

Intellectuels non europhones

Ousmane Kane

Document de travail



Intellectuels non europhones

Ousmane Kane

Document de travail

Intellectuels non europhones

© Conseil pour le développement de la recherche
en sciences sociales en Afrique (CODESRIA), 2003
Avenue Cheikh Anta Diop Angle Canal IV, BP: 3304, Dakar, Sénégal

Imprimé au CODESRIA
Composition: Hadijatou Sy

Document de travail

CODESRIA exprime sa gratitude à l'Agence suédoise pour la coopération en matière de recherche avec les pays en voie de développement (SIDA/SAREC), au Centre de recherches pour le développement international (CRDI), à la Fondation Ford, à la Fondation Mac Arthur, Carnegie Corporation, au ministère des Affaires étrangères de Norvège, à l'Agence danoise pour le développement international (DANIDA), au ministère français de la Coopération, au Programme des Nations-unies pour le développement (PNUD), au ministère néerlandais des Affaires étrangères, FINIDA, NORAD, CIDA, IIEP/ADEA, OECD, IFS, Oxfam America, UN/UNICEF et au gouvernement du Sénégal pour leur soutien généreux à ses programmes de recherche, de formation et de publication.

Table des matières

L'auteur	i
Remerciements	ii
Note sur la translittération	iii
Introduction	1
La bibliothèque islamique en Afrique sub-saharienne	4
Origine de la tradition intellectuelle arabo-islamique	18
Le développement de l'aǧjami	22
Savoir ésotérique et savoir exotérique	26
Révolutions politiques, révolutions intellectuelles	30
Colonisation européenne et transformation de l'éducation islamique	34
La modernisation du système d'enseignement arabo-islamique	36
Les filières internationales de formation d'arabisants	41
Arabisants et islamisme	49
Conclusion	51
Bibliographie	60
Annexe	70

L'auteur

Ousmane Kane est Associate Professor of International and Public Affairs à Columbia University. Il a obtenu son doctorat en science politique à l'Institut d'études politiques de Paris et son diplôme supérieur d'études arabes et islamiques à l'Université de la Sorbonne nouvelle. Il a occupé des postes académiques dans plusieurs universités, notamment Yale University, Kansas University et The University of London. Il s'intéresse particulièrement à la politique comparée et à la sociologie de la connaissance. Parmi ses livres les plus récents, on retiendra *Muslim Modernity in Postcolonial Nigeria*, E. J. Brill, 2002 et *Islam et islamisme au sud du Sahara*, Karthala, 1998 dont il est le co-directeur. Ousmane Kane est également rédacteur en chef de la revue *Identité, culture et politique. Un dialogue afro-asiatique*.

Remerciements

J'ai achevé la rédaction de ce document de travail que alors que j'étais Senior Research Fellow à l'*Institute for the Study of Islamic Thought in Africa*, Northwestern University. Je tiens à remercier du fonds du cœur le professeur John Hunwick, directeur de cet institut, qui m'a introduit à l'étude de la tradition intellectuelle arabo-islamique d'Afrique sub-saharienne et mis sa bibliothèque personnelle à ma disposition lors des séjours de recherche que j'ai effectués à Northwestern University. C'est à lui que ce livre vert est dédié.

Le professeur Abdel Weddoud Ould Cheikh, qui y a séjourné en même temps que moi, a bien voulu lire une première mouture de ce texte et faire des suggestions extrêmement utiles dont je lui sais gré. Je tiens également à remercier Achille Mbembe, Mamadou Diouf, Ebrima Sall, Mahmood Mamdani, Habib Kébé, Cheikh Tidiane Fall, Boubacar Diakhaté et Muhamed Sani Umar pour leurs suggestions.

Last but not the least, je remercie les trois évaluateurs/évaluatrices anonymes du CODESRIA pour leurs suggestions, ainsi que l'équipe éditoriale du Conseil pour une relecture attentive du manuscrit.

Note sur la translittération

Étant donné que ce livre fait référence à des matériaux en de nombreuses langues (arabe, haoussa, anglais, français), j'ai opté pour une méthode simplifiée de translittération. Les lettres emphatiques et les longueurs vocaliques ne sont pas signalées pour les mots et noms arabes. S'agissant des noms propres, j'ai gardé l'orthographe qui s'est imposée à l'usage. En général, je n'ai pas mis au pluriel les mots arabes. Les noms de langues ou de groupes ethniques ont été considérés comme invariables; par exemple: les Haoussa, les Peul, les écrits aĵami.

Introduction

‘A debate is taking place about post-colonial literature and society in Africa in which writing in English about writing in English or French is pursued without any acknowledgement that a whole world of debate has been going on vigorously and at length in African languages» Graham Furniss, *Poetry, Prose and Popular culture in Hausa*, p.ix.

For many of its most important cultural purposes most African intellectuals, south of the Sahara, are what we can call ‘europhone’ Kwame Anthony Appiah *In my father’s house*, p.4

Au début des années 1990, deux livres publiés en quatre années d’intervalle, ont profondément influencé le débat intellectuel sur la production du savoir sur l’Afrique, l’africanisme et le panafricanisme (Mudimbe 1988 et Appiah 1992). Tant et si bien que leurs auteurs ont été respectivement en 1989 et 1993 lauréats du prix Melville Herkovitz de l’African Studies Association of North America, qui est décerné chaque année au meilleur livre en Anglais sur l’Afrique. Tous deux Africains de culture chrétienne, ces auteurs ont été formés dans de grandes universités occidentales (Louvain et Cambridge), ils enseignent dans deux universités américaines de renommée (Stanford et Princeton), ils représentent deux traditions intellectuelles dominantes en Afrique postcoloniale (francophone et anglophone). Si le livre de Appiah est fondé sur l’analyse approfondie d’un corpus limité, des auteurs panafricanistes principalement, celui de Mudimbe exploite un corpus autrement plus impressionnant.

