



Numéro 22 - mai 2011

Les outils d'un islam en mutation. Réislamisation et moralisation au sud du Sahara

L'islam du nord au sud du Sahara. Traces et passerelles, prédicateurs et colonisateurs. Entretien avec Jean-Louis Triaud

Maud Saint-Lary, Fabienne Samson

URL: <https://www.ethnographiques.org/2011/Saint-Lary-Samson-Triaud>

ISSN : 1961-9162

Pour citer cet article :

Maud Saint-Lary, Fabienne Samson, 2011. « L'islam du nord au sud du Sahara.

Traces et passerelles, prédicateurs et colonisateurs. Entretien avec Jean-Louis

Triaud ». *ethnographiques.org*, Numéro 22 - mai 2011

Les outils d'un islam en mutation. Réislamisation et moralisation au sud du Sahara

[en ligne].

(<https://www.ethnographiques.org/2011/Saint-Lary-Samson-Triaud> - consulté le

04.03.2021)

ethnographiques.org est une revue publiée uniquement en ligne. Les versions pdf ne sont pas toujours en mesure d'intégrer l'ensemble des documents multimédias associés aux articles. Elles ne sauraient donc se substituer aux articles en ligne qui, eux seuls, constituent les versions intégrales et authentiques des articles publiés par la revue.

L'islam du nord au sud du Sahara. Traces et passerelles, prédicateurs et colonisateurs.

Entretien avec Jean-Louis Triaud

Maud Saint-Lary, Fabienne Samson

Sommaire

- Un parcours atypique
- Retour sur la Côte-d'Ivoire
- Ce que travailler sur une bibliothèque de lettrés musulmans veut dire
- Un monde de l'oralité où l'écrit est un outil précieux
- La Sanûsiyya mythifiée, « un des sommets de la peur française de l'islam »
- Afrique subsaharienne et Maghreb : deux espaces décalés
- L'islam au présent : dans sa complexité, dans ses liens au passé, loin du sensationnel
- Notes
- Bibliographie

Jean-Louis Triaud est historien, professeur émérite des universités, spécialiste de l'histoire de l'islam dans les sociétés subsahariennes. Il est l'un des rares chercheurs à avoir travaillé sur l'histoire des deux rives du Sahara pour réaliser sa thèse d'État sur la Sanûsiyya, une confrérie musulmane établie en Libye, en Algérie, au Tchad et au Niger. Il est le fondateur de la revue, puis série, [Islam et sociétés au sud du Sahara](#).

L'entretien a été conduit le 4 juillet 2010, au [Centre d'études africaines](#) (Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, UMR194) par [Maud Saint-Lary](#) et [Fabienne Samson](#). Quelques précisions ont été apportées a posteriori, notamment pour une mise en perspective avec l'actualité des révoltes du monde arabe de l'année 2011.

Un parcours atypique

Les premières armes en Côte-d'Ivoire : « découvrir de nouvelles histoires en sortant d'Europe »

Pourriez-vous commencer cette entrevue par nous parler de ce qui vous a amené à travailler sur l'islam subsaharien ?

Je n'avais pas prévu cela. Simplement, dans les années 60, il était intellectuellement stimulant de découvrir un monde musulman en mutation, et longtemps méprisé, après l'affaire de Suez et la guerre d'Algérie. Le hasard d'un petit boulot m'a conduit à travailler sur des publications pédagogiques d'histoire africaine. Voilà comment de fil en aiguille, je me suis retrouvé à faire un DES, c'est-à-dire une maîtrise de l'époque, sur l'islam en Afrique de l'Ouest. Ce DES a été publié plus tard dans la collection des *Recherches voltaïques* (1973), mais c'était vraiment un travail de débutant. Maintenant, ça n'a plus beaucoup de valeur ! C'est comme ça que j'ai fait mes premières armes. J'avais ensuite souhaité obtenir un poste au Maghreb, mais je me suis retrouvé avec un poste d'assistant à l'université d'Abidjan. Et c'est comme cela que, finalement, je me suis acclimaté en Afrique noire forestière. Voilà comment j'en suis arrivé à l'Afrique, en y ajoutant l'intérêt pour le monde musulman, l'ambiance de la décolonisation et le désir de découvrir de nouvelles histoires en sortant de l'Europe.

Vous avez dédié cet ouvrage publié dans les Recherches voltaïques à Boubacar Sakho. Qui est-ce ?

C'était « le vieux » d'Abidjan, El Hajj Boubacar Gambi Sakho, que Marie Miran a connu, elle aussi, plus tard et dont elle parle à plusieurs reprises (Miran, 2006). C'est le vieux Sakho, qui a été un peu mon initiateur. Il m'a présenté à un certain nombre de personnes à Abidjan, et dans le pays, que j'ai pu interviewer grâce à sa caution. Là, c'était le terrain ivoirien. J'ai passé deux, puis trois ans à l'université d'Abidjan. J'y suis venu une première fois, puis je suis rentré en France et je suis reparti une deuxième fois. J'ai appris mon métier d'enseignant là-bas, sur le tas. Le métier de chercheur est venu plus lentement, plus longuement. Ce n'est pas facile d'être enseignant et chercheur en même temps. Ce ne sont pas les mêmes exigences, et puis quand on commence à enseigner à un public nombreux de première année, cela représente pas mal de travail et on n'a plus alors beaucoup de temps pour la recherche.

Au départ, vous avez travaillé sur l'islam en Côte-d'Ivoire ?

Oui, j'ai fait une thèse de 3ème cycle sur la diffusion de l'islam dans le sud de la Côte d'Ivoire. J'avoue qu'à l'époque, j'étais plus enseignant que chercheur. Mais cette thèse est surtout riche par les matériaux qu'elle a rassemblés et qui ont pris de la valeur avec le temps. Du coup, Marie Miran m'a fortement suggéré de la reprendre et de la publier. Il y a des entretiens, des enquêtes et il y a même des documents d'archives qu'on ne retrouverait peut-être pas aujourd'hui. Alors je me suis relancé récemment dans la nouvelle rédaction de quelque chose qui n'est plus l'ancienne thèse, mais qui va englober toute la Côte-d'Ivoire. L'ouvrage portera sur l'islam en Côte-d'Ivoire pendant la période coloniale, « entre Paul Marty [1] et Marie Miran » (rires). Je suis content de reprendre ce travail avec l'expérience que j'ai acquise depuis, en le replaçant dans une autre perspective et en l'enrichissant de tout ce qui a été publié depuis cette date.

« L'alliance de l'aveugle et du paralytique »

Je ne suis pas un grand arabisant parce que je m'y suis mis sur le tard. Les arabisants ne dévoilent pas volontiers leur niveau d'arabe. Pour ma part, même pourvu d'un DEUG d'arabe, je suis un petit arabisant. Mais avec un dictionnaire et puis, parfois, l'aide de collègues ou de jeunes chercheurs arabophones, je peux travailler sur des textes et je sais manier un dictionnaire arabe avec une grande dextérité. Je peux ainsi lire des textes historiques, des textes de nature documentaire. Une partie de mon travail a consisté à me tenir à la fois au carrefour de l'orientalisme arabisant, de l'histoire africaine, de l'histoire coloniale, et d'une certaine forme d'anthropologie historique à partir du terrain, en Côte d'Ivoire et au Niger. C'est un peu compliqué d'être au carrefour de plusieurs disciplines, parce que les exigences ne sont pas les mêmes dans chacune d'entre elles. Un arabisant n'a pas les mêmes exigences qu'un anthropologue, et réciproquement. J'ai zigzagué un peu entre les différents impératifs scientifiques. Je ne suis pas le seul. Un de mes collègues me disait, en forme de boutade : « aux politologues, je me présente comme un islamologue, aux islamologues comme un politologue ». Pour moi, c'est un peu pareil. En fait, on n'est jamais totalement performant — c'est ce que je ressens — dans chacun des domaines en question. Mais qui l'est ? On jongle un peu avec les différents éléments.

J'ai noué un lien particulier avec le Niger. Je n'ai passé que deux ans au Niger (1975-1977), mais j'ai bien aimé ce pays. J'ai donc toujours gardé avec le Niger un lien particulier. Dans ce pays, justement, la Sanûsiyya avait exercé une certaine influence. J'ai donc fait du terrain au Niger. Je suis allé en Aïr, ce que je ne pourrais plus faire aujourd'hui en raison de la situation. J'ai bénéficié de l'aide d'un de mes collègues géographes de l'université de Niamey, Adamou Aboubacar, un Agadésien, qui m'a guidé et accompagné dans mes enquêtes. Cela a donné, entre autres, un article dans les *Cahiers d'études africaines* (Triaud, 1983) d'une part, et puis cela m'a permis de recueillir des informations sur le mouvement de Kawsan, sur la Sanûsiyya, d'ailleurs faiblement représentée, en Aïr. Plus tard, je suis allé dans le désert nigérien, à l'extrême nord-est du pays, à Bilma, Dirkou et Chemidour, où se trouvent les ruines d'une *zawiya* [2] sanûsi, dans le Kowar.

Au Niger, il y avait aussi un professeur d'arabe du nom de Sidi Mohamed Mahibou. Il avait fait des études au Caire et m'était recommandé par son ami, Mahmoud Zouber, qui était le directeur du Centre Ahmed Baba de

manuscrits arabes de Tombouctou dont il était l'ami. Sidi Mohamed Mahibou était membre de l'Association islamique nigérienne, l'association officielle, et d'ailleurs l'unique à l'époque. Il m'a enseigné l'arabe à Niamey. Puis il a été envoyé à Paris pour faire une thèse française et nous nous y sommes retrouvés. Comme je désirais travailler sur un texte arabe que j'avais choisi en fonction de mes intérêts et de ses compétences, nous avons entrepris de réaliser tous les deux une édition critique. Parallèlement, il préparait une thèse sur Abdullahi dan Fodio.

Notre source était un pamphlet d'El Hadj Omar contre ses adversaires musulmans du Maasina, qui est simplement intitulé *Bayân mâ waqa'a* (« l'exposé de ce qui est arrivé »), ce qui a donné le titre en français : « Voilà ce qui est arrivé » (1983), trouvé par Jacqueline Sublet. C'est un beau titre ! Tout ce que je sais en matière d'islamologie, je l'ai appris ou vérifié dans ce manuscrit auprès de Sidi Mohamed Mahibou. Parce qu'en travaillant sur un document (c'est ce que les orientalistes appellent l'« ascèse des textes »), on doit résoudre une multitude de problèmes, identifier une série de questions, de termes, de concepts, de noms d'auteurs et de titres qui apparaissent dans le texte. Sidi Mohamed, lui, était limité en français, moi je l'étais en arabe, et de cette alliance de l'aveugle et du paralytique, on a fait une traduction, une édition critique de bonne qualité. Il arrivait que l'on passe une demi-heure, à la Bibliothèque nationale, sur une seule phrase. Je lui disais : « mais quel est le sens précis de ce mot ? » C'était une traduction par la discussion dans le but d'arriver à quelque chose de pleinement satisfaisant. L'arabe que je connaissais et le français qu'il connaissait, ainsi qu'une extrême attention à la signification des termes, nous permettaient d'éviter les erreurs. J'ai appris de l'arabe et de l'islamologie dans ce travail, et lui du français. Je ne sais pas si c'est la méthode de l'avenir. Il y a parfois de grands spécialistes qui sont capables de tout faire eux-mêmes (non sans l'aide de collaborateurs qui ne sont pas toujours cités, ni mis en avant), mais le travail en commun entre chercheurs du Nord et du Sud est, à mon avis, plus enrichissant. La recherche en équipe, en associant les compétences et les problématiques, peut être particulièrement féconde.

« J'ai eu de la chance, mais j'aurais pu aussi me casser la figure »

A Abidjan comme à Niamey, j'enseignais. J'ai beaucoup aimé enseigner, et parfois j'ai préféré l'enseignement à la recherche, mais j'ai quand même essayé de mener les deux de front. Il y a une troisième dimension aussi, c'est l'administration. Il y a, dans mon capital génétique, un goût pour l'administration. J'ai été directeur du département d'histoire de Niamey, j'ai été chargé de mission dans deux ministères à Paris, et j'ai créé, à Aix-en-Provence, l'IEA (*Institut d'études africaines*), un laboratoire du CNRS que j'ai ensuite souhaité intégrer au *Centre d'études des mondes africains* (CEMAf). Mais il faut dire aussi que j'ai été longtemps non titulaire et que c'est par une série de hasards et de chances heureuses que je me suis retrouvé finalement titulaire à l'université Paris VII. Mon circuit était, comme celui de plusieurs coopérants de cette génération, tout à fait atypique. Je n'ai pas les concours d'enseignement, les fameux concours, agrégation ou CAPES. Je me suis formé sur le tas, j'ai avancé en rebondissant d'un endroit à un autre. J'ai eu de la chance, mais j'aurais pu aussi me casser la figure.

Enfin j'ai atterri à l'université Paris VII. Je suis attaché à cette université parce que c'est un lieu où l'on pouvait ne pas être conformiste, ni

conforme. Il y a, en effet, dans l'université française une pesanteur normative qui me semble aujourd'hui dépassée et qui, en tout cas, pour les spécialistes des continents extérieurs à l'Europe, est assez contre-productive. Pour travailler en contexte extra-européen, il faut accumuler du temps libre, des moyens, des connaissances et des compétences linguistiques qui ne sont pas vraiment, en dehors de quelques brillantes exceptions, tout à fait compatibles avec la préparation de l'agrégation ou du CAPES d'Histoire, centrés sur l'histoire de la France et de l'Europe occidentale. D'autre part, la mentalité universitaire reste très conformiste, dans son désir de reproduire des modèles anciens « napoléoniens ». Les problématiques nouvelles et les thèmes originaux, ou un peu en marge, ont du mal à se faire une place. De ce point de vue, Paris VII représentait une université d'avant-garde. Pour l'histoire de ce que l'on appelait alors le Tiers Monde, notamment.

