sur la filiation, a-t-elle connu un moment d'expansion sur les rives du fleuve Sénégal aux XVIII^e et XIX^e siècles, entre la crise de l'aristocratie peule et la reconstitution des modalités de succession dynastique au sein même des confréries soufies.

MOTS CLÉS/KEYWORDS: parenté spirituelle/*spiritual kinship* – relation maître-disciple/*master-disciple relationship* – islam/*islam* – cercle d'affinité/*affinal set* – Sénégal/*Senegal* – Mauritanie/*Mauritania*.

BIBLIOGRAPHIE

Albergoni, Gianni & Geneviève Bédoucha

1991 « Hiérarchie, médiation et tribalisme en Arabie du Sud », *L'Homme* 118 : 7-36.

Andezian, Sossie

1997 « The Role of Sufi Women in an Algerian Pilgrimage Ritual », in Eva E. Rosander & David Westerlund, eds, *African Islam and Islam in Africa. Encounters between Sufis and Islamists...* : 193-215.

Asad, Talal

1986 « The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology », in James Clifford & George Marcus, eds, *Writing Culture*. Berkeley, University of California Press : 141-164.

Ba, Omar

1985-1986 *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^e cycle, multigr.

Becker, Charles

1988 « Les effets démographiques de la traite des esclaves en Sénégambie. Esquisse d'une histoire des peuplements du XVII^e à la fin du XIX^e siècle », in Serge Daget, ed., *De la traite à l'esclavage du XVIII^e au XIX^e siècle*. Nantes, Centre de recherche sur l'histoire atlantique/Paris, Société française d'histoire d'outre-mer : 70-110.

60. Comme le dit le célèbre adage du Fuuta Tooro : « Le marabout engendre un puissant, le puissant engendre un mécréant » (*Ceerno jibinta laamdo, laamdo jibinta keefero*) (Gaden 1931 : 68).

61. Il suffit de confronter la liste de « livres » qu'on trouve pour la Mauritanie dans Ould Cheikh (1985) et Fortier (1997), pour le Fuuta Tooro dans Ba (1985-1986), Thiam (1987) et Schmitz (1998), pour le Fuuta Jalloo dans Botte (1990), pour Tombouctou dans Saad (1983)...

el-Bekri, Abu Obeïd

1965 *Description de l'Afrique septentrionale*, ed. et trad. par Mac Guckin De Slane. Paris, Adrien-Maisonneuve.

Berque, Jacques

1958 *Al-Yousi. Problèmes de la culture marocaine au XVII^e siècle*. Paris, Mouton, EPHE-VI^e section (« Le monde d'Outre-mer, passé, présent »).

Bonte, Pierre

1995 « Hommage à Nicole Échard. Le mythe du Sarif Bû Bazzûl. Notes sur la possession féminine dans la société berbère », *Journal des Anthropologues* 63 : 49-60.

1998 *L'émirat de l'Adrar. Histoire et anthropologie d'une société tribale du Sahara occidental*. Paris, EHESS, thèse de doctorat d'État, 4 vol. multigr.

Botte, Roger

1990 « Pouvoir du Livre, pouvoir des hommes : la religion comme critère de distinction », *Journal des Africanistes* 60 (2) : 37-51.

Boubrik, Rahal

1999 *Saints et société en islam. La confrérie ouest-saharienne Fādiliyya*. Paris, CNRS Éditions (« CNRS Histoire »).

Boulègue, Jean

1986 *La traite, l'État, l'islam*. Paris, Université de Paris I, thèse de doctorat, 2 vol. multigr.

1987 « La participation possible des centres de Pire et de Ndogal à la révolution islamique sénégalaise de 1673 », in Jean Boulègue, ed., *Contribution à l'histoire du Sénégal*. Paris, Centre de recherches africaines (« Cahiers du CRA » 5) : 119-125.

Brenner, Louis

1993 « Two Paradigms of Islamic Schooling in West Africa », in Hassan Elboudrari, ed., *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*. Le Caire, Institut français d'archéologie orientale : 159-181.

Brown, Peter

1995 *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des histoires »). [1^{re} éd. 1988, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat et Christian Jacob.]

Calame-Griaule, Geneviève

1968 *Dictionnaire Dogon*. Paris, Klincksieck (« Langues et littératures de l'Afrique noire »).