Plus frappant encore comme commun dénominateur entre ces deux auteurs (qu’ils partagent avec les intellectuels africains formés à l’école occidentale) est leur lecture très eurocentrée de la production du savoir en Afrique et sur l’Afrique. Mudimbe fait valoir que les écrits ayant contribué à l’invention et à l’idée d’Afrique ont été, pour l’essentiel, produits par des Européens pendant la période coloniale; c’est ce qu’il dénomme la bibliothèque¹ coloniale.

Quant à Appiah, il affirme que l’essentiel des écrits produits en Afrique sub-saharienne sont en langues portugaise, française et anglaise et que par conséquent, la plupart des intellectuels de l’Afrique sub-saharienne sont europhones (Appiah 1992:4). Il ajoute qu’historiquement, les intellectuels du tiers monde (Afrique sub-saharienne comprise) sont le produit de la rencontre avec l’Occident (Appiah 1992:68).

La «bibliothèque coloniale» trouve ses racines dans la formation de la modernité et de l’identité occidentales qui remonte à la fin de la période médiévale. Dans l’Europe médiévale, le latin était la langue savante par excellence et le christianisme la principale référence identitaire. À la faveur de l’essor de l’industrie typographique et de la publication massive d’ouvrages

en langues vernaculaires (allemande, anglaise, polonaise, espagnole), les communautés d'Europe acquièrent progressivement une identité nationale qui supprime l'identité religieuse (Anderson *passim*). L'acquisition de ces nouvelles identités, dimension importante de la modernité occidentale, s'est accompagnée de la construction d'identité de «sauvages» attribuée aux peuples non occidentaux (Hall 1996). Les récits des voyageurs et témoignages des explorateurs et missionnaires, ainsi que les textes des penseurs des lumières ont énormément contribué à l'élaboration de l'idée, non pas d'une différence de l'Occident par rapport au reste du monde, mais d'une relation d'altérité radicale entre les deux entités. S'agissant de l'Afrique, c'est ce que Mudimbe (1994 *passim*) essaie de démontrer en s'interrogeant sur l'idée que les sciences sociales² se sont fait de ce continent. Pour démontrer le caractère problématique du terme «Afrique», qui, à l'origine, désignait une province romaine d'Afrique du Nord, Mudimbe analyse des œuvres d'art et autres écrits grecs sur les Noirs, ainsi que les récits des voyageurs, missionnaires et explorateurs européens. Il affirme que ces récits constituent le noyau d'une «bibliothèque» qui a construit des représentations simplistes à l'extrême, voire racistes de la mosaïque de peuples et contrées localisés en Afrique dont la culture, l'écologie, les modes d'organisation sociale, l'économie politique diffèrent à un tel point qu'on se demande, outre la localisation géographique, quelle est l'utilité heuristique du terme «Afrique»³.

Pendant la période coloniale, cet embryon de bibliothèque s'étoffe grâce à l'apport d'anthropologues et autres écrivains coloniaux dont l'objectif était d'aider à la constitution des sujets gouvernables (Mudimbe 1994:xii). Plus tard, la bibliothèque s'enrichit par l'apport des africanistes (chercheurs non africains travaillant sur l'Afrique). La bibliothèque étoffée dessine, selon Mudimbe, les contours d'un territoire épistémologique habité par des concepts et visions du monde hérités de l'Occident. Même pendant la période postcoloniale, ni les africanistes, ni les Africains prônant l'authenticité de l'Afrique, encore moins les afrocentristes n'ont su s'affranchir des représentations schématiques et simplificatrices à l'extrême de l'Afrique telle que l'a inventée l'ordre épistémologique occidental (Mudimbe 1988:x, 1994:xv). Selon Mudimbe (1988:x) «les interprètes européens, tout comme les analystes africains utilisent des catégories et systèmes conceptuels relevant d'un ordre épistémologique occidental»⁴.

Appiah abonde dans le même sens, en se livrant au passage à une critique en règle de la pensée panafricaniste, par la déconstruction du mythe qui en constitue l'épine dorsale: l'illusion que les Africains constituent une race, la race noire, dont les membres ont des traits communs sur le plan biologique et culturel qui les distinguent des membres des autres races. Cette illusion, et

voilà qui nous ramène à l'ordre épistémologique occidental évoqué par Mudimbe, est l'effet des idéologies racistes profondément enracinées dans l'Occident du ^{xix}e siècle, où sont nés la plupart des penseurs panafricanistes. Et Appiah d'ajouter que les futurs leaders africains tels que Senghor, Kenyatta, Nkrumah, bien qu'étant nés dans un contexte où les relations entre races étaient moins conflictuelles, épousent et prônent la conception que la race était une réalité et devait, à ce titre, constituer un principe organisateur de solidarité politique. De nombreux intellectuels, parmi les plus érudits n'ont su s'affranchir de cette idée d'une Afrique homogène monolithique créée par la bibliothèque coloniale. La catégorisation de l'Afrique en identités ethniques et raciales figées constitue un autre héritage de la bibliothèque coloniale que les anthropologues ont mis du temps à dépasser et dont l'absurdité est mise en évidence dans les travaux récents sur l'ethnogenèse des populations africaines.

Il est impératif de repenser le quasi-monopole revendiqué par les langues et l'ordre épistémologique occidental dans les processus «d'intelligibilité du réel en Afrique» (Copans 1993), non pas seulement en raison des nombreux travaux récents qui révèlent des débats vigoureux écrits ou oraux en langues non occidentales, mais également parce qu'il existe un espace de sens postcolonial commun aux intellectuels europhones, aux intellectuels non europhones et aux intellectuels issus du métissage entre traditions intellectuelles europhone et non europhone.