Quelles sont les personnes clés qui ont balisé votre parcours ?

Il y a celles qui m'ont accueilli : je pense à Claude-Hélène Perrot, qui m'a initié à l'histoire des sociétés africaines, et dont je partageais le bureau, à l'université d'Abidjan, et Catherine Coquery-Vidrovitch, qui m'a volontiers reçu à l'université Paris VII, et qui a dirigé ma thèse d'État. Dans un ministère, celui des Universités, j'ai travaillé auprès de Pierre Deyon, un historien de la proto-industrialisation en France. C'était un historien moderniste qui n'avait rien à voir avec l'Afrique, mais dont j'avais beaucoup apprécié le style. Je pense aussi à Jean-Pierre Raison, auprès de qui j'ai travaillé et beaucoup appris dans un autre ministère, celui de la Coopération. Et puis il y a eu Clemens Heller, le fondateur, aux côtés de Braudel, de la *Maison des Sciences de l'Homme*, qui m'a accueilli et hébergé. J'y ai créé la revue *Islam et sociétés au sud du Sahara* et organisé plusieurs séminaires au titre d'un programme qui s'appelait : « Islam tropical ». Clemens Heller était un personnage à la forte personnalité, qui avait su attirer des financements de fondations étrangères et recevoir des équipes de chercheurs étrangers. Je n'omettrai pas Robert Ilbert, qui m'a attiré à Aix-en-Provence, même si nous avons divergé ensuite. Cela a été, à l'université de Provence, une expérience féconde d'une autre manière, qui représente plus du tiers de ma vie professionnelle. Parmi les figures tutélaires, c'est à tous ceux-là que je pense, et auxquels je suis reconnaissant.

Retour sur la Côte-d'Ivoire

« L'univers des lettrés de l'époque »

Pour ces travaux que vous avez repris sur l'islam en Côte-d'Ivoire, avez-vous fait un nouveau terrain ?

Je ne suis pas reparti en Côte-d'Ivoire. Ce n'est guère le moment. J'ai repris ce que j'avais dans mes archives personnelles. Grâce aux bibliothèques et à Internet, j'ai pu consulter beaucoup de choses qui ont été produites depuis lors, notamment des thèses qui ne sont pas imprimées. Pendant la période coloniale, il y a eu un mouvement, qui avait déjà commencé, de descente vers le Sud de populations du Nord. A partir des XV^{ème}-XVI^{ème} siècles, c'est-à-dire depuis la fin de l'empire du Mali, les Malinké ont cherché de nouveaux terrains. Les savanes de Côte-

d'Ivoire étaient réputées pour leurs marchés de la cola, sur la bordure nord de la forêt. Très tôt, Malinké et Dioula ont mis en place tout un réseau de points d'appuis dans le nord de la Côte-d'Ivoire. Mais ils couraient des risques s'ils pénétraient trop profondément en forêt. Avec l'arrivée du pouvoir colonial, le percement de la voie ferrée et celui des pistes et des routes ont permis aux Dioula de descendre massivement vers le Sud. Ils ont constitué des colonies et, bien entendu, ont apporté l'islam avec eux. C'est l'histoire de ces implantations, de ces colonies musulmanes à travers la forêt qui m'a intéressé.

Mais, en même temps, ce que je n'avais pas fait à l'époque, il me faut considérer de plus près ce grand « réservoir » humain et religieux du nord ivoirien. Il y a eu du travail de fait entre temps : Emmanuel Terray sur Bondoukou (1974 ; 1995), Robert Launay sur Korogho (1992) [3], Niamkey Kodjo sur Kong (2006), Jean-Louis Boutillier sur Bouna (1993). Je pense aussi à une géographe comme Anne Marie Cotten qui avait travaillé sur Odienné (1969), à la recherche de Pierre Kipré sur les villes (1985 ; 1986), ou encore à l'ouvrage récent de Daouda Gary-Toukara sur les migrations en Côte d'Ivoire (2008). La liste n'est pas close. C'est toute une épaisseur de travaux de recherche qui enrichissent notre connaissance du nord de la Côte-d'Ivoire.

En cours de route, toutes affaires cessantes, j'ai saisi l'occasion d'une contribution que je devais à une de mes amies arabisantes, Jacqueline Sublet, pour ouvrir un chantier secondaire aujourd'hui terminé. J'avais constaté que, dans les ouvrages de Paul Marty, il y avait des annexes, laissées en friche. Souvent, on ne prête pas assez attention aux annexes. Dans celui publié sur l'islam en Côte d'Ivoire (1922), il y a des listes (en arabe) de livres détenus par les notabilités dans plusieurs villes du nord ivoirien. J'ai choisi celle de Mankono.

Deux bibliothèques sont recensées à Mankono et il y a donc deux listes écrites en arabe (sous forme de fac-similés). Mankono est une ville du centre de la Côte-d'Ivoire, à la limite de la savane et de la forêt, côté savane. D'après Marty et d'autres sources, Mankono apparaît comme un centre d'études islamiques notoire. Je me suis donc attaché à ces listes, que personne n'avait examinées. Cela m'a fait entrer dans cet univers des lettrés de l'époque, qui ne sont sans doute pas très différents des lettrés d'aujourd'hui à bien des égards. C'était un travail qui m'intéressait, assez différent de celui d'un anthropologue, et qui me rappelait les exigences de l'édition critique du manuscrit d'El Hadj Omar. A partir des listes, il fallait identifier ces ouvrages dont tous les titres sont écrits en arabe, ainsi que leurs auteurs, rarement nommés.

Mankono, « une enclave dioula »

Mankono est une ville dioula au milieu d'un environnement qui, lui, est gouro. Les Baoulé ne sont pas loin non plus. C'est donc une enclave dioula où tout le monde est musulman. En plus, c'est un centre d'enseignement relativement important. Des élèves y viennent d'un peu partout. Mankono n'était pas la seule à jouer ce rôle en Côte-d'Ivoire septentrionale, il y a eu aussi Kong avant que Samori ne la détruise, Korogho viendra plus tard. Il existe ainsi tout un réseau de villes ou quartiers dioula et musulmans, d'Odienné au nord-ouest jusqu'à Bondoukou à l'est.

Tout cela est plutôt lié à l'activité commerçante, j'imagine.

Bien sûr : la cola. C'est la région du Worodougou. En dioula *woro*, c'est la cola, et *dougou*, le pays. La cola joue un rôle fondamental à ces époques. Quand je faisais ma thèse de troisième cycle, j'imaginai de dresser une carte de la Côte-d'Ivoire, vue depuis le Nord. Je ne sais pas si vous voyez ce que je veux dire. On regarde à partir de, disons, Bamako pour faire simple, même si Bamako n'existait pas à cette époque. L'Océan se trouve alors en perspective à l'horizon supérieur. Cela inverse le sens de lecture en partant du monde malinké. J'avais raconté ça à une de mes chères collègues, qui m'avait dit : « mais vous êtes fou ! » Je continue à penser à une telle représentation cartographique, car elle renverse la perspective de la cartographie officielle en prenant le Nord comme base. Des émigrants venus du monde malinké, du Maasina et du bassin du Niger se jettent dans ces savanes du sud pour y essayer. Ce sont des terres agricoles et des marchés de la cola où ils viennent faire fortune. Les Dioula font le commerce de la cola et échangent des marchandises avec la Boucle du Niger, leur point de départ. Le nord de la Côte d'Ivoire, ou du moins de ce qui va prendre ce nom à la fin du XIX^{ème} siècle, a vu se greffer tout ce monde malinké-dioula sur les sociétés senoufo. Les Français, ceux qui ont constitué la nouvelle colonie, sont arrivés par la côte. Ils regardent à partir de Grand Bassam, Bingerville et Abidjan, leurs capitales administratives successives, au Sud. Ce sont deux perspectives géographiques différentes. Cette intégration du Nord dans la colonie de Côte d'Ivoire a mis fin à une autre configuration coloniale possible, un moment mise en avant, qui aurait fait du nord ivoirien le sud du Soudan français.

La population paysanne senoufo était faiblement islamisée et le plus souvent « animiste ». Lorsque ces gens du Nord sont recrutés massivement pour les grands travaux dans le Sud, ce sont les réseaux dioula qui leur servent d'accueil. Les Sénoufo venus du Nord se « dioulaïsent » et s'islamisent. Ici encore, les représentations, telles qu'on les trouve dans les archives, jouent un rôle essentiel. A certains moments, les administrateurs préfèrent les Dioula : « Ah ! les Dioula sont dynamiques, il faut s'appuyer sur eux, c'est vraiment une force. Les paysans sénoufo sont paresseux, ils sont immobiles (cf. le discours de Dakar de Guaino-Sarkozy !), on ne peut rien en tirer, appuyons-nous sur les Dioula ». Mais à d'autres moments, c'est exactement l'inverse : « Les Dioula sont trop arrogants, trop ambitieux, alors que les Sénoufo, c'est du solide. Les Sénoufo, au moins, ils cultivent la terre, ils produisent de la richesse, etc... ». Tout cela rappelle d'autres discours comme ceux des Belges sur les Hutu et les Tutsi. Une de mes collègues du CEMAF, Marianne Lemaire, a beaucoup travaillé sur les Sénoufo de la Côte-d'Ivoire et sur ce regard différentiel des Français (Lemaire, 2009). Voilà comment la Côte-d'Ivoire représente, à mes yeux, et dans mon parcours, une ressource historique de premier plan.

« La présence coloniale a favorisé la diffusion de l'islam »

Mais est-ce que vous pouvez revenir un peu justement sur les changements induits par la colonisation sur la diffusion de l'islam dans toute cette zone ?

Ce domaine est celui de ma spécialité principale : islam et colonisation. Ce qui est paradoxal, c'est que la présence coloniale a favorisé la

diffusion de l'islam. Des pays comme le Mali, le Sénégal et le Niger sont devenus musulmans, disons à 90%, dans la première moitié du XXème siècle. Auparavant, comme dans le nord de la Côte-d'Ivoire, l'islam était un phénomène urbain, de réseaux urbains, de points d'appuis localisés. La puissance coloniale a favorisé cette islamisation sans le vouloir puisque l'islam l'inquiétait. L'administration française a toujours eu peur des musulmans, parce qu'ils avaient une écriture qu'elle ne pouvait pas lire, parce qu'ils avaient accès à des réseaux internationaux, avec des connexions possibles avec le Proche-Orient et le Maghreb, ce qui ne lui plaisait pas. La peur du panislamisme, la peur du complot, la peur de la subversion musulmane, etc., constitue alors un sentiment assez général. Les Français ont cherché les « bons marabouts », c'est-à-dire des gens avec qui passer des accords et avec qui ils seraient tranquilles. Pourquoi donc une telle diffusion de l'islam ? Il y a, certainement, à la base, le déracinement, les déplacements de populations. Le contrôle colonial a entraîné un développement des transports et des villes, d'une économie de marché. Beaucoup de gens se sont retrouvés dans des environnements nouveaux où les cultes du terroir ne fonctionnaient plus. C'est une explication relativement facile, mais qui n'en est pas moins valable. Dans le monde des villes, de nouvelles solidarités se créent. Le noyau est souvent musulman et dioula. À cette époque-là, pour les gens qui descendaient du Nord, les réseaux de solidarité étaient musulmans. Le christianisme, de son côté, était quand même la « religion des Blancs » alors que l'islam était une religion d'Africains de plus longue date. Pour toutes ces raisons, l'islamisation s'est faite de proche en proche. En outre, les commerçants offraient un certain modèle de prospérité. En entrant dans leur clientèle, on s'offrait aussi une protection. Il y a eu enfin l'armée coloniale. Tous ceux qui ont été recrutés dans l'armée ont trouvé dans l'islam un dénominateur commun. J'avais regardé dans les archives, des tableaux, des listes de tirailleurs sénégalais recrutés au début du XXème siècle. C'étaient des Bambara du Mali. Ils étaient tous qualifiés de « fétichistes ». Et puis, quelques années plus tard, on voyait qu'il y avait désormais, dans les listes, une majorité de musulmans. Pour un culte, on a besoin de lieux précis pour accomplir les rites. Lorsque l'on est à des centaines ou des milliers de kilomètres de chez soi, les lieux ne sont plus là, on n'a plus les repères physiques. C'est là que l'islam va apporter une réponse. Le soutien apporté par l'administration française à certains dignitaires et notables musulmans (« les « bons marabouts ») n'a fait que renforcer cette tendance.

Ce que travailler sur une bibliothèque de lettrés musulmans veut dire

« Il est d'usage aujourd'hui de dire beaucoup de mal de l'orientalisme »

Pourriez-vous nous parler de ce travail sur ces bibliothèques en Côte-d'Ivoire ?