Chamber-Loir, Henri & Claude Guillot, eds

1995 *Le culte des saints dans le monde musulman*. Paris, École française d'Extrême-Orient (« Études thématiques »).

Chebel, Malek

1984 *Le corps dans la tradition au Maghreb*. Paris, PUF (« Sociologie d'aujourd'hui »).

Chodkiewicz, Michel

1995 « La sainteté et les saints en Islam », in Henri Chamber-Loir & Claude Guillot, eds, *Le culte des saints dans le monde musulman... : 13-32*.

Copet-Rougier, Élisabeth

1995 « Introduction », in Françoise Héritier & Élisabeth Copet-Rougier, eds, *La parenté spirituelle... : 1-XV*.

Cruise O'Brien, Donal B.

1971 *The Mourides of Senegal. The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood*. Oxford, Clarendon Press (« African Studies Series » 15).

1988 « Introduction », in Donal B. Cruise O'Brien & Christian Coulon, eds, *Charisma and Brotherhood in African Islam... : 1-31*.

Cruise O'Brien, Donal B. & Christian Coulon, eds

1988 *Charisma and Brotherhood in African Islam*. Oxford, Clarendon Press (« Oxford Studies in African Affairs »).

Deny, Jean & Louis Massignon

1943-1945 « Le souffle dans l'islam », *Journal asiatique* 134 : 436-438.

Diop, Amadou Bamba

1966 « Lat Dior et le problème musulman », *Bulletin de l'IFAN*, sér. B, 28 (1-2) : 493-539.

Diop, Abdoulaye Bara

1981 *La société wolof: tradition et changement. Les systèmes d'inégalité et de domination*. Paris, Karthala (« Hommes et société »).

D'Onofrio, Salvatore

1995 « L'atome de parenté spirituelle », in Françoise Héritier, & Élisabeth Copet-Rougier, eds, *La parenté spirituelle...* : 83-132.

Dozon, Jean-Pierre

1995 *La cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*, suivi de Marc Augé, *La leçon des prophètes*. Paris, Le Seuil (« La librairie du XX^e siècle »).

Dupire, Marguerite

1970 *Organisation sociale des Peul. Étude d'ethnographie comparée*. Paris, Plon (« Recherches en sciences humaines »).

1986 « La tabatière et les réseaux de l'amitié chez les Sereer », *Objets et Mondes* 23 (3-4) : 143-154.

1994 *Sagesse sereer. Essais sur la pensée sereer ndut*. Paris, Karthala (« Hommes et sociétés »).

Elboudrari, Hassan

1985 « Quand les saints font les villes », *Annales ESC* 40 (3) : 489-508.

Elboudrari, Hassan, ed.

1993 *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*. Le Caire, Institut français d'archéologie orientale.

Fortier, Corinne

1997 « Mémorisation et audition : l'enseignement coranique chez les Maures de Mauritanie », *Islam et Sociétés au sud du Sahara* 11 : 85-105.

1998 « Le corps comme mémoire : du giron maternel à la férule du maître coranique », *Journal des Africanistes* 68 (1-2) : 199-223.

Foucault, Michel

1994 *Dits et écrits, 1954-1988*. IV. 1980-1988, ed. sous la dir. de Daniel Defert & François Ewald. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »).

Gaborieau, Marc

1986 « Les ordres mystiques dans le sous-continent indien : un point de vue ethnologique », in Alexandre Popovic & Gilles Veinstein eds, *Les ordres mystiques dans l'islam. Cheminement et situation actuelle*. Paris, Éditions de l'EHESS : 105-134.

1989 « Les oulémas/soufis dans l'Inde moghole : anthropologie historique de religieux musulmans », *Annales ESC* 44 (5) : 1185-1204.

Gaden, Henri

1912 « Légendes et coutumes sénégalaises. Les cahiers de Yoro Dyâo », *Revue d'Ethnologie et de Sociologie* 3-4 : 119-137, 191-202.

1913-1914 *Le Poular, dialecte peul du Fouta sénégalais*. Paris, Ernest Leroux (« Collection de la *Revue du Monde musulman* »), 2 vol.

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

Gamble, David P.

19857 *The Wolof of Senegambia*. Londres, International African Institute (« Ethnographic Survey of Africa » 14).