En outre, à côté de la bibliothèque coloniale, il existe en Afrique d'autres bibliothèques, y compris la bibliothèque islamique à laquelle ont contribué de nombreux intellectuels qu'on ne saurait qualifier d'europhones. Il n'existe pas un seul ordre épistémologique, mais plusieurs espaces de sens en Afrique, comme dirait Zaki Laidi (1998). L'espace de sens islamique (Kepel 2000:74) compte au nombre de ceux-ci. Il est structuré par des croyances et pratiques islamiques (le savoir islamique ésotérique et exotérique, les pratiques religieuses: prière, jeûne, prosélytisme, pèlerinages dans les tombeaux des saints en constituent les principaux composants). Cet espace de sens influence considérablement les populations, particulièrement dans les zones fortement islamisées de l'Afrique. La constitution progressive de cet espace de sens s'est faite à la faveur de plus d'un millénaire d'islamisation lente et progressive, au cours duquel la langue et la culture arabes ont acquis droit de cité dans de nombreuses contrées d'Afrique sub-saharienne.

Ce document doit servir de base à la création d'un groupe panafricain de réflexion sur les intellectuels que nous qualifions de «non europhones». Il met l'accent sur les lettrés de tradition arabo-islamique que nous considérons comme intellectuels parce qu'ils maîtrisent une tradition savante et forment

des revendications s'appuyant sur le langage politique de l'islam.⁵ C'est autour de ces deux axes que ce travail sera articulé.

Je vais tout d'abord faire le point sur l'état d'avancement de la recherche sur la bibliothèque islamique afin de mettre en évidence l'existence en Afrique sub-saharienne d'un nombre substantiel d'intellectuels ayant écrit en langue arabe ou en langues africaines avec des caractères arabes. La bibliothèque islamique africaine est constituée de témoignages d'auteurs arabes sur l'Afrique remontant à la période médiévale, d'ouvrages classiques sur le savoir islamique écrits par des auteurs arabes mais en circulation en Afrique sub-saharienne, et enfin de textes produits par des auteurs africains. Une partie importante de cette bibliothèque islamique est constituée de manuscrits sur la collecte desquels je consacre une partie importante de ce travail. J'aborde également les réseaux de formation d'intellectuels dans la tradition arabo-islamique, ainsi que le système de symboles par lesquels ces intellectuels ont critiqué l'ordre politique et social africain et cherché avec succès pendant la période pré-coloniale, à mobiliser des soutiens dans la société plus large en vue de transformer cet ordre.

J'étudie également le processus de métissage au terme duquel apparaissent des intellectuels qui puisent dans différents registres tout en revendiquant leur appartenance à l'islam. En conclusion, je dégage un certain nombre de pistes de recherche sur les intellectuels et savoirs non europhones, au-delà de la tradition islamique, ainsi que sur des phénomènes de métissage intellectuel.

La bibliothèque islamique en Afrique sub-saharienne

Ne comptant guère de locuteurs hors de la péninsule arabique, la langue arabe était pendant la période préislamique le parler de la tribu du prophète Muhammad. Avec l'expansion de l'islam, ce parler s'érige en langue de deux cent millions d'Arabes, de l'Arabie à l'Afrique du Nord et en langue liturgique d'un milliard de musulmans de l'Indonésie au Sénégal. En Afrique du Nord, fortement christianisée⁶ avant l'avènement de l'islam, les populations locales vont, non seulement adopter la religion musulmane, mais également la langue et la culture arabes. C'est ainsi qu'on les dénommera Arabes arabisés (*musta'riba*), par opposition aux Arabes arabisants (*'ariba*) qui sont les populations arabophones de la péninsule arabique.

Si l'on en juge par le nombre d'universités et autres centres d'enseignement de renommée établis en Afrique du Nord (Qarawiyyin au Maroc, Zeytuna en Tunisie, Al-Azhar au Caire), ainsi que la vigoureuse tradition intellectuelle qui s'y est déployée pendant la période médiévale,

force est de reconnaître la contribution remarquable des Arabes et des musulmans à la civilisation islamique et à la civilisation médiévale en général. Il n'est aucun domaine de la science que les savants musulmans n'aient exploré entre le VIII^e et le XV^e siècle. Ils contribuent à la philosophie, à l'astronomie, aux mathématiques, à la géographie, à la médecine, aux sciences pharmaceutiques et chimiques (Kader 1996, Djebbar 2001). En 815, la bibliothèque de Bagdad, capitale de l'empire musulman d'Orient, contenait environ un million d'ouvrages. Celle de Cordoue en Espagne musulmane en contenait quatre cent mille (Kader 1996:148), soit plus d'ouvrages que le reste des bibliothèques de l'Europe occidentale réunies. L'Afrique saharienne et sub-saharienne a participé à cette civilisation islamique, non pas seulement en tant que consommatrice, mais aussi en tant que contributrice. La contribution africaine à la civilisation, et surtout à l'histoire intellectuelle de l'islam est restée très longtemps méconnue. Ce n'est qu'au cours de la période post-coloniale, et particulièrement des deux dernières décennies que des efforts substantiels ont été déployés pour reconstituer la bibliothèque islamique africaine et la mettre à la disposition du public europhone.

À la différence de l'Afrique du Nord dont l'islamisation et l'arabisation furent rapides et totales, l'Afrique sub-saharienne n'a été ni entièrement islamisée, ni à proprement parler arabisée. L'Afrique n'est pas entièrement islamisée car l'expansion de l'islam en Afrique sub-saharienne s'arrête à l'équateur. Même si l'on trouve sur la côte orientale de l'Afrique des communautés musulmanes, elles restent minoritaires par rapport à la population de leurs pays respectifs. L'Afrique sub-saharienne n'est pas non plus arabisée à proprement parler car à l'exception du Soudan, la plupart des musulmans, même maîtrisant la langue arabe comme langue savante, s'expriment en langues africaines dans la vie de tous les jours.