Il est d'usage de dire aujourd'hui beaucoup de mal de l'orientalisme. L'orientalisme est coupé des sciences sociales et il n'a donc pas mené de réflexion sur les sociétés dont il déchiffrait le patrimoine écrit et architectural. Mais les orientalistes ont fait un travail fabuleux en fournissant des dictionnaires, des instruments, des catalogues, des

inventaires en tout genre qui sont extrêmement précieux aujourd'hui et auxquels on a constamment recours. Pour identifier un titre ou un auteur, par exemple, on a besoin d'ouvrages spécialisés de ce type. Le plus célèbre est celui de Carl Brockelmann (1943) [4], un Allemand bien sûr. Il contient la liste, périodisée et classée, de tous les ouvrages en arabe qui ont été rédigés dans le monde musulman. Pour ce qui concerne l'Afrique subsaharienne, évidemment, les orientalistes de la bonne époque ne s'y intéressaient guère. Cependant, en Afrique subsaharienne, nombre d'ouvrages recensés sont des ouvrages classiques du monde musulman central, de l'époque médiévale. On les retrouve donc dans ces catalogues-là de toute manière, mais il y a d'autres écrits qui sont des productions régionales. John Hunwick, de Northwestern University, le spécialiste des manuscrits arabes africains, a publié, avec plusieurs collègues, un grand inventaire des manuscrits arabes subsahariens : *Arabic Literature in Africa* (Leiden, E.J. Brill). Il compte six volumes et couvre la vallée du Nil, l'Afrique de l'Est et la Corne, l'Afrique de l'Ouest, le Soudan central et la Mauritanie et le Sahara occidental, depuis le début jusqu'à nos jours. Ce livre qui est le résultat de trente années de travail, fournit une base de données incomparable. Il y a plus particulièrement deux de ces volumes que j'ai utilisé pour travailler sur les bibliothèques des lettrés de Mankono : celui sur l'Afrique de l'Ouest (2003), et aussi celui qui couvre le riche foyer du nord Nigeria. Il est certain que le Nigeria est un des pôles de production manuscrite de l'Afrique de l'Ouest particulièrement avec le califat de Sokoto qui s'est constitué sur la base d'un djihad régional au début du XIX^{ème} siècle (1995). Et c'est en cherchant dans ces inventaires de manuscrits que l'on peut retrouver un certain nombre de titres.

Il y a aussi une aventure à laquelle j'ai participé et qui a fourni un nouvel instrument de référence. Il s'agit de l'inventaire de la Bibliothèque omarienne de Ségou. Lorsque les Français sont entrés à Ségou en 1890, ils ont saisi la bibliothèque d'El Hajj Omar. Le colonel Archinard l'a envoyée à Paris et elle a fini par être déposée à la Bibliothèque nationale. Peu de monde s'y intéressait. Un projet a été lancé par David Robinson et Louis Brenner, avec un financement américain. Deux arabisants, malheureusement disparus depuis, ont été recrutés à Paris : Sidi Mohamed Mahibou, déjà cité, un Nigérien, et Noureddine Ghali, un Tunisien. Ils ont dépouillé tous ces manuscrits, et réalisé un inventaire imprimé (1985). Il y a environ 4 000 titres. C'est un superbe outil pour savoir de quoi était constituée une grande bibliothèque subsaharienne à cette époque. Une partie notable des titres que l'on trouve à Mankono figure dans la bibliothèque d'El Hadj Omar, comme aussi dans les inventaires publiés par Hunwick et encore, pour une partie d'entre eux, dans Brockelmann. Apprendre à se servir de ces différents outils « orientalistes » fait partie du métier.

« Des bibliothèques qui ignorent les événements islamiques contemporains »

Ce travail sur Mankono a commencé par une recherche bibliographique dans ces différents instruments pour identifier les 146 titres qui y figurent. Les noms des auteurs font souvent défaut et il faut les retrouver. Ce long travail d'identification, puis de classement par genre, a permis ensuite de tirer des conclusions. Sans trop révéler ce travail à paraître [5], nous avons constaté que ces deux bibliothèques contenaient une série de titres tout à fait représentatifs du savoir islamique du monde des

lettrés de l'époque. Par contre, il y a peu d'ouvrages soufis et aucun sur les confréries soufies, notamment la Tidjaniyya ou la Qadiriyya [6], ce qui remet en cause la vision trop souvent banalisée d'un islam subsaharien partout confrérique. Il n'y a aucune œuvre d'Ousmane Dan Fodio, ni des leaders du califat de Sokoto, aucune œuvre d'El Haj Omar ou de la littérature tidjani. Ainsi, les grands livres tidjani, le *Rimah* d'El Hadj Omar, le *Jawahir al-Ma'ani*, le livre fondamental d'un grand disciple d'Ahmad al-Tijani sur les faits et gestes de ce dernier, ne sont pas là. C'est quand même étonnant, en cette fin du XIXème et début du XXème. On n'a pas non plus l'impression qu'il y ait de livres des Kunta (Qadiriyya saharienne). Cela veut dire que ces bibliothèques ne contenaient pas d'ouvrages récents, liés aux événements islamiques contemporains. Pourtant la Tijaniyya est bien présente dans la région, et il y a aussi des liens avec le Maasina sous influence qadiri kunta. Par conséquent, les grands foyers sahariens, et notamment kunta, la prose tidjani, omarienne ou autre, l'abondante propagande écrite de Sokoto, tout cela est absent de ces fonds. Mais les grands classiques arabes, parmi lesquels ce que l'on appelle le *tawhid*, c'est-à-dire l'unicité divine, représentent une part importante. Il en est de même de l'éloge du Prophète, qui comporte une dimension soufie. Il y a aussi moins d'ouvrages de jurisprudence (*fiqh*) qu'on ne l'aurait pensé. Le corpus de Mankono est constitué par une partie des grands ouvrages et manuels qui, depuis des siècles, ont servi de base à l'enseignement de la foi au Maghreb et en Afrique subsaharienne. Voilà donc quelques grandes constatations. Je viens de boucler cette étude, après des heures et des heures de travail, mais j'y ai pris plaisir. Cela m'a rappelé, d'une certaine manière, l'expérience faite lors de l'édition critique du pamphlet omarien.

Je suis fondamentalement historien des sources écrites. Je n'ignore pas les sources orales et leur importance, j'ai fait des enquêtes en Côte-d'Ivoire et au Niger, mais j'aime travailler sur des traces écrites, les analyser et essayer d'en tirer des conclusions. À chacun son domaine de meilleure compétence !

Pourquoi n'y a-t-il pas de soufisme dans cette bibliothèque ?

Depuis longtemps, je « prêche » sur le fait qu'on a transformé le cas particulier sénégalais [7] en un modèle abusivement étendu au reste de l'Afrique de l'Ouest et de l'Afrique subsaharienne, et que ça ne marche pas comme ça. Vous le savez vous même, les confréries dans les autres pays sont plutôt des affiliations personnelles qui s'inscrivent dans des chaînes de transmission de personne à personne. Mais cela ne donne pas des confréries de masse comme au Sénégal. Le phénomène sénégalais est spécifique. Le Nigeria du nord ressemble un peu au Sénégal par une présence confrérique significative, mais dont le rôle politique est moins marqué, moins institutionnel. Entre ces deux pays, enfin, les situations sont très variées. Faire de l'islam subsaharien un islam partout et toujours confrérique, c'est une idée reçue dont il convient de se défaire.

Sur les origines et la diffusion du soufisme à travers le Sahara, Constant Hamès est l'auteur d'un article fort intéressant, malheureusement mal diffusé parmi nous parce qu'il a été publié à Rabat (2005). Il va être réédité dans la prochaine livraison d'*Islam et sociétés au sud du Sahara*. Les observations de Constant Hamès nous éclairent sur la nature du soufisme présent dans les deux bibliothèques de Mankono. Pour résumer, au XVème-XVIème siècles se diffusent au Maghreb les enseignements

d'une confrérie connue sous le nom de Shadiliyya, venue du Proche-Orient. Ibn 'Ata' Allah al-Iskandari (m. 1309, Égypte), 2ème successeur d'al-Shadhili, le fondateur, qui lui n'avait pas laissé d'œuvre écrite, a consigné les enseignements de la confrérie. Comme souvent, ce sont les disciples qui mettent par écrit les pensées du maître fondateur. Les ouvrages d'Ibn 'Ata' Allah se sont diffusés parmi des réseaux de lettrés au Maghreb et du Maghreb vers la Mauritanie. On retrouve effectivement ces ouvrages à Mankono.

Ils illustrent une forme de soufisme savant, un soufisme un peu générique qui n'est pas lié à une organisation confrérique donnée. Même s'il s'agit d'enseignements shadhili, ce n'est pas pour autant que cela se traduit par une organisation confrérique shadhili. Par ce canal, ce sont des idées de renoncement de soi, de discipline de l'esprit qui circulent. Outre les cinq piliers de l'islam, les cinq prières par jour, etc., il est fait mention des efforts à faire sur soi pour se rendre disponible et atteindre une plus grande proximité de la divinité. C'est la première strate d'un soufisme qui se transmet non pas de maître à disciple, mais par des livres qui circulent. Les lettrés s'arrachaient sans doute des copies de ces ouvrages parce que c'étaient les dernières nouveautés sur le marché de la pensée islamique du moment. Comme aujourd'hui on va lire dans *Le Monde* les derniers livres parus pour voir ce qu'il y a d'intéressant. Cette littérature a ainsi traversé le Sahara et, à la fin du XIXème siècle, elle est présente à Mankono. Telle est la forme de soufisme qu'on retrouve dans cette ville située aux limites méridionales du monde musulman.

Les Français étaient fascinés par les confréries. Cela leur permettait de mettre des étiquettes et de procéder à des classifications. Ils en ont surestimé le poids. Que représentaient donc ces appartenances ? Étudiants et lettrés voyageaient souvent. Certains d'entre eux ramenaient à leurs confrères, à leurs élèves et à leurs proches des expériences nouvelles acquises au cours de leurs périples. Ils leur disaient en substance : « Tiens, j'ai une nouvelle source de bénédiction, un *wird*, une prière particulière, un rattachement à un saint et avec ça, tu vas voir, c'est encore plus fort ». Je caricature un peu, mais c'est comme cela que les affiliations circulaient de proche en proche, de façon fluide et souvent informelle. Clifford Geertz et d'autres anthropologues ont voulu opposer un soufisme populaire quasiment tribal avec l'islam orthodoxe des villes et des lettrés. Mais en réalité, les lettrés sont tout à fait partie prenante de cet enseignement. Le soufisme, c'est, comme on dirait aujourd'hui, une sorte de « formation continue » pour des lettrés déjà formés aux sciences islamiques. Telles sont les distinctions nécessaires à faire entre les formes institutionnelles circonstancielles que représentent les confréries dans certains lieux à certains moments et le corpus soufi comme celui que nous venons d'évoquer.

Un monde de l'oralité où l'écrit est un outil précieux

« La langue dioula écrite en caractères arabes était relativement répandue »

Dans le nord de la Côte d'Ivoire, au début du XXème siècle, la langue arabe et la langue dioula écrite en caractères arabes étaient relativement répandues dans ces milieux de lettrés, mais au-delà, également, chez des

gens qui avaient un certain statut social. C'est quelque chose qu'on a un peu gommé à l'époque coloniale, et oublié. Il y a de nombreuses occurrences dans l'ouvrage de Paul Marty (1922), du genre, à propos d'un lettré local : « il écrit le dioula en caractère arabe ».

Les lettres arabes étant connues depuis l'école coranique, quiconque voulait prendre des notes, pouvait le faire : c'était l'alphabet à disposition. Cela recoupe des travaux qui sont aujourd'hui en cours. Je pense à un numéro spécial des *Annales*, consacré précisément à l'écrit en Afrique (2009). Aïssatou Mbodj-Pouye, qui a travaillé en milieu bambara, souligne l'importance de l'écrit dans ces sociétés qu'on dit toujours orales. Ce n'est pas pour nier l'oralité, mais c'est pour restituer la place de l'écrit et montrer comment les gens utilisent l'arabe pour des usages tout à fait profanes, pour tenir un livre personnel, noter des événements, des choses privées. Des pratiques analogues ont été observées dans la France de l'Ancien régime.

« On recopiait les livres »

Est-ce que l'on connaît un peu l'histoire de ces livres, d'où ils viennent, ce qu'on en faisait ?

L'histoire des livres en Afrique — je me souviens que cela intéressait beaucoup Éric de Dampierre — est assez mal connue. Il y a peu de travaux là-dessus. Le livre (manuscrit) coûtait cher. Dans un ouvrage de synthèse sur Tombouctou, publié récemment par les Sud-africains (Jeppie et Bachir Diagne, 2008), il y a un article de Murray Last sur la diffusion du papier. Pour le nord du Nigeria, le papier venait de Tripoli. Pour la Boucle du Niger, il venait aussi des chemins du commerce transsaharien. Le papier était rare et cher, ce qui limitait le nombre de copies et rendait le produit encore plus précieux. Une chose est frappante dans l'inventaire de la bibliothèque omarienne de Ségou : on n'a que quelques folios de toute une série d'ouvrages. Là où l'on sait que l'ouvrage complet fait plusieurs centaines de folios, on trouve un manuscrit d'une dizaine de folios seulement dans l'inventaire. Même en faisant la part des dégradations, des pertes et des aléas du transport en France, cela veut dire que l'on devait souvent se contenter d'extraits, de fragments, de bribes de livres. Les lettrés avaient connaissance de l'importance d'un titre, mais ils étaient loin d'en avoir toujours la substance complète. Donc le moindre livre, ou fragment de livre, était très précieux, et on le recopiait toutes les fois qu'on pouvait. C'était un produit de luxe dans un monde de pénurie.

Donc les livres restaient dans la bibliothèque et les gens venaient les consulter sur place ?