García Arenal, Mercedes

1990 « Sainteté et pouvoir dynastique au Maroc : la résistance de Fez aux Sa'adiens », *Annales ESC* 45 (4) : 1019-1042.

Gellner, Ernest

1969 *Saints of the Atlas*. Londres, Weidenfeld & Nicholson.

Gerholm, Tomas

1997 « The Islamization of Contemporary Egypt », in Eva E. Rosander & David

Westerlund, eds, *African Islam and Islam in Africa. Encounters between Sufis and Islamists...* : 127-161.

Gomez, Michael

1985 « The Problem with Malik Sy and the Foundation of Bundu », *Cahiers d'Études africaines* 25 (4), 100 : 537-553.

1992 *Pragmatism in the Age of Jihad. The Precolonial State of Bundu*. Cambridge, Cambridge University Press (« African Studies Series » 75).

Goody, Jack, ed.

1966 *Succession to High Office*. Cambridge, Cambridge University Press.

Griaule, Marcel

1929 « Le crachat-âme », *Documents* 1 (7) : 381.

Guerreau-Jalabert, Anita

1995 « Spiritus et caritas. Le baptême dans la société médiévale », in Françoise Héritier & Élisabeth Copet-Rougier, eds, *La parenté spirituelle...* : 133-203.

Gueye, Cheikh

1997 « Touba : les marabouts urbanisants », in M. Bertrand & A. Dubresson, eds, *Petites et moyennes villes d'Afrique noire*. Paris, Karthala : 179-205.

Hamès, Constant

1983 « Cheikh Hamallah, ou qu'est-ce qu'une confrérie islamique (tarîqa) ? », *Archives de Sciences sociales des Religions* 55 (1) : 67-83.

Hamet, Ismaël

1911 *Chroniques de la Mauritanie sénégalaise*. Texte arabe, traduction et notice de Nacer Eddine. Paris, Ernest Leroux.

Hammoudi, Abdallah

1980 « Sainteté, pouvoir et société. Tamgrout aux XVII^e et XVIII^e siècles », *Annales ESC* 35 (4) : 615-641.

1997 *Master and Disciple. The Cultural Foundation of Moroccan Authoritarianism*. Chicago-Londres, The University of Chicago Press.

Héritier, Françoise & Copet-Rougier, Élisabeth, eds

1995 *La parenté spirituelle*. Paris, Éditions des Archives contemporaines (« Ordres sociaux »).

Herman, Gabriel

1997 « Le parrainage, "l'hospitalité" et l'expansion du christianisme », *Annales HSS* 52 (6) : 1305-1338.

Hilliard, Constance

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 (Translation of *Al-Majū' al Nafīs ...* in Appendix A, B, C : 121-401).

1997 « *Al-Majū' al Nafīs* : Perspectives on the Origins of the Muslim Torodbe of Senegal from the Writings of Shaykh Musa Kamara », *Islam et Sociétés au sud du Sahara* 11 : 85-105.

Ka, Tierno

1982 *L'enseignement arabe au Sénégal. L'école de Pire Saniokhor : son histoire et son rôle dans la culture arabo-islamique au Sénégal du XVII^e au XX^e siècle*. Paris, Université de Paris IV, thèse de 3^e cycle, multigr.

Kamara, Shaykh Muusa

1998 *Florilège au jardin de l'histoire des Noirs, Zuhūr al Basātīn, I. L'aristocratie peule et la révolution des clercs musulmans (Vallée du Sénégal)*. S. dir de Jean Schmitz, trad. de Saïd Bousbina. Paris, CNRS Éditions (« Documents, études, répertoires de l'Institut de recherche et d'histoire des textes »).

Kane, Oumar

1974 « Les Maures et le Futa-Toro au XVIII^e siècle », *Cahiers d'Études africaines* 14 (2), 54 : 237-252.

1986 *Le Fuuta-Tooro des Satigi aux Almaami (1512-1807)*. Dakar, Université de Dakar, Faculté des lettres et sciences humaines, thèse d'État, 3 vol. multigr.

Klapisch-Zuber, Christiane

1999 « Parrains et compères. À propos d'un "bon" rapport social (note critique) », *Annales HSS* 54 (3) : 739-745.

Kopytoff, Igor

1987 « The Internal African Frontier : The Making of African Political Culture », in I. Kopytoff, ed., *The African Frontier : The Reproduction of Traditional African Societies*. Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press : 3-87.