Les écrits des intellectuels arabes sont relativement aussi bien connus dans le monde arabe qu'en Occident en raison de l'existence de nombreux travaux de référence en arabe et en langues occidentales. En langues européennes, deux références incontournables sont: *L'Encyclopédie de l'islam* et le *Geschichte Der Arabischen Litteratur*. *L'Encyclopédie de l'Islam* (E.I.1^{ère} édition et E.I.2^e édition) dont il existe une version anglaise et une version française, couvre les aspects essentiels de l'histoire, de la géographie, de la philosophie, de la théologie et de la culture d'une grande partie du monde de l'islam. Avec une première version achevée dans les années 1930 et une seconde version mise à jour en voie d'achèvement, *L'Encyclopédie de l'Islam* a largement contribué à faire connaître l'histoire intellectuelle arabe, turque et persane.

La deuxième référence importante en Allemand (dont il existe actuellement une traduction arabe) est l'œuvre Carl Brockelman. Elle est

constituée de trois volumes publiés en 1940 sous le titre de *Geschichte Der Arabischen Litteratur* (Brockelman 1937-42), suivis de deux volumes de suppléments publiés sous le titre *Geschichte Der Arabischen Litteratur Supplementbanden* (Brockelman 1943-49).

S'agissant des ouvrages de référence en langue arabe, on en trouve également un grand nombre. L'on peut citer à titre d'exemples deux dictionnaires biographiques majeurs: *Al-A'lam* de Khayr al-Din Al-Zirikli (1979) et le *Mu'jam al-mu'allifin* de 'Umar R. Kahhala (1957).

Intitulée *Dictionnaire biographique des auteurs arabes, arabisants et orientalistes*, l'œuvre de Al-Zirikli, qui a été publiée pour la première fois en 1927, a fait l'objet de trois rééditions mises à jour en 1957, 1969 et 1979. En huit volumes, elle fournit des informations biographiques sur un grand nombre d'auteurs arabes et orientalistes et sur leur œuvre.

Le *Mu'jam al-mu'allifin* de 'Umar R. Kahhala (1957) constitue une autre encyclopédie de référence d'écrits arabes. En quatorze volumes, le *Mu'jam*, comme son titre l'indique, ambitionne de fournir le maximum d'informations sur les écrits en langue arabe, leurs auteurs, la généalogie de ces auteurs et leurs domaines de spécialisation.

Toutefois, la consultation de ces quatre références majeures pré-citées donne l'impression que l'Afrique sub-saharienne n'a pas contribué à l'histoire intellectuelle du monde musulman. L'*Encyclopédie de l'islam* fait la part belle au monde musulman dit central. Le *Geschichte* de Brockelman ne consacre que cinq pages à l'Afrique sub-saharienne. Al-Zirikli et Kahhala citent à peine des auteurs de l'Afrique sub-saharienne. C'est dire donc que la plupart des intellectuels arabisants africains ne sont pas seulement inconnus des europhones, mais également de bon nombre de compilateurs arabes et orientalistes. Pourtant les sources arabes et *a'jami* externes et internes sont très utiles pour l'étude de l'histoire, de la philosophie et de la sociologie de la partie islamisée de l'Afrique pendant le deuxième millénaire. S'agissant des sources arabes externes constituées de témoignages des auteurs arabes médiévaux, elles ont été mises à la disposition du public europhone par les travaux du prince Yousof Kamal, du Père J. Cuoq et John Hopkins et de Nehemia Levtzion.

Compilés avec la collaboration d'une équipe de chercheurs de nationalités diverses, les *Monumenta Carthographica Africae* et *Aegypti* de Yusuf Kamal constituent le plus grand ouvrage de cartographie jamais publié en raison de leur ampleur. Toutes les cartes touchant de près ou de loin à l'Afrique y ont été reproduites (Sizgin in *Introduction à Kamal*, 1987). En outre, les *Monumenta* établissent un inventaire exhaustif des sources écrites en Grec, Latin, Arabe et

autres langues européennes médiévales relatives à toute l'Afrique depuis l'Égypte pharaonique jusqu'à l'arrivée des Portugais en 1434. Toutefois les *Monumenta*, jusqu'à une période récente, étaient très peu citées pour deux raisons principalement. D'abord parce que le tirage de la première édition publiée par Brill entre 1926 et 1951 était de cent exemplaires uniquement, dont soixante quinze ont été offerts à des bibliothèques. Ensuite, parce que les seize volumes de l'ouvrage mesuraient 75 X 60 centimètres et pesaient entre 15 et 20 kilogrammes (Sizgin in *Introduction à Kamal*, 1987). Ce n'est que récemment (1987) qu'une seconde édition relativement plus accessible des *Monumenta*, sous la direction de Fuat Sizgin, a été publiée (Kamal 1987). Aussi, pendant longtemps, les *Monumenta* n'étaient que très peu cités dans l'historiographie africaine (Mauny in Cuoq 1975 XI-XII).

Plus accessible que son devancier, le second ouvrage est intitulé *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIIIe siècle au XVe siècle*. Fruit du travail du Père Joseph Cuoq qui a résidé longtemps en Afrique, cet ouvrage, publié en 1975, couvre les sources relatives à l'Afrique occidentale à l'Ouest du Nil et au Sud du Sahara. Le *Recueil*, qui recense vingt cinq auteurs non mentionnés par les *Monumenta* traite des sources arabes uniquement, et qui fournissent des témoignages d'importance cruciale sur les États médiévaux du Ghana, du Mali, du Songhaï, du Kanem Borno, etc.