Celui qui possédait le livre le gardait pour lui. Il le faisait recopier par certains de ses élèves. Ces copies étaient revendues à un prix élevé ou bien offertes à un lettré que l'on voulait honorer. Les manuscrits étaient habituellement gardés dans des coffres. Seyni Moumouni, le directeur du département des manuscrits à Niamey, me disait que, bien souvent, les lettrés ont des listes avec eux, ce qui leur permet quand même de se retrouver un peu dans leur fonds, de savoir ce qu'ils possèdent et où cela se trouve. J'ai moi-même vu des livres rangés dans des cantines lors de mes visites sur le terrain.

« Le Livre saint mis en scène »

Francesco Zappa cite la thèse de l'italien Andrea Brigaglia, qui montre qu'il y a de véritables séances de *tafsir* — le commentaire du Coran — qui sont mises en scène pour un public large (Zappa, 2009a : 394sq). Les historiens savent comment la légende de Soundjata, pour l'histoire du Mali, est déclamée devant des publics avides de l'entendre. Le « griot » raconte l'histoire, l'enjolive en fonction de son public en ajoutant des éléments de circonstance. Eh bien l'enseignement du commentaire coranique se passait de la même manière ! Un morceau de Coran était mis en scène et l'on racontait l'histoire de tel prophète ou de tel événement, dont on tirait des leçons morales.

Précisément, dans les titres que l'on trouve à Mankono, il y a de simples morceaux de citations coraniques. Cela veut dire qu'il y avait un enseignement autour de ces citations. Par exemple, *wa fi anfusikûm* (« et c'est en vous-même ») est un verset coranique (sourate LI, 20) qui affirme qu'il est inutile d'aller chercher Dieu très loin. Les preuves de l'existence de Dieu sont là, y compris « en vous même ». On suppose que ce titre dans une liste de Mankono renvoie à une brochure exposant cet argumentaire de façon didactique. Par conséquent, à côté des grands ouvrages classiques de *tafsir*, il y a aussi un enseignement popularisé sous la forme de « textes oraux ». Saad Traoré, un archiviste de l'institut Ahmed Baba de Tombouctou, a fait un stage à la Bibliothèque nationale, et en regardant ces listes, il trouvait qu'il y avait, là-dedans, beaucoup de *wa'z*, c'est-à-dire d'exhortations moralisantes. Il s'agissait donc, pour ces lettrés, de moraliser la société, de diffuser les valeurs islamiques — déjà de « réislamiser », comme on dit aujourd'hui, nous l'avons vu. Autre exemple, il y a, dans ces titres, l'histoire du prophète Ayoub. Ayoub, c'est le Job de la Bible, celui qui a enduré tous les malheurs, mais qui est resté fidèle à Dieu. Cela relève d'ailleurs d'un genre connu, les *Qisas al-Anbiya* (« les histoires des prophètes »). On imagine bien comment, tel un évangéliste d'aujourd'hui, un orateur islamique pouvait raconter cette pieuse histoire à des auditoires captivés.

Justement, ça s'adressait à qui ?

Aux élèves, mais aussi à la population de la cité à l'occasion des prêches. La bibliothèque la plus importante était tenue par l'imam Fofana de Mankono, imam de la mosquée du vendredi, et l'autre par un des grands enseignants de la ville. Ils avaient là deux bibliothèques pas tout à fait identiques. Celle de l'imam est plus sophistiquée, contient des titres plus rares. Celle de l'enseignant, qui d'ailleurs s'appelle lui-même Karamoko (« enseignant ») est peut-être plus fonctionnelle avec des ouvrages plus scolaires. Mais tout cela est destiné, en effet, à l'enseignement des populations par la prédication.

« L'imprimé a représenté une nouvelle dimension »

En fait cet enseignement était réalisé à des fins d'islamisation, de conversion ?

Tout à fait. Ces bibliothèques comportent un certain nombre d'ouvrages qui constituent autant de ressources pour la prédication. Il s'agit ici, vraisemblablement, bien que nous n'en ayons pas la preuve, d'une

littérature manuscrite. Cependant, à partir du XIX^{ème} siècle surtout, les grands classiques ont été imprimés, notamment au Caire ou à Beyrouth, et ils circulaient déjà en Afrique subsaharienne à l'époque coloniale. La douane bloquait les ouvrages en arabe dans les ports d'arrivée et, comme il n'y avait pas d'interprètes sur place, ils étaient systématiquement envoyés au chef-lieu de la colonie. Si jamais, à Bingerville, puis à Abidjan, il n'y avait pas non plus d'interprète disponible, les volumes étaient expédiés à Dakar. Cela mettait des mois avant qu'une réponse n'arrive, du genre : « Ce sont des Corans tout à fait ordinaires ». Les manuscrits continuaient à être utilisés, mais l'imprimé apportait une nouvelle facilité de lecture et de conservation. Et qu'est-ce qui était imprimé ? Toujours les grands classiques, les commentaires connus du Coran, les livres de prière en éloge du Prophète, comme le célèbre *Dala'il al-Khairat* [8], d'ailleurs absent de Mankono. Des choses comme ça...

Les anthropologues ont intérêt à se familiariser avec cette problématique des livres religieux. J'espère que cet article sur les bibliothèques de Mankono pourra y contribuer. Ce sont les arabisants qui vont le lire d'abord, et découvrir un exemple de manuscrits conservés en Afrique au sud du Sahara. Mais il sera rapidement mis en ligne par l'*Institut français d'études arabes de Damas* (IFEAD), ce qui permettra aux africanistes de le consulter directement. Le but est de sensibiliser un public plus large que les seuls érudits.

La Sanûsiyya mythifiée, « un des sommets de la peur française de l'islam »

« Une confrérie enseignante et prédicatrice »

Et pour continuer avec la période coloniale, pouvez-vous nous parler de votre travail sur la Sanûsiyya ?

La Sanûsiyya, l'objet de ma thèse d'État, c'est ma confrérie préférée, comme objet scientifique, bien sûr (Triaud, 1995). J'avais été frappé par le fait que, dans les archives coloniales françaises, il y avait une masse de rapports cultivant la théorie du complot sur la Sanûsiyya. Cela a été une des grandes peurs de la puissance coloniale française en Afrique dans le premier tiers du XX^{ème} siècle. J'ai cru que je n'arriverais jamais à venir à bout de cette thèse. J'ai fait un bond en avant le jour où j'ai compris que mon sujet n'était pas, l'histoire de la Sanûsiyya, mais d'abord, celle du regard français sur la confrérie. Cela n'excluait pas d'aller voir ce qui se passait dans l'histoire intérieure de la Sanûsiyya, et c'est bien ce que j'ai fait, mais, malgré tout, l'angle d'attaque était bien celui-là : l'histoire d'une grande représentation imaginaire.

Cette confrérie a été fondée par un Algérien, Muhammad b. 'Ali al-Sanûsi, né près de Mostaganem, parti tôt à La Mecque, sans doute avant l'arrivée des Français à Alger en 1830. Aux Lieux saints de l'islam, il rencontre un maître soufi dont il devient le disciple, le Marocain Ahmad b. Idris. Lorsque al-Sanûsi veut rentrer au pays, il se heurte à une situation nouvelle. Les Français occupent désormais l'Algérie et ils sont en train de contrôler, vers la fin du XIX^{ème} siècle, les accès à la Tunisie. Il s'arrête en cours de route en Cyrénaïque, en Libye actuelle, alors sous administration ottomane, et il commence à organiser sa confrérie sur la base d'un

réseau de *zawiya* [9]. Ces *zawiya* sont, pour la plupart, des installations en plein désert, fondées avec l'accord des tribus concernées, et elles s'apprêtent à devenir autant de petits foyers urbanisateurs.

Pour les dirigeants de la nouvelle confrérie, il s'agit d'abord de prêcher l'islam dans des terres médiocrement islamisées. La Sanûsiyya se distingue alors d'autres mouvements analogues par une attention particulière à la construction systématique de *zawiya*, à la fois centres d'enseignement, hôtelleries pour les voyageurs, points d'appuis pour les prédicateurs. C'était là une politique délibérée. A cet effet, on privilégie des endroits où il y avait de la pierre (parfois des ruines antiques) pour construire en dur, et où il y avait de l'eau, des sources. On profite aussi des endroits où il y avait déjà des tombeaux de saints. En plusieurs endroits, la Sanûsiyya vient « relever » ces lieux de sainteté à son profit. On sollicite l'autorisation des populations nomades chez lesquelles on veut s'implanter. Quand elle est obtenue, des *zawiya* sont bâties. Les shaikh, nommés par la direction de la confrérie, prennent des épouses sur place, etc. C'est comme cela que le réseau sanûsi se met en place. Il se donne la tâche de prêcher l'islam dans ces zones périphériques de la Cyrénaïque ou du Fezzan, loin des grandes villes. La confrérie s'y développe sous le « parapluie » ottoman. Les Arabes et les Ottomans n'avaient pas toujours de bonnes relations, mais le souverain ottoman était un souverain musulman prétendant au titre de calife, et les Sanûsi font affaire avec lui. La première *zawiya* sanûsi en Libye, dite *al-zawiya al-baida* (« la blanche »), lieu de combats récents, est créée à la fin de 1842 près des ruines de l'antique Cyrène. Ensuite, le réseau se développe et quadrille la région et les routes de l'intérieur. Vient le moment où les impérialismes européens s'intéressent au monde musulman et à l'Afrique, ce qui va projeter la Sanûsiyya dans une sorte de guet-apens imprévu.

« La longue marche vers le Sud »

En cette fin de siècle, les Britanniques sont en Égypte, les Français étendent leur domination au Maghreb. La Libye est ottomane, mais les grandes puissances considèrent avec intérêt cet espace stratégique. Se sentant menacée par cette conjoncture internationale, autant que par la politique ottomane du moment, la direction de la confrérie, en la personne de Muhammad al-Mahdi, le fils et successeur du fondateur, décide de quitter son centre de Jaghbub, à la frontière égyptienne, pour descendre vers le Sud, d'abord à Koufra, en 1895, puis à Gouro, au Tchad actuel, en 1899. L'oasis de Koufra, c'est une très grande palmeraie, mais c'est un trou perdu au sud de la Cyrénaïque. Quand la longue marche se poursuit encore plus loin au sud, cela mène al-Mahdi et son entourage dans le nord du Tchad actuel, au pied du Tibesti, dans des conditions matérielles très dures. Voilà donc une histoire assez extraordinaire par l'ampleur des enjeux internationaux et la nature des mouvements internes de la confrérie.

Cette orientation vers le Sud pour des raisons de sécurité est également liée à la présence d'axes commerciaux. Entre Benghazi et le Tchad, il y a une route, en direction du Waddai, que la Sanûsiyya a contribué à développer, sans doute même à percer dans certains endroits. Le long de cette piste, les caravanes pratiquent le commerce des plumes d'autruches et des esclaves qui remontent vers le Nord, et d'armes qui descendent vers le Sud, ainsi que de toutes les marchandises qui transitent à cette époque par le Sahara. La confrérie tire bénéfice du

passage des commerçants qui lui paient un droit de passage sous forme de cadeaux. Telle est la logique économique de ce système. Mais les Français, arrivant par le Sud à partir de 1900, viennent bouleverser ces positions. C'est le moment où ils font converger trois missions vers le lac Tchad. Les Italiens arrivent ensuite par le Nord et débarquent à Tripoli en 1911. Les Français constituent ce qui va être la colonie du Tchad, mais ils trouvent devant eux plusieurs établissements sanûsi qu'ils considèrent comme des obstacles à abattre. Dès lors, la Sanûsiyya va être dénoncée comme une menace et représenter, dans la culture coloniale française, le modèle de la confrérie musulmane maléfique et le chef d'orchestre de tous les complots anti-français au Sahara et au Maghreb. En fait, cette dénonciation avait commencé beaucoup plus tôt, et cela a été un de mes objectifs principaux que de démêler la construction de cette légende.

« La légende noire »

La diabolisation de la confrérie est le résultat de plusieurs campagnes d'opinion, d'abord au sein des réseaux diplomatiques, puis dans les sociétés savantes et la presse. C'est un bon exemple de désinformation. Il y avait à Benghazi un vice-consul français, nommé Ricard, originaire de Marseille, mais qui était resté là pendant une trentaine d'années (1865-1895). Il n'y avait pas encore de télégraphe, toutes les communications étaient très longues. Benghazi était, pour un Européen, un trou perdu, même s'il y avait des bateaux qui accostaient et des activités commerciales. Ce vice-consul se sentait chez lui d'une certaine manière. C'était un amateur et un autodidacte en matière diplomatique, mais son ancienneté sur place lui conférait une certaine crédibilité. Un jour, il s'est aperçu que cette confrérie, qui était « à sa porte », suscitait la curiosité de certains voyageurs, y compris des Allemands comme Von Beurmann et Rohlf, dans les années 1860. De là à penser qu'une entente secrète pourrait s'ébaucher entre la confrérie et les Allemands, soupçonnés de vouloir saper les positions françaises au Maghreb, il n'y avait qu'un pas. Ricard a fait de cette hypothèse imaginaire le point de départ d'une dénonciation systématique de la confrérie comme une organisation subversive responsable de tous les mauvais coups contre les Français en Afrique septentrionale. Ricard multipliait les dépêches à son supérieur, le Consul général, à Tripoli et au ministère. Ce modeste agent en avait fait sa grande cause, sa raison d'être dans ce poste oublié. De proche en proche, le message a fini par passer et s'imposer comme une vérité d'évidence en haut lieu. Tout cela ne reposait que sur les rumeurs du désert et l'imagination enfiévrée d'un observateur dépourvu de toute compétence. Encore fallait-il remonter toute la chaîne des fausses informations et montrer leur inanité. C'est ce que j'ai essayé de faire.