Kyburz, Olivier

1994 *Les hiérarchies sociales et leurs fondements idéologiques chez les Haalpulaar'en (Sénégal)*. Paris, Université de Paris X, thèse de doctorat, multigr.

Last, Murray

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

1988 « Charisma and Medecine in Northern Nigeria », in Donal B. Cruise O'Brien & Christian Coulon, eds, *Charisma and Brotherhood in African Islam...* : 183-204.

Leiris, Michel

1929 « L'eau à la bouche », *Documents* 1 (7) : 381-382

Leriche, Albert & Mokhtar Ould Hamidoun

1948 « Notes sur le Trārza. Essai de géographie historique », *Bulletin de l'IFAN* 10 : 461-538.

Leservoisier, Olivier

1995 *La question foncière en Mauritanie. Terres et pouvoirs dans la région du Gorgol*. Paris, L'Harmattan (« Connaissance des hommes »).

Lévi-Strauss, Claude

1958 *Anthropologie structurale*. Paris, Plon.

Marty, Paul

1913 *Les Mourides d'Amadou Bamba*. Paris, E. Leroux.

1917-1918 *L'émirat des Trarzas*. Paris, E. Leroux (« Revue du Monde Musulman » 37).

Mayer, Adrian C.

1967 « Pir and Murshid : An Aspect for Religious Leadership in West Pakistan », *Middle Eastern Studies* 3 (2) : 160-169.

Norris, H. T.

1967a « Sanhajāh Scholars of Timbuctoo », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 30 (1) : 113-136

1967b « Sanhajāh Scholars of Timbuctoo », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 30 (2) : 347-376.

1969 « Znaga Islam during the Seventeenth and Eighteenth Centuries », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 32 (3) : 496-526.

1979 « Sanhajāh Scholars of Mauritania », in John R. Willis ed., *Studies in West African Islamic History*. I. *The Cultivators of Islam*. Londres, Frank Cass : 147-159.

Onians, Richard Broxton

1999 *Les origines de la pensée européenne. Sur le corps, l'esprit, l'âme, le monde, le temps et le destin*. Paris, Seuil (« L'ordre philosophique »). [1^{re} éd. 1951, trad. Barbara Cassin, Arielle Debru, Michel Narcy.]

Ould Cheikh, Abdel Wedoud

1985 *Nomadisme, islam et pouvoir politique dans la société maure précoloniale (XI^e-XIX^e siècle). Essai sur quelques aspects du tribalisme*. Paris, Université de Paris V, thèse de 3^e cycle, 3 vol. multigr.

Patlagean, Évelyne

1978 « Christianisation et parentés rituelles : le domaine de Byzance », *Annales ESC* 33 (3) : 625-636.

Pedersen, Johannes

1984 *The Arabic Book*, trad. du danois par G. French. Princeton, Princeton University Press. [1^{re} éd., 1946.]

Peters, Emrys Lloyd

1976 « Aspects of Affinity in a Lebanese Maronite village », in J. G. Peristiany, ed., *Mediterranean Family Structures*. Cambridge, Cambridge University Press (« Cambridge Studies in Social Anthropology » 13) : 27-79.

Popovic, Alexandre & Gilles Veinstein

1986 *Les ordres mystiques dans l'islam. Cheminements et situation actuelle*. Paris, Éditions de l'EHESS (« Recherches d'histoire et de sciences sociales » 13).

Riesman, Paul

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

Robinson, David

1975 « The Islamic Revolution of Futa Toro », *International Journal of African Historical Studies* 8 (2) : 185-221.

1988 *La guerre sainte d'al-Hâjj Umar. Le Soudan occidental au milieu du XIX^e siècle*. Paris, Karthala, (« Hommes et sociétés »).

Rosander, Eva E. & David Westerlund, eds

1997 *African Islam and Islam in Africa. Encounters between Sufis and Islamists*. Londres, Hurst & Company.

Rousseau, Raimond

1929 « Le Sénégal d'autrefois. Étude sur le Oualo. Cahiers de Yoror Diao », *Bulletin d'Études historiques et scientifiques de l'AOF* 12 (1-2) : 133-211.

1933 « Le Sénégal d'autrefois. Étude sur le Kayor », *Bulletin d'Études historiques et scientifiques de l'AOF* 16 (2) : 237-298.