Le troisième ouvrage a une histoire un peu plus complexe. L'initiative de la collecte des matériaux qui y sont présentés avait été prise par l'Université du Ghana en 1956 lors de l'effervescence nationaliste caractéristique de la veille de l'indépendance de cette ancienne colonie britannique. John Fage établit une liste provisoire des matériaux en se fondant notamment sur les *Monumenta* (Hopkins et Levtzion IX). Witold Rajkowski de l'Université de Londres traduisit un tiers des matériaux. Il mourut sans avoir eu le temps de terminer le travail. À sa mort, la traduction fut achevée par John Hopkins. Ce dernier et Nehemia Levtzion éditèrent la traduction qui est publiée en 1981 sous le titre *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*. Le *Corpus* recense soixante six auteurs arabes ayant écrit entre le IXe et le XVIIe siècles, y compris Ibn Batuta. Ces auteurs fournissent, que des informations de première main, que de seconde main grâce auxquelles il a été possible de reconstituer avec plus ou moins de précision factuelle des pans entiers de l'histoire politique et sociale de l'Afrique de l'Ouest. Outre ces sources externes plus anciennes sur lesquelles on dispose d'une certaine information, il existe d'autres sources internes en Arabe ou en *ajami* (alphabet arabe adopté à des fins de transcription d'autres langues) sur lesquelles quelques chercheurs travaillent depuis un certain temps.

Les musulmans d'Afrique sub-saharienne ont commencé à produire des écrits en Arabe depuis la période médiévale. Le plus ancien des écrivains arabisants au sud du Sahara connu est Abu Ishaq Ibrahim al-Kanemi ayant écrit en 1200 (Hunwick 1995: 1). Toutefois, leurs écrits ont pendant longtemps été peu étudiés. À l'explication de cette situation concourent plusieurs préjugés. D'abord, les orientalistes européens ainsi que les auteurs arabes, qui ont les compétences linguistiques requises pour étudier ces écrits, trouvant l'érudition des arabisants d'Afrique noire peu digne d'intérêt, n'ont point jugé utile, à quelques exceptions près, de s'y intéresser.

Ensuite, les chercheurs africains et africanistes spécialistes des sciences sociales, soit parce qu'ils considéraient l'islamisation de l'Afrique sub-saharienne superficielle ou parce qu'ils ignoraient pour la plupart l'existence d'une littérature en langue arabe ou en *afjami*, n'ont pas intégré cette dernière dans leur réflexion. La conséquence d'une telle démarche pour l'historiographie de l'Afrique est que peu d'historiens se sont intéressés aux sources écrites en langue et/ou caractères arabes, du fait qu'ils postulent que l'essentiel des sources sur l'histoire de l'Afrique est en langues occidentales ou orales.

De nombreuses initiatives louables ont été prises au cours des deux dernières décennies pour reconstituer la bibliothèque islamique. Ces initiatives ont revêtu la forme de catalogage et de publication de collections de manuscrits en Arabe ou *afjami*, et dans une certaine mesure, de traduction de certains d'entre eux en langues occidentales.

En matière de collecte et de catalogage de manuscrits, le travail effectué est d'inégale importance selon les pays. Au Tchad, au Cameroun et au Niger, aucun travail rigoureux de recensement des écrits arabes ou *afjami* n'a encore été entrepris (Hunwick 1995:XII), tandis qu'en Mauritanie, au Sénégal, au Nigeria et au Mali, beaucoup de progrès ont été accomplis en vue de recenser ces écrits.

Le statut de la Mauritanie est particulier du fait qu'il est situé dans le Sahara occidental (entre le monde arabe et le Maghreb), et que la population est à majorité arabophone, même si ce pays compte également une importante composante négro-africaine. L'histoire intellectuelle arabo-islamique de la Mauritanie, une des plus riches d'Afrique de l'Ouest, est restée longtemps très peu connue, y compris dans le monde arabe (Stewart *et al.* 1990:179). L'on dispose aujourd'hui de trois ouvrages de référence ayant contribué à faire connaître cette histoire. Il s'agit de l'ouvrage d'Al-Burtuli (1727/1728-1805) intitulé *Fath al-Shakur* (Al-Burtuli 1981) qui a fait l'objet d'une traduction française par Chouki al-Hamel (1992), du *Wasit* de Muhammad al-Amin

Al-Shinguiti écrit au début du siècle, et du plus récent, *Bilad al-Shinqit* de Al-Khalil al-Nahwi (1987).

Outre ces dictionnaires biographiques, il faut noter plusieurs travaux de recensement effectués en Mauritanie, dont trois méritent d'être cités. Le premier est le catalogue provisoire établi par Adam Heymouski, ancien conservateur de la bibliothèque royale de Suède et par Moukhar Ould Hamidoun, le doyen des historiens mauritaniens contemporains (Heymouski et Ould Hamidoun 1965-1966). Tiré en quelques exemplaires seulement, ce catalogue en langue arabe accompagnée d'une transcription phonétique, dresse par ordre alphabétique une liste de 425 auteurs parmi les plus connus de la Mauritanie, ainsi que quelque deux mille œuvres de ces auteurs, fournissant des indications abrégées sur le thème de leurs manuscrits.

Vingt années plus tard, Ulrich Von Rebstock publie *le Rohkatalog der Arabischen Handschriften in Mauretania*. Fruit du travail d'une équipe de l'université de Tübingen en collaboration avec l'Institut mauritanien de recherches scientifiques, ce catalogue entièrement en caractères latins, constitue une contribution remarquable au recensement des manuscrits arabes mauritaniens. Il recense 2239 manuscrits (Stewart 1990:180) dont le plus ancien est d'un auteur du XI^e siècle (Ould Cheikh 1987:111). Provenant d'une centaine de bibliothèques et de collections de manuscrits, ces écrits couvrent les principales régions de la Mauritanie et comportent une vaste gamme de thèmes. Soixante pour cent des écrits sont relatifs aux domaines suivants: *ad'iyya* (invocations), *adhkar* (litanies), *fatawi*, (avis juridiques) *fiqh* (jurisprudence) *hadith* (sciences des traditions) *mawaf'iz* (exhortations) *nawazil* (affaires juridiques), *Qur'an* (Coran), *sira* (biographie du prophète) *tasawwuf* (soufisme), *tawhid* (théologie), *usul* (sources du droit). Viennent ensuite les études linguistiques et littéraires: *adab* (belles lettres), *'arud* (métrique), *bayan* (rhétorique), *lugha* (langue), *mantiq* (logique), *nahw* (grammaire), *shir* (poésie). Enfin, l'on trouve des écrits classés sous les thèmes: éthique politique, astronomie-astrologie, géographie, mathématiques, magie, médecine, agriculture (Ould Cheikh 1987:111). Plus détaillé que le *Catalogue provisoire*, le *Rohkatalog* présente le nom de l'auteur, le titre du manuscrit, le lieu où il a été filmé, le thème, la date d'achèvement ainsi que la bibliothèque où il se trouve (Ould Cheikh 1987:110).