Tout a basculé au début des années 1870. La défaite contre l'Allemagne, l'insurrection algérienne de 1871, créent une ambiance propice à toutes les peurs. On finit par considérer que cette famille sanûsi, d'origine algérienne, qui accueille dans ses *zawiya* des réfugiés algériens fuyant la colonisation française, est réellement suspecte. On se met donc progressivement à croire à la « Légende noire ». On envoie sur place un spécialiste du Sahara pour en savoir plus. Ce personnage, qui s'appelait Henry Duveyrier, avait eu son heure de gloire : tout seul, âgé de 19 ans, il avait découvert les Touaregs Ajjer, que les Français n'avaient encore jamais approchés. Il était heureusement tombé sous la protection d'un vieux patriarche qui lui avait permis de connaître le pays. Déjà, il avait trouvé que les Sanûsi pas loin de là lui avaient fait mauvais accueil. Par

contre, il avait trouvé que les Tijani l'avaient bien reçu en cours de route. Il est donc le premier à avoir bâti une théorie sur la « bonne » Tidjaniyya et la « mauvaise » Sanûsiyya, dès les années 1860 [10]. Dominique Casajus a écrit une biographie de ce personnage romantique et indigénophile (Casajus, 2007).

Quinze ans plus tard, Duveyrier repart en Libye ottomane. Il est accueilli par Ricard qui lui livre toutes ses hypothèses les plus aventureuses auxquelles l'ancien explorateur adhère sans le moindre esprit critique. Duveyrier en tire, à son retour, en 1883, une petite brochure, qui est un pamphlet, un brûlot contre la Sanûsiyya, où il reprend à son compte tous les fantasmes de Ricard, en y ajoutant des rumeurs invraisemblables sur la présence de Sanûsi jusqu'en Somalie et autres lieux inattendus et infondés. C'est tout sauf un travail scientifique (Duveyrier, 1884). Il a fait de la Sanûsiyya le chef d'orchestre de tous les complots et de tous les massacres au Sahara. Ce qui est absurde parce que dans la plupart des cas, les Sanûsi n'y sont pour rien, étrangers qu'ils sont alors à l'action politique et militaire et aux coups de main ou actes de pillage de tel ou tel groupe du désert. Le contresens est total. La Sanûsiyya est plutôt une confrérie enseignante et un arbitre des conflits tribaux en Cyrénaïque. Ricard et Duveyrier en font une congrégation conspiratrice, ce qui était, en Europe, dans l'air du temps. Cela a été un des sommets de la peur fantasmée de l'islam dans la tradition coloniale française. Elle a d'ailleurs été appelée à une belle fortune. J'en ai trouvé encore les traces dans les dossiers d'Affaires musulmanes des années 1950 pour le Niger. C'est en effet le chef de la confrérie qui est proclamé roi du nouvel État indépendant de Libye, créé en 1950 par les Nations Unies, en dépit des résistances de la France. On connaît la suite. En 1969, le colonel Kadhafi renverse la monarchie sanûsi, dont le drapeau rouge, noir et vert, vient de réapparaître dans l'insurrection récente. Kadhafi entreprend alors de déraciner la confrérie et son histoire.

Pour conclure, le successeur de Ricard à Benghazi a laissé un rapport, qui souligne l'incompétence de son prédécesseur dont les papiers s'entassaient dans un incroyable désordre. C'est pourtant ce personnage, quasiment révoqué à la fin de sa carrière, qui a bâti ce mythe d'une Sanûsiyya menaçante à partir d'amalgames, de confusions et d'exagérations en tout genre. Un jour, si une forêt brûlait en Algérie, c'était forcément un coup des Sanûsi, jusqu'à ce qu'on s'aperçoive qu'il n'en était rien, de même lorsque des Européens étaient assassinés au Sahara, et ainsi de suite. C'est dire combien ce que j'ai appelé la « légende noire de la Sanûsiyya », avait préparé les esprits à un affrontement direct. Ensuite, lorsqu'au Tchad les Français rencontrent sur leur chemin des *zawiya* sanûsi, ils décident de les éradiquer. Alors, mais alors seulement, c'est à ce moment que la confrérie commence à se défendre et à s'organiser militairement.

« Cette confrérie pacifique est devenue, par la force des choses, une confrérie militaire »

Les Sanûsi ont un réseau de *zawiya* au Tchad, quand, dans les années 1900-1910, les Français attaquent au Sud, puis les Italiens au Nord. Alors les dirigeants sanûsi décident de se défendre et recrutent massivement des Touaregs, qui fuient eux-mêmes le Niger face à la conquête française, ainsi que des nomades de Libye. C'est alors une succession de combats féroces pendant une vingtaine d'années avec les Français, puis autant

avec les Italiens. En 1913, les troupes françaises emportent, au prix de combats meurtriers, maison par maison, la *zawiya* et la ville fortifiée de Aïn Galakka, au Tchad. Tombent dans la foulée les *zawiya* de Faya et de Gouro. Le mausolée d'al-Mahdi, à Gouro, est dynamité. En 1931, les Italiens entrent, à leur tour, dans la *zawiya* de Koufra, en Libye, concluant ainsi leur conquête du pays.

Voilà comment cette confrérie pacifique et éloignée du politique est devenue, par la force des choses, une confrérie militaire. Elle a fini par devenir ce dont on l'accusait au départ. Les Ottomans étaient agacés et inquiétés par les démarches des grandes puissances, notamment celles de la France, qui leur soutenaient que les Sanûsi, sur leur territoire, étaient en train de préparer la guerre, qu'ils avaient des arsenaux, des canons. Ils envoient donc, en 1889, une mission dans la cité sainte des Sanûsi, à Jaghub, à la frontière de l'Égypte. Quand le représentant turc demande à voir les magasins d'armes, les Sanûsi le conduisent à la grande bibliothèque savante qu'ils avaient là : « voici nos magasins », ont-ils dit. Il n'y avait aucune trace de canons. Il n'y avait que des livres. Les informations de Ricard et autres étaient fausses. Les accusations étaient imaginaires.

Après de telles campagnes, l'opinion des autorités françaises était faite. La présence de *zawiya* sanûsi au Tchad ne pouvait qu'être perçue de façon négative. La première attaque délibérée des troupes françaises contre une *zawiya* sanûsi a lieu à Bir Alali, à proximité du lac Tchad à la fin de 1901. Vaincus une première fois, les Français s'y reprennent à deux fois avant d'enlever la place en janvier 1902. À l'issue du combat, les troupes françaises mettent la main sur les papiers de la *zawiya*. Ils ont gardé les pièces proprement politiques, dont une importante correspondance interne, et ont détruit les papiers personnels et commerciaux. Un jeune interprète militaire, Joseph Neigel, en a fait aussitôt une remarquable analyse. C'est évidemment une mine pour l'historien qui découvre avec émotion ces documents, en arabe et en français, conservés aux Archives d'Outre-mer dans un carton de « Papiers d'agent », celui de Destenave, le militaire qui commandait à ce moment au Tchad. J'ai publié les 38 correspondances contenues dans ce carton, avec leur traduction, une analyse historique et un commentaire (1987). C'était — et c'est toujours — véritablement passionnant de lire des lettres de Muhammad al-Mahdi et autres dirigeants de la confrérie au shaikh de la *zawiya* de Bir Alali, al-Barrani. Il y a aussi d'autres missives de chefs et notables de la région envoyés à la *zawiya*. Il y a des informations stratégiques, des nouvelles personnelles, des demandes répétées aussi des dirigeants de la confrérie qui voulaient se procurer différents produits et marchandises.

Ce qui m'intéresse, comme historien, c'est de trouver des documents, des sources qui ne soient pas seulement les habituelles sources coloniales, bien sûr très précieuses, mais unilatérales. Lorsque j'ai découvert ces sources de la confrérie elle-même, j'étais évidemment comblé. Et j'ai bâti une partie de ma thèse sur ces sources sanûsi que j'ai trouvées dans les fonds ou dans des ouvrages imprimés et publiés en arabe. Pour ces sources endormies de la *zawiya* de Bir Alali, j'ai eu ce que j'ai appelé « un coup de foudre ». Elles m'ont beaucoup aidé à comprendre ce qui se passait réellement, puisqu'on y découvrait comment des responsables, initialement pacifiques, de *zawiya*, qui avaient des intérêts commerciaux évidents, avaient progressivement décidé de se défendre. J'aime donc

beaucoup ce paquet de sources. Malheureusement, leur publication a été accompagnée d'une erreur de fabrication. L'index a été saboté parce que l'imprimeur a dû ajouter sans que personne n'y fasse attention une page blanche au dernier moment. L'index n'est donc plus exact, à une ou deux pages près, pour une partie des références. Cela m'a attristé, mais l'intérêt de l'ensemble n'est pas en cause. J'ai pourtant eu droit à un compte rendu déplaisant dans *Politique africaine*. Le distingué tchadologue en question n'aimait pas l'anachronisme volontaire du titre (« guerre franco-libyenne ») ni, plus fondamentalement, la restitution dans le passé tchadien d'une présence sanûsi, jugée étrangère, et surtout « libyenne », que l'historiographie française, puis tchadienne, s'était efforcée d'effacer aussi de l'histoire du pays [11], en la considérant comme négligeable et exogène. S'y ajoutait, de ma part, la mise en évidence de l'attaque délibérée par les troupes françaises locales, sans autorisation de Paris, d'une *zawiya* sanûsi. Ces initiatives de terrain, qui forcent la main du ministère, sont aussi un des classiques de l'histoire coloniale, mais les héritiers n'aiment pas toujours que cela soit rappelé.

Afrique subsaharienne et Maghreb : deux espaces décalés

Et quels étaient les rapports entre les musulmans d'Afrique noire et les musulmans du Maghreb, avant la colonisation et sous la colonisation ?

Le Sahara est un lieu d'échanges, de commerce intense, de caravanes. Par là passent aussi des livres, des lettrés, certains religieux qui essaient de faire affaire au sud du Sahara. Parlons d'abord des mouvements Nord-Sud dont on trouve périodiquement des traces. C'est le cas, par exemple, du fameux El Maghili, prédicateur du Touat (Algérie), qui était venu au sud du Sahara à la fin du XVIème siècle, et qui a visité les États hausa et l'Empire songhay. Il a laissé à cette occasion quelques écrits. Il est connu pour avoir été hostile aux juifs du Touat qui étaient installés là depuis, sans doute, aussi longtemps, sinon plus, que les musulmans. Shaikh Lakhdar, le maître de Cheikh Hamallah (ce tidjani ostracisé par les Omariens et l'administration coloniale), au début du XXème siècle, avait, lui aussi, traversé le Sahara avec des projets religieux. Jillali El Adnani prépare actuellement un article très riche sur ce shaikh maghrébin dont il a retrouvé les traces. Des personnages religieux au Maghreb se sont intéressés ainsi au Sud parce qu'il y avait des affaires à faire, une clientèle religieuse disponible.

Mais les musulmans n'allaient-ils pas plutôt dans l'autre sens, des subsahariens qui allaient vers le Nord pour des enseignements ?

Il y a des noms célèbres, comme le fameux Ahmed Baba, le grand lettré de Tombouctou déporté par les Marocains en 1493, qui s'est retrouvé à enseigner à Marrakech, ou bien le non moins fameux Mansa Moussa, le souverain du Mali, qui, en 1324, avait fait le pèlerinage à La Mecque et était passé par Le Caire, avec de grandes réserves d'or, dont on dit qu'elles ont fait chuter les cours de ce métal précieux dans la ville. Ça a fait du bruit dans le monde arabe, et il en reste des traces écrites et même un écho dans l'Atlas catalan de 1375. Il a ramené avec lui des livres et quelques savants. Le monde musulman subsaharien était, en effet, très demandeur de livres et d'enseignants. En fait, la grande école de l'islam subsaharien, c'est le monde saharien. Ce sont les maîtres

maures pour le Sénégal, les maîtres kunta au Mali et en Mauritanie. Les écoles sous la tente ont été des centres de formation de lettrés subsahariens au XVIIIème et au XIXème siècle.

Un savant cairote a joué un rôle important dans les relations intellectuelles avec des lettrés subsahariens au XVème siècle. Il s'appelait al-Suyuti (m. 1505), un originaire d'Assiout, au sud de l'Égypte, comme l'indique sa *nisba* (surnom identitaire). Il est connu comme un encyclopédiste des sciences islamiques de l'époque. Il faisait bon accueil aux pèlerins africains subsahariens de passage et il avait établi des liens très étroits avec eux. Il n'est jamais venu au sud du Sahara, mais il correspondait avec ses connaissances subsahariennes. Al-Suyuti est notamment le co-auteur d'un des commentaires les plus connus du Coran, le Tafsir al-Jalalayn. Comme il y avait une grande demande de livres, les musulmans subsahariens, à l'occasion du pèlerinage, passaient par Le Caire, où ils suivaient des enseignements et achetaient des livres. Le contact avec le monde arabe n'a pas cessé historiquement. Il était en même temps limité par les contraintes des voyages. Tout le monde ne pouvait pas se lancer dans ces traversées dangereuses au long cours, mais il y avait, chez les musulmans, un besoin, une demande de culture arabe.

L'islam noir et les autres : « Le pouvoir colonial a mis des frontières »

Et avec la colonisation ?