Saad, Elias N.

1983 *Social History of Timbuktu : The Role of Muslim Scholars and Notables, 1400-1900*. Cambridge, Cambridge University Press (« Cambridge Studies in Islamic Civilization »).

Schmitz, Jean

1983 « Un politologue chez les marabouts », *Cahiers d'Études africaines* 23 (3), 91 : 329-351.

1985a « Le féminin devient masculin : politique matrimoniale des Haalpulaar », *Journal des Africanistes* 55 (1-2) : 105-125.

1985b « Autour d'al-Hajj Umar Taal. Guerre sainte et Tijaniyya en Afrique de l'Ouest », *Cahiers d'Études africaines* 25 (4), 100 : 555-565.

1988 « Rhétorique et géopolitique du *jihād* d'al-Hajj Umar Taal », *Cahiers d'Études africaines* 28 (1), 109 : 123-133.

1990 « Histoire savante et formes spatio-généalogiques de la mémoire (Haalpulaar de la Vallée du Sénégal) », *Cahiers des Sciences humaines* 26 (4) : 531-552.

1994 « Cités noires : les républiques villageoises du Fuuta Tooro (Vallée du Sénégal) », *Cahiers d'Études africaines* 34 (1-3), 133-135 : 419-460.

1998 « Introduction », in Shaykh Muusa Kamara, *Florilège au jardin de l'histoire des Noirs, Zuhūr al Basātīn*. 1. *L'aristocratie peule et la révolution des clercs musulmans (Vallée du Sénégal)*, Paris, CNRS Éditions : 9-91.

Soh, Siré-Abbâs

1913 *Chroniques du Foūta sénégalais*, traduites de deux manuscrits arabes inédits de Siré-Abbâs Soh par Maurice Delafosse & Henri Gaden. Paris, Ernest Leroux (« Collection de la Revue du Monde musulman »).

Stewart, Charles C. & Esther K. Stewart

1973 *Islam and Social Order in Mauritania*. Oxford, Clarendon Press (« Oxford Studies in African Affairs »).

Tall, Kadia Emmanuelle

1984 *Guérir à Tioubalel : interprétation de la maladie et pratiques thérapeutiques chez les Haalpulaaren dans la Vallée du fleuve Sénégal*. Paris, EHESS, thèse de 3^e cycle, multigr.

Thiam, Alassane Mbaye

1987 *L'histoire de l'enseignement et de la pédagogie coranique au Fuuta-Tooro. L'école*

de Cilon : son histoire et son influence. Paris, Université de Paris VII, thèse de 3^e cycle, multigr.

Touati, Houari

1994 *Entre Dieu et les hommes : lettrés, saints et sorciers au Maghreb (XVII^e siècle)*. Paris, Éditions de l'EHESS (« Recherches d'histoire et de sciences sociales » 59).

Triaud, Jean-Louis

1988 « Khalwa and the Career of Sainthood : An Interpretative Essay », in Donal B. Cruise O'Brien & Christian Coulon, eds, *Charisma and Brotherhood in African Islam...* : 53-66.

Valensi, Lucette

1993 « Le jardin de l'Académie, ou comment se forme une école de pensée », in Hassan Elboudrari, ed., *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam...* : 41-64.

Vauchez, André

1999 *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*. Paris, Albin Michel (« Histoire »).

Virolleaud, Charles

1946-1947 « Sur un épitomé de la science du souffle rédigé en persan », *Journal asiatique* 135 : 113-121.

Wane, Yaya

1963 « Sur une forme de solidarité. Le baptême toucouleur », *Notes africaines* 98 : 42-46.

1969 *Les Toucouleurs du Fouta Tooro (Sénégal). Stratification sociale et structure familiale*. Dakar, IFAN (« Initiations et études africaines » 25).

Webb, James L. A.

1995a *Desert Frontier. Ecological and Economic Change along the Western Sahel, 1600-1850*. Madison, The University of Wisconsin Press.