Le troisième travail important de recensement sur la Mauritanie est le *Catalogue de manuscrits arabes de l'Institut mauritanien de recherches scientifiques* qui, selon son compilateur principal, Stewart (1990), constitue l'étude la plus complète de la littérature arabe et des études islamiques en Mauritanie. Entre 1975 et 1990, l'Institut mauritanien de recherches scientifiques a collecté et acheté 3100 manuscrits en vue de constituer une collection nationale de

manuscrits. En 1988-89, ces manuscrits ont été catalogués dans une base de données bilingue (Arabe/Anglais). Les compilateurs adoptent un système de translittération tenant compte de la spécificité du Hasaniyya, le parler arabe de Mauritanie. Le volume total de manuscrits catalogués (quelque 1546 pages de données et 200 pages d'index) est disponible pour consultation à l'Institut mauritanien de recherches scientifiques et à l'Université d'Illinois à Urbana Champaign (Stewart 1990 : 180). Les thèmes couverts reflètent en général ceux de la littérature arabe d'Afrique de l'Ouest: un nombre important d'ouvrages de jurisprudence, de soufisme, de langue arabe, d'études coraniques, de littérature, de science des traditions et de théologie. Dans une moindre mesure, l'on trouve des écrits en invocation, histoire, logique, éthique, mathématiques, astronomie/astrologie, médecine, ésotérisme, encyclopédie, pédagogie, géographie (Stewart 1990:183). Selon Abdel Weddoud Ould Cheikh, ce sont dans les villes de Shinqit, Tishit et Boutlimit que l'on trouvait historiquement les plus importantes collections de manuscrits. Toutefois, du fait de l'exode rural, l'essentiel du fonds des bibliothèques naguère basées dans ces villes sont actuellement localisés à Nouakchott (d'après un entretien réalisé en novembre 2001).

Les manuscrits du Mali ont également fait l'objet de plusieurs travaux de recensement et de catalogage. On signalera d'abord celui de la bibliothèque umarienne de Ségou connu sous le nom de Fonds Archinard. Saisi par le Commandant français Archinard lors de la conquête française de l'empire d'El-Hadji Omar Tall et logé actuellement à la bibliothèque nationale de Paris, ce fonds a fait l'objet d'un inventaire effectué par Ghali, Mahibou et Brenner (1985).

C'est surtout grâce au parrainage de la fondation basée à Londres du nom d'Al-Furqan que le recensement de l'héritage des manuscrits a connu un regain d'intérêt au Mali et ailleurs en Afrique de l'Ouest. Créée au début des années 1990 par le Shaykh Ahmad Zaki Yamani, ancien ministre saoudien du Pétrole, la Fondation *Al-Furqan li-Ihya al-Turath al-Islami* basée à Londres comme son nom l'indique, s'assigne comme objectif de revivifier le patrimoine culturel islamique. Elle parraine la publication d'une encyclopédie en quatre volumes de collections de manuscrits dans la majorité des pays musulmans (Roper 1994). Intitulée *World Survey of Islamic Manuscripts*, cette encyclopédie identifie les collections publiques et privées de «manuscrits islamiques» en langues des peuples islamisés: arabe, perse, turque, asiatiques, africaines, et leur localisation, ainsi que les conditions d'accès, et donne une vue générale du nombre et des thèmes des manuscrits qu'elles contiennent. Le *World Survey* compte de nombreuses entrées relatives aux pays d'Afrique sub-saharienne.

Au cours de la dernière décennie, et à la suite de la parution du *World Survey*, la Fondation Al-Furqan a publié une trentaine de catalogues détaillés en Arabe, portant essentiellement sur des collections non cataloguées. Ces catalogues, dont près de la moitié concernent de nombreux pays africains, y compris le Sénégal (Kane 1997), le Nigeria (Muhammad; Hunwick 1995, 1997, 2001) attirent l'attention des chercheurs sur un corpus important de matériaux inédits. Le Mali se taille la part du lion. La collaboration entre la Fondation Al-Furqan et le Centre de recherches et de documentation historique Ahmad Baba de Tombouctou (CEDRAB) a permis la publication en Arabe de cinq volumes entre 1995 et 1998, recensant neuf mille manuscrits qui constituent une partie du fonds du Centre de (CEDRAB). Le premier volume de 1500 manuscrits est compilé par Sidi Amar Ould Eli et édité par Julian Johansen (1995). Les deuxième, troisième et quatrième volumes, recensant 1500 manuscrits chacun et publiés respectivement en 1996, 1997 et 1998, ont été compilés par un pool de bibliothécaires du CEDRAB et édités par Abd Al-Muhsin Al-Abbas de la Fondation Al-Furqan (Bibliothécaires du CEDRAB; Al-Abbas 1996, 1997, 1998). Plus substantiel, le cinquième volume compilé et édité par un pool de bibliothécaires du CEDRAB présente trois mille manuscrits (Bibliothécaires du CEDRAB 1998). Chacun de ces volumes est publié avec plusieurs indexes de titres de manuscrit, de noms d'auteurs, de thèmes, de noms de copistes, permettant une consultation rapide du contenu de l'ouvrage.