Le pouvoir colonial a mis des frontières avec le monde arabe. Quand un Africain voulait circuler, y compris dans son environnement immédiat, il lui fallait une autorisation de l'administrateur. Mais cela n'empêchait pas les pèlerinages « sauvages », qui se faisaient alors plutôt sur la ligne qui passe par le Tchad et le Soudan, et rejoint ensuite la Mer Rouge. Les gens portaient, faisaient des petits boulots en cours de route pour continuer à survivre et atteindre progressivement La Mecque pour, parfois, s'y installer, ou même s'arrêter en cours de route.

Parmi les classifications qui ont été faites à la période coloniale, on a parlé d'un islam noir. Institutionnellement, comment les choses se sont-elles mises en place, et idéologiquement aussi ? Et quelles en sont les retombées ?

Une partie de ma réponse se trouve dans le numéro du cinquantenaire des *Cahiers d'études africaines* (2010). J'y ai publié un article intitulé : « une saison orientaliste en Afrique de l'Ouest » (2010a), où j'aborde un certain nombre de questions de ce genre et notamment celle de l'islam noir. J'ai un petit désaccord avec Jean Schmitz. Je ne crois pas que les discours sur l'islam tenus en Afrique occidentale française soient une exportation des modèles venus d'Alger, ni des Bureaux arabes. Je crois qu'il y a une logique propre et cette logique propre est multiple. Il y a d'abord la volonté de l'administration coloniale de séparer les musulmans subsahariens du Maghreb et du Proche-Orient, avec cette idée que l'islam d'Afrique noire serait plus « tolérant », plus contaminé d'animisme, donc moins subversif. L'idée est que l'on va pouvoir s'entendre avec lui, alors qu'avec les Arabes, les difficultés de la conquête de l'Algérie ont laissé de mauvais souvenirs. Cette vision culturaliste est à la base de ce

raisonnement. Mais il y a aussi une espèce d'autonomisme de l'Afrique occidentale française face à l'Algérie. Le gouvernement général d'Algérie était tout puissant. C'était un modèle central, qui avait le privilège de l'ancienneté relative. L'Afrique occidentale française, qui naît à la fin du XIX^{ème} siècle, est, au début, une « petite sœur » de l'Algérie. Elle n'a pas encore beaucoup d'expérience, mais elle a déjà une culture propre. Les administrateurs acquièrent la conviction que les choses ne fonctionnent pas en AOF comme elles fonctionnent en Algérie. La théorie de l'islam noir, c'est aussi, de la part de l'administration de l'AOF, une manière de dire : « c'est notre islam, on fait avec lui comme on l'entend, il n'est pas comme le vôtre. L'Afrique subsaharienne n'est pas l'Algérie. On a un islam à part et on veut qu'il le reste ». N'oubliez pas que l'Algérie relève du ministère de l'Intérieur alors que l'Afrique occidentale française relève du ministère des Colonies, et plus tard du ministère de la France d'Outre-mer. Un administrateur civil d'Algérie peut venir au sud du Sahara. Ce n'est pas totalement étanche, mais ce n'est pas du tout la même culture administrative. Il y a une colonie de peuplement en Algérie, pas en Afrique occidentale. Donc par la force des choses, on ne peut pas s'y prendre de la même manière.

Mais qui est porteur de ce discours-là ?

C'est d'abord l'administration coloniale elle-même qui, avec toutes ses contradictions, ses hésitations, veut construire une Afrique occidentale française, laquelle devient concurrente de l'Algérie sur tous les pourtours sahariens. Il y a des hommes qui jouent un rôle plus important que d'autres. Delafosse est un de ceux-là, Paul Marty aussi. Robert Arnaud, celui qui formule la théorie de l'islam noir en 1912, est le premier à s'occuper des Affaires musulmanes de l'AOF. C'est donc assez tôt, dès le début du XX^{ème} siècle, que tout cela se met en place.

« Pour les arabisants, l'Afrique subsaharienne appartient vraiment à la périphérie »

Mais cette classification qui a été créée par l'administration coloniale a-t-elle été reprise par les scientifiques ?

Cette différenciation trouve aussi ses marques dans le monde scientifique. Au sud du Sahara, c'est l'ethnologie qui domine, alors qu'au nord, c'est plutôt l'orientalisme sous ses différentes formes : arabisants purs et durs, mais aussi ethnographes du Maghreb. Ce sont donc des « tribus » scientifiques distinctes. Il y a peu d'arabisants au sud et, au nord, les ethnographes se constituent des lieux de validation spécifiques. Là où il pourrait y avoir collaboration, c'est la compétition qui l'emporte. Par exemple, en archéologie, dans les années 1950, Raymond Mauny, qui venait de l'administration coloniale, s'était spécialisé en archéologie et préhistoire pour tout ce qui concernait le Sahara mauritanien, malien et nigérien, et il avait créé le département d'archéologie-préhistoire de l'*Institut fondamental d'Afrique noire* (IFAN) à Dakar [12]. Il était en compétition avec Henri Lothe, l'homme de l'Algérie. Les administrations civiles et les corps militaires entretenaient les mêmes contentieux. Sur le plan scientifique, j'ai souvent observé que les chercheurs qui travaillent au Maghreb ne comprennent pas bien ce qu'il se passe au sud du Sahara ou projettent sur les pays et sur les sociétés du sud leurs propres grilles d'analyses. Il y a aussi un certain désintérêt, une certaine méconnaissance pour l'Afrique subsaharienne : pour les arabisants,

l'Afrique subsaharienne appartient vraiment à la périphérie, un domaine de brousse. C'est du genre : « Parlez-nous plutôt de la grande civilisation arabe classique ou alors des phénomènes politiques contemporains du monde arabe, ça c'est du sérieux ! » Les arabisants ont toujours négligé l'Afrique musulmane au sud du Sahara, la percevant comme une terre de seconde zone. Les orientalistes arabisants et les islamologues français sur le monde arabe central ont épousé quelque part les préjugés du monde arabe à l'égard des sociétés négro-africaines. L'Afrique noire, pour eux, n'est pas digne d'intérêt. Ce n'est pas un objet scientifique majeur. Et ça, c'est encore assez pesant et cela entretient les frontières.

« Les cultures scientifiques ne sont pas les mêmes »

C'est donc quelque chose qui perdure encore ?

Les cultures scientifiques ne sont pas les mêmes, les généalogies scientifiques ne sont pas les mêmes, les lectures, souvent, ne sont pas les mêmes non plus. Du coup, cela crée deux univers scientifiques distincts. Pour ma thèse sur la Sanûsiyya, j'ai franchi cette frontière scientifique. Mais cela présente un double inconvénient : tout le monde, du côté arabisant et maghrébisant, ne connaît pas ma thèse sur la Sanûsiyya, parce que ce travail est le fait d'un africaniste, et tout le monde du côté des spécialistes de l'Afrique subsaharienne ne la connaît pas non plus, en dépit de ses fortes composantes historiques sur le Tchad et le Niger, parce qu'il s'agit d'une confrérie « maghrébine ». Un collègue américain m'a dit récemment qu'il avait donné ma thèse à lire à ses étudiants. Bon, j'ai dit : « merci » (rires). C'est l'inconvénient d'être dans un entre-deux. Une véritable recherche « transsaharienne » est encore à développer, notamment du côté français. Entendons nous bien : il ne s'agit pas de faire le procès à des collègues dont la bonne volonté n'est pas en cause, mais de montrer plutôt la logique des héritages et des regards réciproques.

Est-ce qu'on retrouve la même chose au niveau anglophone ?

Probablement moins. Les africanistes arabisants y sont déjà nettement plus nombreux. L'apprentissage des langues fait beaucoup plus partie de la culture scientifique anglophone que francophone. C'est un pré-requis. L'étude de l'arabe mélange donc davantage les chercheurs de différentes aires culturelles. Du côté anglophone, sur le plan scientifique, il y a eu des transferts géographiques plus fluides. Par exemple, John Hunwick a commencé sa carrière au Soudan, il a fréquenté Le Caire et il est allé au Ghana. Il a aussi travaillé sur Ibadan et le nord Nigeria. Les exemples sont moins nombreux du côté français. Partout, la puissante logique des aires culturelles contribue à entretenir les séparations et, dans notre cas, à faire du Sahara une frontière scientifique ou un domaine réservé.

Est-ce que la revue Islam et sociétés au sud du Sahara n'a pas finalement participé, d'une certaine manière, à ce cloisonnement en renforçant cette frontière, peut-être nécessaire pour valoriser les travaux sur l'islam au sud du Sahara ?

On a eu des discussions de ce genre avec Constant Hamès. On parlait d'élargir notre champ à toute l'Afrique. Mais dès que l'on voulait s'étendre au Maghreb, on se retrouvait confronté à des particularismes locaux : des collègues qui, pour leur propre visibilité, ne souhaitaient pas forcément

être publiés dans une série africaniste, ou des réseaux de chercheurs que nous connaissions plus mal. Tout le monde est spécialisé d'une façon ou d'une autre. Thierry Zarcone travaille sur l'islam en Asie centrale et publie sur l'islam en Asie centrale. Ceux qui travaillent sur l'islam indien, comme Marc Gaborieau et d'autres, publient sur l'islam indien. Le cloisonnement est une donnée de fait. C'est pourquoi la revue *Islam et sociétés au sud du Sahara* a dû tenir compte de la composition du champ scientifique, sa valeur ajoutée étant de contribuer, parmi d'autres, à la visibilité de l'islam subsaharien.

Pourtant, on cherche de plus en plus à faire des parallèles, des comparatismes...

Oui, bien sûr, c'est souhaitable mais ce n'est pas facile parce qu'il faut des thèmes communs et des connaissances suffisantes sur les éléments comparés. Il y a eu, il y a une vingtaine d'années, une expérience de ce genre, avec un GDR du CNRS intitulé « Programme de recherches interdisciplinaires sur le monde musulman périphérique ». L'expérience n'a pas vraiment été concluante, chacun étant pris dans sa propre aire culturelle. Je crois donc qu'il était nécessaire que l'islam au sud du Sahara ait ses propres lieux d'expression scientifique. C'est un raisonnement qui peut s'apparenter à la théorie de l'islam noir. Mais nous n'avons jamais parlé d'un islam noir, bien sûr. Dans les bibliographies scientifiques maintenant, il est souvent fait référence à des articles publiés dans *Islam et sociétés au sud du Sahara*. Avec le temps, il y a eu un effet d'accumulation et de visibilité, dont je me réjouis.

Mais les discours mondialisés, les effets de la mondialisation, tout cela ne contribue-t-il pas à gommer ces distinctions nord et sud du Sahara ?

La mondialisation a créé des mises en communication tous azimuts, ça c'est vrai. Mais en même temps, cela n'a pas fait disparaître les cultures locales et régionales. Quand vous travaillez sur vos terrains, mondialisation ou pas, vous êtes quand même obligées d'examiner les configurations locales. Quels sont les rapports de pouvoir, quels sont les réseaux sur place, comment ça marche ? On ne peut ignorer la mondialisation, mais on a besoin d'études régionales. Quand des chercheurs, comme Samadia Sadouni ou Éric Germain, travaillent aujourd'hui sur l'islam en Afrique du Sud, cela ne veut pas dire qu'ils vont s'enfermer dans l'islam sud-africain. Ils doivent montrer toutes les connexions internationales qui existent, d'abord avec l'immigration venue de Malaisie, d'Indonésie, d'Inde, etc., et maintenant les relations avec le Proche-Orient arabe. Mais en même temps, ce sont les configurations locales qui définissent le champ.

Cela ne veut pas dire, non plus, qu'il y aurait un islam au sud du Sahara qui serait une entité spécifique, d'autant qu'il n'a aucune unité. Entre le Sénégal et l'Océan indien, les langues et les cultures d'islam y sont multiples. Nous qui travaillons en Afrique subsaharienne, nous savons de quelle accumulation de connaissances nous avons eu besoin, et avons encore besoin, pour mieux comprendre les enjeux sociaux et politiques. C'est un apprentissage qui se fait au fil du temps et il est évident qu'on n'a pas les mêmes connaissances sur l'Inde, le Pakistan, etc. On est capable d'aller y voir, de participer à des séminaires communs avec des spécialistes de ces différentes régions. On a toujours intérêt à le faire, mais on ne peut pas tout faire. Par exemple, dans le numéro d'*Afrique*

contemporaine consacré à l'économie morale et aux mutations de l'islam subsaharien, Sophie Bava et Olivier Pliez étudient le statut, le fonctionnement, la vie des étudiants subsahariens au Caire (2009). C'est passionnant, c'est une passerelle. Il faut multiplier ce type de passerelles. Que ceux qui peuvent le faire, le fassent. Il ne s'agit pas d'enclaver ! Mais on a besoin d'être enraciné dans des terrains.

L'islam au présent : dans sa complexité, dans ses liens au passé, loin du sensationnel

« Tout le monde se veut islamologue à sa manière »

Quand on lit vos derniers écrits sur la vulgate médiatique et la peur de l'islam (on parle aujourd'hui d'islamophobie) et vos travaux sur l'islam à l'époque coloniale, on est tenté de faire des liens avec l'époque contemporaine ?