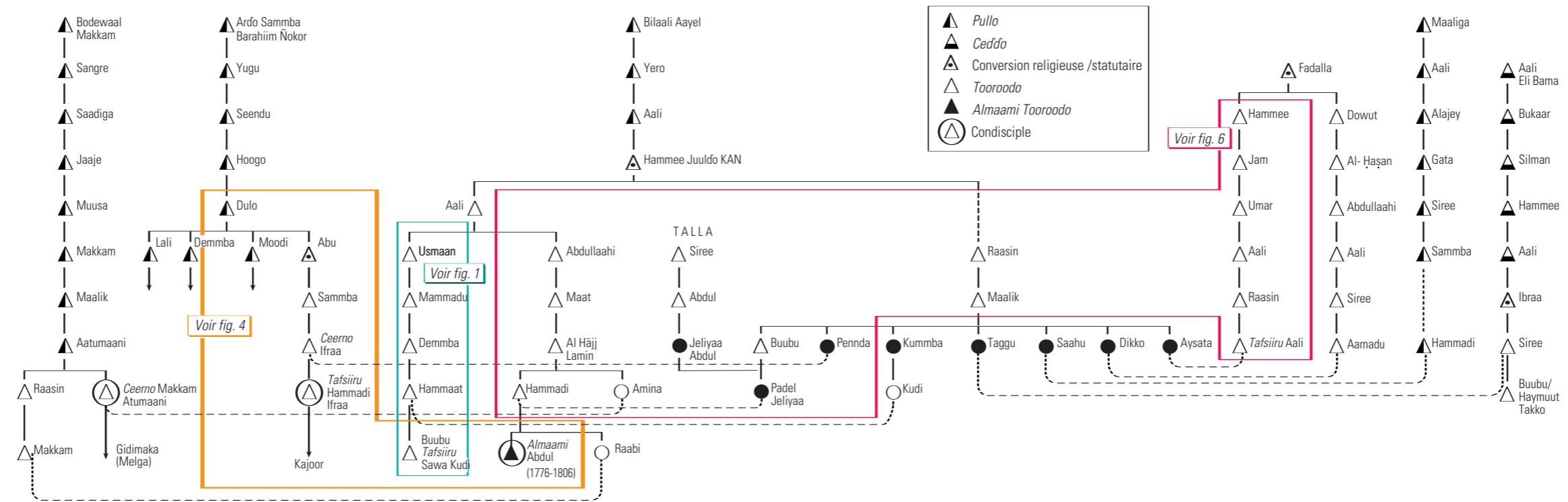
1995b « The Evolution of the Idaw al-Hajj Commercial Diaspora », *Cahiers d'Études africaines* 35 (2-3), 138-139 : 455-477.

Westermarck, Edward

1916 *The Moorish Conception of Holiness (Baraka)*. Helsingfors, Helsingfors central tryckeri och bok binderi aktebolag.