La collaboration entre Al-Furqan et la Bibliothèque commémorative Mamma Haidara de Tombouctou a également permis la publication en trois tomes d'un catalogue des manuscrits du Fonds de cette bibliothèque fondée il y a plus de cinq siècles, et basée actuellement à Tombouctou. Compilé par Abdelkadir Mamma Haidara et édité par Ayman Fuad Sayyid, le catalogue de cette bibliothèque recense trois mille manuscrits (Haidara et Ayman 2000).

On peut diviser les fonds maliens catalogués avec la collaboration de Al-Furqan en deux catégories: d'une part on trouve des textes sur divers domaines d'érudition, d'autre part des documents historiques. Parmi les textes d'érudition, les domaines tels que la littérature (*adab*), la jurisprudence (*fiqh*), le soufisme (*tasawwuf*) et les sciences coraniques (*'ulum al-qur'an*) sont prééminents, mais il existe également des textes sur les *ijaza* (diplômes ou autorisation de transmettre un savoir exotérique ou initiatique), sur l'éthique (*akhlaq*), les invocations (*ad'iya*), sources de la religion (*usul al-din*), la théorie du droit (*usul al-fiqh*), les généalogies (*ansab*), l'histoire (*ta'rikh*), l'exégèse coranique (*tafsir*), la théologie (*tawhid et 'aqa'id*) la science des traditions (*hadith*), les mathématiques, (*hisab*), la politique (*siyasa*), les biographies (*tarajim*), la biographie du prophète (*sira nabawiyya*), la morphologie et la

syntaxe (*nahw, sarf*), la médecine (*tibb*), la métrique (*‘arud*), l’astronomie (*falak*), la chimie (*kimiya*), la logique (*mantiq*), les exhortations (*wa‘dh wa irshad*). Leurs auteurs sont arabes ou africains.

Les documents historiques représentent une partie non négligeable de ces bibliothèques (un manuscrit sur trois de la bibliothèque commémorative Mamma Haidara). Ils sont l’œuvre d’auteurs africains et nous renseignent sur la vie sociale et les coutumes des peuples de la région, des avis juridiques des ulémas (*fatwa*), des transactions financières de toutes sortes, les relations entre les ulémas et les marchands à différentes périodes de l’histoire, les relations entre les peuples de la région et d’autres pays musulmans comme le Maroc, la Tunisie et la Libye.

Ce nombre important de manuscrits que l’on trouve au Mali est dans une large mesure l’héritage de grands centres intellectuels comme Djenné, Tombouctou, Gao, etc. Gao (ou Kawkaw) était selon l’auteur arabe Muhallabi mort en 990 (Cuoq 1975:77), la capitale d’une petite principauté islamique de la boucle du Niger au cours du Xe siècle. Gao connaîtra une importance grandissante sur le plan commercial, politique et intellectuel pendant la période médiévale et atteint son apogée en tant que capitale de l’empire Songhaï sous le règne des Askia (xvi^e siècle). Le plus célèbre gouvernant de cette dynastie, Askia Muhammad Touré accomplit le pèlerinage à la Mecque en 1496 et visite l’Égypte. Il est nommé calife (souverain musulman) du Soudan (pays des Noirs) par le calife abbasside al-Mutawakkil et par le souverain chérifien de la Mecque (Hiskett 1985:35). Comme le prouve un nombre important d’écrits de savants musulmans de l’époque qui nous sont parvenus, Askia Muhammad contribue de manière significative au rayonnement culturel et à l’enseignement de l’islam. Il consulte deux savants arabes d’une grande réputation sur la manière de gouverner son pays conformément aux injonctions de l’islam. Il s’agit d’une part d’Abd al-Karim al-Maghili (mort en 1504), qui répond aux questions de l’Askia Muhammad sous forme de *fatwa*. Les questions de l’Askia Muhammad, tout comme les réponses d’Al-Maghili ont fait l’objet d’une traduction en langue anglaise (Hunwick 1985). Parmi les contributions d’Al-Maghili à l’islam sub-saharien, fondamentale est l’idée de l’arrivée à chaque siècle d’un réformateur musulman versé dans les sciences religieuses qui ordonne ce qui est licite, interdit ce qui est illicite, préside aux destinées des hommes et tranche les litiges qui les opposent (Hiskett 1985:36). Cette idée influence les nombreux mouvements politiques des XVII^e XVIII^e et XIX^e siècles dirigés par des lettrés musulmans, dont un certain nombre ont abouti à la création de théocraties islamiques.⁷

L'autre savant consulté par l'Askia Muhammad Touré est Jalal al-Din Suyuti (mort en 1505). Un des plus grands érudits du monde arabo-musulman de son époque, Al-Suyuti serait l'auteur de plusieurs centaines de traités. Rien ne prouve qu'il se soit rendu en Afrique sub-saharienne, mais nous savons qu'il a rencontré l'Askia Muhammad au Caire lors du pèlerinage à la Mecque de celui-ci et a échangé par la suite des correspondances avec lui, lui prodiguant des conseils en matière d'administration de la loi islamique (Hiskett 1985: 37).

Djenné constitue un autre grand centre islamique situé dans le Mali actuel. Même s'il n'y a pas de consensus sur la date à laquelle la ville de Djenné a été fondée, l'on sait qu'elle fut l'un des premiers centres de rayonnement de la culture arabo-islamique, avant Tombouctou. Selon al-Sa'di, lorsque le 26ème souverain de Djenné se convertit à l'islam au cours du XIIIe siècle, la ville comptait déjà 4200 ulémas (Hunwick 1999b:19, Touré 1999:1).