Nous avons vu ces liens lorsque, à propos de la Sanûsiyya, j'ai montré le caractère récurrent des théories du complot et des représentations imaginaires. J'ai toujours été intéressé par ces continuités. On peut aussi être à contre-courant. J'ai commencé à travailler sur l'islam subsaharien à une période où personne, en histoire, en dehors de quelques spécialistes, ne s'y intéressait, et encore moins à l'islam subsaharien. Ce n'était pas un sujet très « moderne ». Toute la culture marxiste pesait, pour le meilleur et pour le pire, chez les intellectuels de ma génération. S'intéresser au religieux, c'était vraiment : « parlez-nous plutôt des modes de production », vous voyez le genre. Et puis maintenant, l'islam est à la mode, notamment depuis la révolution islamique iranienne de 1979 et les événements du 11 septembre 2001. Tout le monde se met à parler d'islam, tout le monde se veut islamologue à sa manière. Des islamologues de café du commerce ! Il y a une charge médiatique considérable favorisant une pensée unique qui définit l'islam comme dangereux et régressif. Cela pèse sur nous tous. Pourtant l'islam, ce sont d'abord des musulmans, et donc des situations très différentes d'un pays à un autre, même s'il y a un fil conducteur commun au niveau des représentations symboliques et de l'appareil idéologique. On ne peut donc pas se contenter des idées reçues sur l'islam, mais on devrait toujours considérer les situations concrètes. C'est un préalable que les médias auraient besoin d'intégrer. Certains chercheurs sont peut-être, eux aussi, un peu rapides, en projetant sans bagage suffisant leurs grilles d'analyse. Les essais peuvent être stimulants. Les recherches approfondies sont toujours indispensables. Et en matière d'islam subsaharien, les profondes transformations en cours exigent un renouvellement constant des approches et des problématiques. C'est notamment la tâche de la nouvelle génération de chercheurs/chercheuses.

J'échappe plus facilement à ces risques car, comme historien, je travaille sur la longue durée et j'aime mieux prendre appui sur des sources du passé. Je suis toujours un peu mal à l'aise avec les raisonnements sur le présent, d'autant que les spécialistes du présent se sont toujours beaucoup trompés. Beaucoup qui prédisaient la fin de la religion au nom de la modernité en marche, ou qui annonçaient la fin du soufisme au nom d'une religion « rationnelle », ou qui, au contraire, voyaient dans les

confréries les possibles supports d'une contre culture et de révolutions islamiques, se sont trompés. Cela fait partie des risques du métier. L'historien, lui, a la partie plus facile. Il ne se trompe jamais, parce qu'il connaît l'issue des événements...

« Ne pas figer son attention sur les personnages médiatisés, aller à la société civile, reconnaître les figures locales »

Il y a une méthode, héritée de la pratique coloniale, qui consiste à focaliser sur un seul objet, une organisation, un personnage notoire et à y voir le référent idéal ou le grand démon du moment. Cela me fait penser à l'administration coloniale et postcoloniale. Le grand sport des ambassadeurs en Afrique au sud du Sahara, c'est de trouver l'homme providentiel, celui qui représente l'avenir, et avec lequel on va pouvoir discuter et faire des affaires. Ce genre de procédé, qui se fixe sur un « bon client » et ignore les mouvements de la société, est gros de mauvaises surprises. On vient de le voir en Tunisie. Le chercheur ne joue pas ainsi. Et je dirais même qu'il a intérêt à aller voir de tout petits personnages, au ras de terre, qui peuvent nous apprendre parfois plus de choses que le grand personnage médiatisé. Il est important de ne pas figer son attention sur les personnages médiatisés, aller à la société civile, reconnaître les figures locales. Il ne faut pas se limiter à des « personnages », ou des figures « fétiches ».

C'est même dans ce sens-là que les administrateurs et les chercheurs ont beaucoup réifié des catégories, des confréries, etc. ?

On réifie toujours avec des étiquettes : « réformistes », « wahhabites », « confrériques », pour prendre celles que nous utilisons constamment dans notre domaine, non sans nous interroger sur leur pertinence. On ne peut pas se passer entièrement des étiquettes. Une étiquette peut aussi nous aider à aller plus loin. En recherche sur le « wahhabisme », j'avais écrit un article sur un personnage malien (Triaud, 1986) [13] qui, dans les années 30, était parti aux Lieux saints, y était resté et était devenu wahhabite, un véritable wahhabite de type séoudien. Il avait étudié à l'université de Médine, puis y avait enseigné. Il recevait tous les Africains qui passaient par là et les instruisait, dans la « bonne » doctrine. Dans la troisième édition de *l'Encyclopédie de l'islam*, j'ai fait une biographie de ce personnage nommé Abd al-Rahman al-Ifriqi al-Fafawi [14]. L'université de Médine, elle-même, est un lieu extrêmement important, mais méconnu, parce que c'est un centre de formation du « wahhabisme international », pour employer des termes médiatiques. Pour les étudiants étrangers venus en Arabie séoudite, c'est vraiment un creuset. Que deviennent ces étudiants africains qui vont à l'université de Médine, ou dans d'autres universités arabes ? Là aussi, il y aurait des transversalités à regarder d'un peu plus près. Les connexions internationales sont souvent fantasmées comme des réseaux inquiétants. Pour ne pas les fantasmer, il convient de les étudier concrètement. Voilà comment à partir de l'étiquette « wahhabite », on peut passer à une enquête plus vaste et ouvrir de nouvelles pistes. L'étiquette sert en ce cas de passeport. Le personnage lui-même, Abd al-Rahman al-Ifriqi, qui a été un passeur entre l'Afrique sahélienne et l'Arabie séoudite, est plutôt un obscur et non une de ces figures fétiches dont je parlais à l'instant. D'où son intérêt et sa fonction de révélateur.

« Dans une période de grands changements, les phénomènes

religieux sont exacerbés »

Le thème de la réislamisation, de la moralisation, est très présent dans les études sur le religieux aujourd'hui. Est-ce une caractéristique de nos sociétés actuelles ou un phénomène qui n'est pas si nouveau de ça ?

L'islam est aujourd'hui dans une situation de crise. On a en même temps l'impression qu'il est en expansion, ce qui est également vrai à certains égards. Mais simultanément, il est traversé par des contradictions considérables et sa version terroriste pèse lourd sur son destin. L'ensemble du monde musulman est exposé au défi que représentent ces extrémistes et aux pressions que le monde occidental, et plus généralement la culture et les valeurs contemporaines, exercent sur lui. Il y a, d'autre part, dans le monde occidental aujourd'hui un très grand nombre de musulmans, y compris des intellectuels, qui renouvellent leur réflexion sur leur foi. La pensée islamique est donc en chantier et en une génération, vraisemblablement, elle va connaître une modernisation des modes de pensée, de réflexion sur le message islamique lui-même. De la même façon que le christianisme a fait sa révolution critique, il est probable que l'islam fasse à sa manière, d'une autre manière, sa révolution critique, à travers tous les ébranlements actuels.

De plus, dans ce monde de la mondialisation où les choses vont extrêmement vite et dans des pays qui ont été sommés de passer de régimes patriarcaux anciens à une modernité de l'Internet et des échanges mondiaux accélérés, les repères sont de plus en plus mouvants. La volonté de restaurer les valeurs est une des réponses à ce genre de bouleversements. Cela est aussi vrai chez les évangéliques que chez les musulmans. Ce besoin se manifeste dans toutes les périodes de grands changements. J'ai été beaucoup marqué par un livre de Norman Cohn, *Les fanatiques de l'apocalypse* (2010) [15]. Cet ouvrage parle de l'Europe d'avant la Réforme, au XV^{ème} siècle, qui est traversée par une multitude de sectes, parfois révolutionnaires ou terroristes, avant, pendant et après la Réforme. Derrière les élans esthétiques de la Renaissance, il y a toute une faune de croyants et de militants qui cherchent à transformer le monde au travers de constructions religieuses et mystiques. C'est l'accouchement du monde moderne, celui de la proto-industrialisation. A cette époque, on sort du Moyen âge. Le monde change. Brusquement, il y a l'imprimerie. Tout le monde peut lire les livres sacrés. Ce sont des changements considérables. La démocratie est née de ce monde de sectes, parce qu'un beau jour, ces sectes ont été obligées de se tolérer les unes, les autres. Il en a été ainsi notamment dans les Îles britanniques, puisque c'est là que le phénomène a prospéré, puis en Amérique du Nord. Ce livre est tout à fait fascinant. Il montre comment, dans une période de grands changements, les phénomènes religieux sont exacerbés et prennent des formes extraordinaires, en tout genre et en tout sens avant de déboucher sur de nouvelles formes de dogme et de consensus. C'est un peu ce qu'il se passe dans le monde actuel, où la révolution informatique rappelle, par ses effets, celle de l'imprimerie.

La réislamisation : « périodiquement dans l'histoire de l'islam, il y a des mouvements de *Tajdid*, de rénovation »

Olivier Roy, Gilles Kepel et les politologues ont popularisé le concept de réislamisation à propos des sociétés du monde musulman central. Dans les sociétés subsahariennes, souvent islamisées de longue date ou parfois

de façon plus récente, mais depuis déjà plusieurs générations, on peut observer un mouvement de ce genre.

Ce terme évoque l'idée d'un nouvel islam...

Oui, on peut se servir de ce terme, à partir du moment où, dans chaque situation, on peut montrer comment cela se passe. Si le terme finit par obscurcir la réalité avec une formule toute faite, c'est là que cela peut devenir gênant. « Réislamisation », cela évoque des sociétés qui étaient déjà musulmanes et qui, maintenant, tendent à renouer avec leurs racines. On pense aux phénomènes de réveil dans le monde chrétien.

Si l'on regarde dans l'histoire, les djihad peuls du XVIIIème siècle, c'était un peu la même chose. Les souverains hausa n'étaient pas considérés, par les djihadistes, comme de « vrais musulmans ».

Oui, c'est ça. Et, dans le mot réislamisation, il y a quelque part un regret, l'idée d'une perte. L'islam s'est perdu et maintenant, on le remettrait en place. C'était islamique, ça a dégénéré et on réislamise. C'est déjà une représentation idéologique.

Disons, que quand on emploie ce terme, c'est justement parce qu'il y a beaucoup de leaders religieux aujourd'hui qui tiennent ce discours. Donc c'est une idée basée sur un type de discours qui a cours aujourd'hui.

Oui, ça ne me gêne pas, même si j'en perçois les limitations. Quand le Vatican parle de rechristianisation, on voit bien que c'est un discours apologétique basé sur le regret d'une perte et la volonté de remettre la vraie religion en place. Et d'autre part, ce terme de réislamisation finit par être appliqué aussi à des régions qui n'étaient pas tellement islamisées jusqu'à maintenant. Mais, comme vous le dites, périodiquement dans l'histoire de l'islam, il y a des mouvements de *tajdid*, de rénovation. Il y a, effectivement, dans les discours des lettrés musulmans, des idées sur le *tajdid* périodique, la rénovation nécessaire. Ainsi, périodiquement, il existe, en effet, des formes de réactivation, mais qui se déploient différemment en fonction des conjonctures. Ce n'est pas, en tous cas, un phénomène nouveau dans l'histoire de l'islam.

Il y a des foisonnements religieux un peu partout dans le monde. Peut-on faire des parallèles avec le christianisme ?

Votre question évoque deux aspects distincts : le parallèle possible entre les mouvements de réveil chrétiens et ceux de réislamisation dans le monde, et puis la nature des relations entre musulmans et chrétiens. Sur le premier aspect, on peut dire qu'il y a effectivement des analogies entre le prosélytisme des Églises évangéliques et celui des organisations islamiques. Dans les deux cas, ces effervescences religieuses sont une réponse aux transformations accélérées de la société, à la tyrannie des pouvoirs et à la perte des repères. Il arrive, notamment en Afrique subsaharienne, que musulmans et évangéliques visent à convertir les mêmes groupes ou les mêmes types de population (régions animistes, d'une part, nouveaux urbains, chômeurs, etc. de l'autre). Il arrive aussi que certains convertis passent d'une orientation religieuse à une autre en une sorte de nomadisme confessionnel qui souligne bien la circularité de ces expressions du religieux. Il y a donc des points communs dans la demande de sacré et la recherche d'une communauté d'accueil, et il y a

de la fluidité sur le marché des biens de salut. Cette fluidité nous mène au deuxième aspect de la question. Le prosélytisme des uns et des autres dans les mêmes zones crée des tensions, nées précisément de cette concurrence. On connaît le prosélytisme dynamique des Églises évangéliques. Il y a aussi une dimension proprement expansionniste de l'islam qui se présente un peu comme la grande religion du Tiers-monde, face à l'Occident décadent, impérialiste, dégénéré et tout ce que l'on voudra. Il faudrait aussi étudier de plus près comment les discours islamistes recyclent à leur manière les discours anti-impérialistes de la génération précédente.

Le dialogue avec les chrétiens, dans ces conditions, est d'autant moins évident que les uns et les autres « chassent » sur les mêmes terres. C'est notamment le cas sur les plateaux du Nigeria. Encore convient-il d'analyser plus précisément les situations. Au Nigeria, c'est d'abord la dimension sociale, et non pas seulement religieuse, qui est en jeu dans les conflits entre les Hausa, qui occupaient le terrain, qui détenaient les positions et les terres, et les autres, qui étaient en position subordonnée. Maintenant, les chrétiens issus des populations locales se mettent à relever la tête. Les relations islamo-chrétiennes sont endommagées par ces affrontements communautaristes, qui sont souvent perçus, à l'extérieur, comme une des formes d'un affrontement général entre monde musulman et Occident. Ce genre de généralisation commode nous éloigne en fait du sujet réel. L'identité religieuse est un instrument de revendications et de manipulations plus vastes. Je voudrais recommander à cette occasion un excellent article, fort bien documenté, de Xavier Moyet sur cette question difficile des relations entre chrétiens et musulmans au Nigeria. Il conclut que les identités religieuses sont un levier pour orienter les comportements dans les processus politiques et les enjeux de pouvoir (Moyet, 2007).