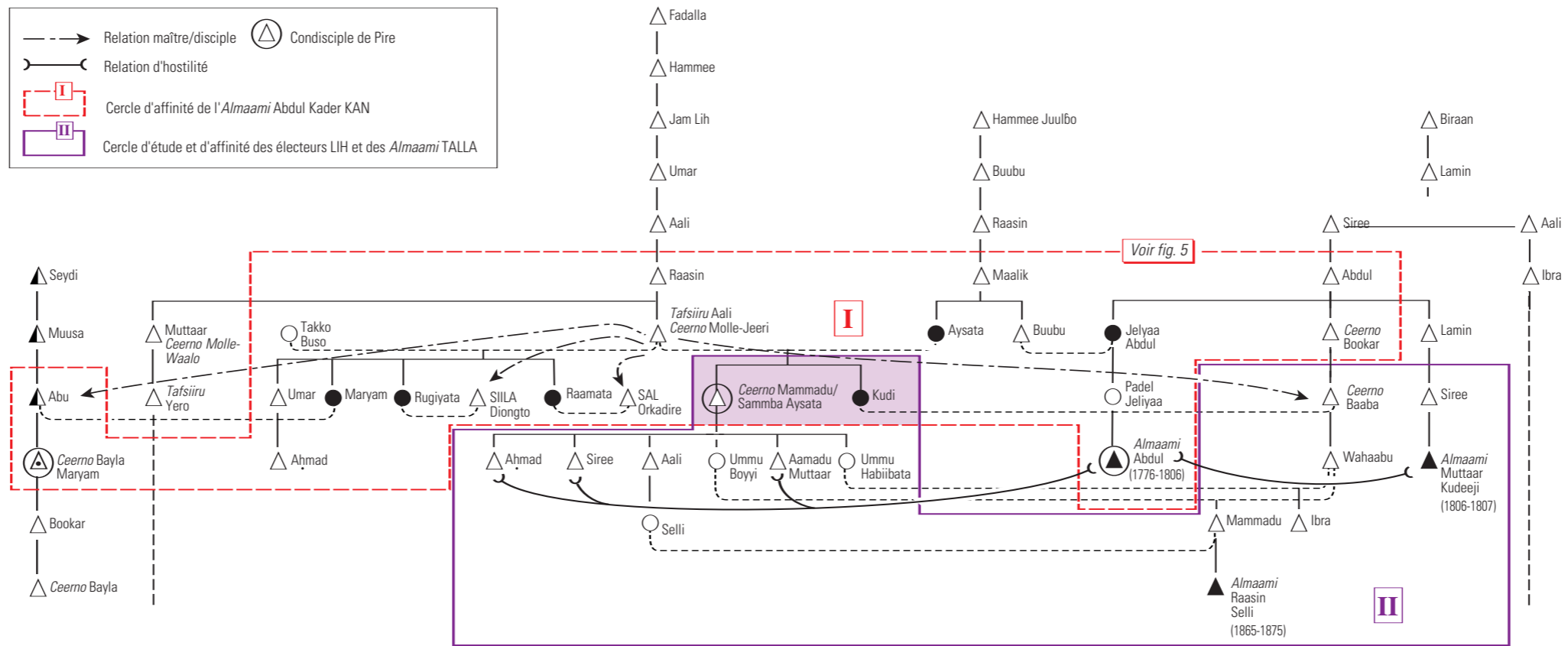
Jean Schmitz, *Le souffle de la parenté : mariage et transmission de la baraka chez les clercs musulmans*. — Ce que l'on peut qualifier de « parenté spirituelle » dans le monde de l'islam – les rapports maître-disciple – se situe en rupture ou même inverse les modes de succession dynastique tels qu'on peut les observer à travers l'exemple de la dynastie peule des *satigi* de la Vallée du Sénégal. Dans cette région, on assiste à la prise du pouvoir, par des clercs musulmans qui ont déplacé leurs communautés comospolites, ou hétérotopies, à partir d'espaces aux limites des États jusqu'au cœur de la Vallée. Parallèlement l'identification entre relations matrimoniales et rapports maître-disciple pour choisir l'*almaami* favorisa l'émergence de cercles d'affinité qui furent au centre des dynamiques de la Guerre sainte en Afrique de l'Ouest au XIX^e siècle.

Jean Schmitz, *The Breath of Kinship: Marriage and Transmission of « baraka » among Muslim Clerics*. — The master-disciple relationship, which we might liken to « godparents » in Islam, breaks with, or even reverses, forms of dynastic succession, as we can see through the example of the Fulani *Satigi* dynasty in the Senegal Valley. In this region, Muslim clerics were taking power and moving their pluralistic communities from areas on the borders of existing states to the center of the Valley. In parallel, the identification made between marriage and master-disciple relations when choosing the *Almaami* favored the emergence of « circles of affinity » that stimulated *Djihad* in West Africa during the 19th century.



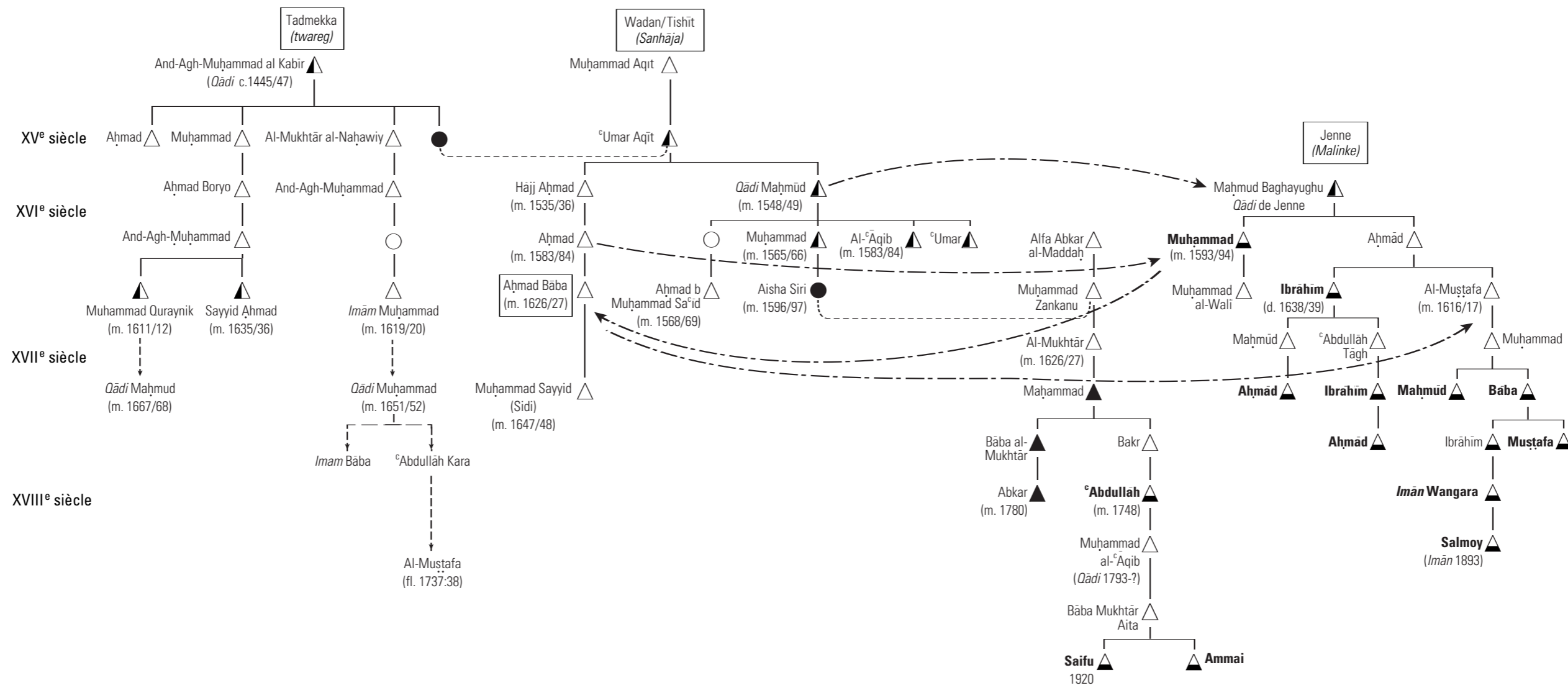
Patronyme	SOH	BAH		K A N			LIH		BAH	SAL	
Titre	<i>Booto!</i>	<i>Ardo</i>	<i>Tafsiiru</i>	<i>Elimaan</i>	<i>Almaami</i>	<i>Ceerno Gamgu</i>		<i>Ceerno Molle</i>	<i>Ceerno Funeebe</i>	<i>Joom</i>	<i>Elimaan</i>
Village	Taredji	Gédé, Mbantou	Aere-Lao	Mbolo-Birane	Kobilo	Tilogne		Ogo	Gouriki	Orkadiere	
État/Province	Tooro	Tooro		Yiirlaabe	B o o s e y a			Ngenaar	Damga		

Fig. 5. Solidarités d'affinité entre les condisciples de l'Almaami Abdul Kader Kan, XVIII^e siècle



Patronyme	SOH	LIH		KAN	TALLA	
Titre	Ceerno Fresbe	Ceerno Molle-waalo	Ceerno Molle-jeeri	Ceerno Gamgu	Ceerno Ngappugu	Ceerno Jiinge
Village	Aouré	Kaédi	Tilogne	Tilogne	Sintiou Bamambi	Hammadi Ounaré
État/Province	Damga	Booseya			Damga	

Fig. 6. Relations maîtres-disciples et division de l'ensemble affin des almaami, début du XIX^e siècle



GÉNÉALOGIE	AND-AGH MUḤAMMADS	AQĪTS	ZAKANU	BAGHAYUGHUS
<i>Qādi / imām</i>	▲ <i>Qādi</i>	▲ <i>Qādi</i>	▲ <i>Imām</i> de la mosquée Sankore ▲ <i>Qādi</i> et <i>imām</i> de Sankore	▲ <i>Imām</i> de la mosquée Sidi Yaḥya

Fig. 7. Principales dynasties de qādi et d'imām à Tombouctou, xv^e-xix^e siècle (d'après Saad 1983 : 240-244)