Les intellectuels musulmans francophones : « Les Bernard-Henri Lévy de leur société » ?

Parlez-nous de l'article que vous avez écrit sur la francophonie islamique (Triaud, 2010b).

J'en ai parlé avec mon collègue Francesco Zappa qui travaille sur l'utilisation du bambara comme langue de propagation de l'islam (2009b). A l'autre bout de la chaîne, le français est, lui aussi, désormais utilisé comme langue d'islam dans d'autres milieux sociaux. Cela touche notamment des réseaux d'intellectuels francophones qui sont passés, grosso modo, du marxisme à l'islam sans guère de transition. Ils deviennent, ou aspirent à être, des intellectuels organiques, à être, si l'on nous permet l'amalgame hâtif, les « Bernard-Henri Lévy » de leur société, à pouvoir parler de tout ce qui est dans l'air du temps. Et l'air du temps, pour eux, c'est la référence à l'islam. Ils veulent être les intellectuels qu'on écoute. Pour ce faire, pour jouer leur jeu d'intellectuels, pas seulement d'universitaires, mais d'intellectuels qui parlent à la société civile, l'« idiome » islamique est nécessaire. Il est donc intéressant de voir comment le français est devenu une langue d'islam, dans ces milieux-là et dans les pays où le français est la langue officielle. Du coup, les francophones entrent en concurrence avec les arabisants et leur ravissent leur monopole. « On ne connaît pas l'arabe, mais on lit les traductions », disent-ils. Sommes-nous si différents ? Nous lisons des traductions et nous

causons sur l'islam. Nous faisons la même chose qu'eux finalement. Nous aussi, nous sommes des francophones islamiques (rires).

Notes

[1] Paul Marty, officier et arabisant, premier responsable du Service des affaires musulmanes de l'Afrique occidentale française en 1912, est l'auteur d'une série encyclopédique sur l'islam dans les différentes colonies de l'AOF (Marty 1913-1930 : neuf titres), dont la matière était tirée directement des rapports venus de tous les postes administratifs. Dans cette série figure un *Islam en Côte d'Ivoire*, publié en 1922, qui reste une base de référence.

[2] Ce terme désigne un établissement confrérique local, de plus ou moins grande importance.

[3] Jean-Louis Triaud est l'auteur d'un compte-rendu de l'ouvrage de Robert Launay publié dans la revue *Archives de sciences sociales des religions* en 1994.

[4] *Geschichte der arabischen Litteratur*, désigné par les initiales GAL.

[5] *Mélanges en l'honneur de Jacqueline Sublet*. Institut français d'études arabes, Damas (sous presse).

[6] La Tidjaniyya et la Qadriyya sont deux confréries musulmanes soufies.

[7] L'islam au Sénégal a la particularité d'être très largement structuré en confréries (*turuq*) dont les deux plus importantes, aujourd'hui, sont la Tidjaniyya et la Mouridiyya. Ces confréries islamiques, toujours très liées au pouvoir politique, ont joué un rôle majeur dans la constitution de l'État sénégalais, et elles gardent actuellement un poids considérable au sein de la société.

[8] *Dalā'il al-Khairāt*, un ouvrage phare de la dévotion à l'endroit du Prophète, composé par le soufi marocain Muhammad b. Sulayman al-Jazuli (m. 1465), un autre disciple shadhili.

[9] Ce terme désigne un établissement confrérique local, de plus ou moins grande importance.

[10] Voir son livre, d'ailleurs fortement retouché, sur ce point et sur d'autres, par un protecteur abusif, le Dr Auguste Warnier, lorsqu'il rentra gravement malade de son périple (Duveyrier, 1864).

[11] Jean-Louis Triaud a évoqué ce problème dans un article sur une autre région du Tchad (Triaud, 1996).

[12] Raymond Mauny devint, en 1960, l'un des premiers professeurs d'histoire africaine à la Sorbonne. Il a été le premier directeur de recherche de Jean-Louis Triaud.

[13] Dans le titre de cet ouvrage collectif dirigé par Olivier Carré et Paul Dumont en 1986 (*Radicalismes islamiques* (tome 2). *Maroc, Pakistan, Inde, Yougoslavie, Mali*), on notera la place du Mali en queue de liste. Il est vrai que ce n'était pas une figure majeure en matière de radicalisme.

[14] *Encyclopaedia of Islam*, 3ème édition, 2009, Part 3 : 9-10.

[15] On remarquera que les sous-titres anglais et français de cet ouvrage de Norman Cohn n'ont cessé d'évoluer, sans doute pour s'adapter à la demande du moment. En anglais : 1957. *The Pursuit of the Millennium*. Fairlawn, N.J., Essential Books Inc. ; 1961 (2e éd.). *The Pursuit of the millennium : revolutionary messianism in medieval and Reformation Europe and its bearing on modern totalitarian movements*. New York, Harper ; 1970 (3e éd. revue et augmentée). *The Pursuit of the millennium : revolutionary millenarians and mystical anarchists of the Middle Ages*. Oxford University Press ; 1992 (rééd. Augmentée). Oxford University Press. En français : 1962. *Les fanatiques de l'Apocalypse. Courants millénaristes révolutionnaires du XIème au XVIème siècle* (avec une postface sur le XXème siècle). Paris, Julliard ; 1983 (éd. revue et augmentée). *Les Fanatiques de l'Apocalypse : millénaristes révolutionnaires et anarchistes mystiques au Moyen âge*. Paris, Payot. Ces variations ne manquent pas d'intérêt.

Bibliographie

ANNALES. HISTOIRE, SCIENCES SOCIALES, 2009. « Cultures écrites en Afrique », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 4.

BAVA Sophie et PLIEZ Olivier, 2009. « Itinéraires d'élites musulmanes africaines au Caire D'Al Azhar à l'économie de bazar », *Afrique Contemporaine*, 231 : 187-207.

BOUTILLIER Jean-Louis, 1993. *Bouna, royaume de la savane ivoirienne. Princes marchands et paysans*. Paris, Karthala-ORSTOM.

BROCKELMANN Carl, 1943. *Geschichte der arabischen Litteratur* (2ème édition). Leiden, Brill, I ; II, 1949 ; Supplementbanden (S), I, 1937 ; II, 1938 ; III, 1942.

CAHIERS D'ÉTUDES AFRICAINES, 2010. « 50 ans », *Cahiers d'études africaines*, 198-199-200.

CASAJUS Dominique, 2007. *Henri Duveyrier. Un saint-simonien au désert*. Paris, Ibis Press.

COHN Norman, 2010. *Les fanatiques de l'Apocalypse, Pseudo-messies, prophètes et illuminés du Moyen Âge*. Bruxelles, Aden Éditions.

COTTEN Anne-Marie, 1969. « Le développement urbain d'Odienné. Essai d'explication », *Cahiers de l'ORSTOM*, série Sciences Humaines, VI(2) : 21-49.

DUVEYRIER Henry, 1864. *Exploration du Sahara. Les Touareg du Nord*. Paris, Challamel Aîné.

DUVEYRIER Henry, 1884. *La confrérie musulmane de Sidî Mohammed ben Alî Es-Senoûsî et son domaine géographique en l'année 1300 de l'hégire = 1883 de notre ère*. Paris, Société de Géographie.

GHALI Noureddine et MAHIBOU Sidi Mohamed (avec la participation de Louis Brenner), 1985. *Inventaire de la Bibliothèque 'umarienne de Ségou*.

Paris, Éditions du CNRS (conservée à la Bibliothèque nationale de Paris). Documents, Études et Répertoires publiés par l'*Institut de Recherche et d'Histoire des textes*, avec le concours de Yale University et de Michigan State University.

GARY-TOUNKARA Daouda, 2008. *Migrants soudanais/maliens et conscience ivoirienne. Les étrangers en Côte d'Ivoire (1903-1980)*. Paris, L'Harmattan.

HAMES, Constant, 2005. « La Shadhiliyya ou l'origine des confréries islamiques en Mauritanie », Centre Jacques Berque, *Cahiers de recherches*, 3 : 7-19.

HUNWICK John O. et O'FAHEY R.S. (dir.), HUNWICK John O. (Ed. Comp.), 1995. *Arabic Literature of Africa* (vol. 2), *Writings of Central Sudanic Africa*. Leiden, Brill.

HUNWICK John O. (Ed. Comp.), 2003. *Arabic Literature of Africa* (vol. 4), *Writings of Western Sudanic Africa*. Leiden, Brill.

JEPPIE Shamil et BACHIR DIAGNE Souleymane (dir.), 2008. *The Meaning of Timbuktu*. Cape Town, CODESRIA/HSRC.

KIPRÉ Pierre, 1985. *Villes de Côte d'Ivoire (1893-1940)*, tome 1 : « La fondation des villes ». Abidjan, Nouvelles Éditions Africaines.

KIPRÉ Pierre, 1986. *Villes de Côte d'Ivoire (1893-1940)*, tome 2 : « Économie et société urbaine ». Abidjan, Nouvelles Éditions Africaines.

KODJO Georges Niamkey, 2006. *Le royaume de Kong, Côte d'Ivoire : des origines à la fin du XIXème siècle*. Paris, L'Harmattan.

LAUNAY Robert, 1992. *Beyond the Stream. Islam and Society in a West African Town*. University of California Press.

LEMAIRE Marianne, 2009. *Les sillons de la souffrance. Représentations du travail en pays sénoufo (Côte d'Ivoire)*. Paris, Éditions du CNRS.

MAHIBOU Sidi Mohamed et TRIAUD Jean-Louis, 1983. *Voilà ce qui est arrivé. Bayân mâ waqa'a d'al-Hâjj 'Umar al-Fûtî. Plaidoyer pour une guerre sainte en Afrique de l'Ouest au XIXème siècle*. Paris, Éditions du CNRS.

MARTY Paul, 1922. *Études sur l'islam en Côte d'Ivoire*. Paris, Leroux.

MIRAN Marie, 2006. *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*. Paris, Karthala.

MOYET Xavier, 2007. « ??? », in Hassane Souley, Xavier Moyet, Abdourahmane Seck et Maikorema Zakari (dir.). *Islam, sociétés et politique en Afrique subsaharienne. Les exemples du Sénégal, du Niger et du Nigeria*. Paris, Les Indes Savantes-Rivages des Xantons : 97-142.

TERRAY Emmanuel, 1974. « Bondoukou avant la conquête coloniale : le témoignage des visiteurs britanniques », Colloque de Bondoukou.

- TERRAY Emmanuel, 1995. *Une histoire du royaume abron du Gyaman*. Paris, Karthala.
- TRIAUD Jean-Louis, 1973. *Islam et sociétés soudanaises au moyen-âge. Étude historique*. Paris-Ouagadougou, CNRS-CVRS (Recherches voltaïques, n°16).
- TRIAUD Jean-Louis, 1983. « Hommes de religion et confréries islamiques dans une société en crise, l'Aïr au XIXème et XXème siècle. Le cas de la Khalwatiyya », *Cahiers d'études africaines*, 23(91) : 239-280.
- TRIAUD Jean-Louis, 1986. « 'Abd al-Rahman l'Africain (1908-1957), pionnier et précurseur du wahhabisme au Mali », in Olivier Carré et Paul Dumont (dir.). *Radicalismes islamiques* (tome 2). Maroc, Pakistan, Inde, Yougoslavie, Mali. Paris, L'Harmattan : 162-180.
- TRIAUD Jean-Louis, 1987. *Tchad 1900-1902. Une guerre franco-libyenne oubliée ?*. Paris, L'Harmattan.
- TRIAUD Jean-Louis, 1994. « Robert Launay, 1992. *Beyond the Stream. Islam and Society in a West African Town*. University of California Press », *Archives de sciences sociales des religions*, 88 : 84-86.
- TRIAUD Jean-Louis, 1995. *La légende noire de la Sanûsiyya. Une confrérie musulmane saharienne sous le regard français (1840-1930)*. Paris / Aix-en-Provence, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme / Institut de Recherche et d'Études sur le Monde Arabe et Musulman (IREMAM), 2 volumes.
- TRIAUD Jean-Louis, 1996. « Les "trous de mémoire" dans l'histoire africaine. La Sanûsiyya au Tchad : le cas du Ouaddaï », *Revue Française d'Histoire d'Outre-Mer*, 83(311) : 5-23.
- TRIAUD Jean-Louis, 2010a. « L'islam au sud du Sahara, Une saison orientaliste en Afrique occidentale. Constitution d'un champ scientifique, héritages et transmissions », *Cahiers d'Etudes Africaines*, 198-199-200 : 907-950.
- TRIAUD Jean-Louis, 2010b. « Niger-Sénégal. Les nouveaux intellectuels islamiques francophones. Autour de deux colloques », *Islam et Sociétés au sud du Sahara*, nouvelle série, vol. 2 (« Diversité et habits singuliers ») : 55-76.
- ZAPPA Francesco, 2009a. « Popularizing Islamic Knowledge through Oral Epic : A Malian Bard in a Media Age », *Die Welt des Islams*, 49 : 367-397.
- ZAPPA Francesco, 2009b. « Écrire l'islam en bambara. Lieux, réseaux et enjeux de l'entreprise d'al-Hâjj Modibo Diarra », *Archives de Sciences sociales des religions*, 147 : 167-186.