Quant à la ville de Tombouctou, qui était à l'origine un campement Touareg (fin du XIe siècle), elle devient au XVe siècle un axe important du commerce transsaharien et un grand centre intellectuel islamique. De grandes universités y ont fleuri, au sens médiéval du terme, à savoir une communauté d'enseignants et d'étudiants vivant ensemble dans le but de transmettre ou d'acquérir le savoir religieux (Hiskett 1985:40-41), et jouissant de privilèges royaux et pontificaux (Touré 1999:3). Les plus connues de ces universités (Djingerey-ber, Sankoré et l'Oratoire de Sidi Yahya) étaient déjà fonctionnelles au début du XIVe siècle. L'Université de Djingerey-ber a été créée entre 1325 et 1330 par l'empereur du Mali à son retour du pèlerinage à la Mecque (Touré, 1999:3). Sous le leadership des Berbères Sanhaja, Sankoré a été construite entre 1325 et 1433 (Touré 1999:3). Enfin, l'Oratoire de Sidi Yahya ou mosquée de Mohamed Naddah a été construite au tout début du XVe siècle (Touré 1999:3). Ces universités entretenaient des relations avec d'autres universités d'Afrique du Nord et d'Égypte qui reconnaissaient leur cursus et leurs diplômes (Touré 1999:1). D'autre part, elles étaient dans une large mesure conçues sur le modèle d'Al-Azhar (Hiskett 1985:41).

Les deux chroniques les plus riches sur l'histoire de la région ont été écrites par des savants de Tombouctou. Il s'agit respectivement du *Tarikh al-Sudan* et du *Tarikh al-Fattash*. Traduit en 1913 par Octave Houdas et Maurice Delafosse, le *Tarikh al-Fattash fi akhbar al-buldan wa al-juyush wa akabir al-nas* de Mahmud Ka'ti (chronique du chercheur pour servir à l'histoire des villes, des armées et des principaux personnages) constitue une source fondamentale de l'histoire des grands empires du Soudan occidental (Ly 1972:471).

Quant au second ouvrage, celui de Abdarraḥman al-Saʿdi, il est intitulé *Tarikh al-Sudan* (Histoire du Soudan). Le nom de *Sudan* avait été donné par les auteurs arabes aux contrées situées au sud du Sahara. Dans le sens où Al-Saʿdi emploie le terme *Al-Sudan*, il fait référence à l'Afrique sub-saharienne et plus particulièrement à la région du Moyen Niger. Chronique monumentale de l'histoire de Tombouctou et Djenné, le *Tarikh al-Sudan* décrit de manière détaillée l'origine de la dynastie des Sonni, ainsi que celle des Askia qui leur a succédé au pouvoir. Le *Tarikh al-Sudan* procède également à une analyse fascinante du déclin de l'Empire Songhaï consécutif à l'invasion marocaine. Il a fait l'objet de deux traductions en langues occidentales. Une traduction française par Octave Houdas et Maurice Delafosse qui date du début du siècle (As-Saʿdi 1964) et une traduction en Anglais de l'essentiel du texte par Hunwick (1999b). Accompagnée d'un appareil critique de notes intégrant les données les plus récentes de l'historiographie africaine, la partie du *Tarikh al-Sudan* traduite par Hunwick s'arrête à l'effondrement de l'empire Songhaï en 1613, c'est-à-dire deux décennies après l'invasion marocaine. En annexe du travail de Hunwick, un certain nombre de documents importants ont été également traduits, y compris la description de l'Afrique de l'Ouest par Hasan b. Muhammad al-Wazzan al-Zayyati plus connu sous le nom de Léon l'Africain, des correspondances entre le souverain marocain Al-Mansur et des souverains Songhaï et des témoignages sur l'invasion de l'Empire Songhaï par les Marocains.

Autre pays à riche tradition intellectuelle arabo-islamique, le Sénégal a compté de nombreuses universités pendant la période pré-coloniale. Pendant les années 1930, l'administration coloniale française était favorable à l'idée de collecter et interpréter le savoir historique des régions qu'elles contrôlaient. À ce titre, de nombreux administrateurs coloniaux s'investissent dans la compilation et la traduction des sources en langue arabe et *aʿjami*. Dans certains cas, les sources historiques sont compilées à la demande d'administrateurs coloniaux. Il en est ainsi de deux manuscrits rédigés par Siré Abbas Soh à la demande de Maurice Delafosse (1870-1926) et traduits avec l'assistance de Henry Gaden (1867-1939) (Pondopoulo 1993:96).

La création d'un département d'islamologie à l'Institut français d'Afrique noire (IFAN) contribue également à l'effort de collecte des sources arabes. Un de ses directeurs, Vincent Monteil, établit un bilan provisoire des manuscrits arabo-africains publié en 1965 dont une partie est consacrée aux manuscrits sénégalais (Monteil 1965: 539-541 et 1966:671-673). Après l'indépendance, l'IFAN est renommé Institut fondamental d'Afrique noire et est rattaché à l'Université de Dakar. Un effort notable de collecte et de catalogage de manuscrits arabes et *aʿjami* est effectué par les chercheurs de l'IFAN, qui

publient en 1966 un *Catalogue des manuscrits de l'IFAN*, recensant les fonds Vieillard Gaden, Brévié, Figaret, Shaykh Musa Kamara et Cremer. Ces fonds contiennent des manuscrits en langue arabe, peul et voltaïque (Diallo *et al.* 1966).

Parmi ces chercheurs, Amar Samb qui fut également directeur de l'IFAN, est l'auteur d'une synthèse portant essentiellement sur la contribution du Sénégal à la littérature arabe. Dans son livre, Amar Samb passe en revue une bonne dizaine d'écoles littéraires animées par des érudits ayant formé des milliers de disciples en langue arabe et produit une contribution significative à cette littérature. Il s'agit de ce qu'il dénomme les écoles de Dakar, Thiès, Kaolack, Saint-Louis, Touba, Louga, Ziguinchor, etc. (Samb 1972). Le travail de Samb est complété par celui de Ousmane Kane et John Hunwick qui recensent dans la seule Sénégalie plus de cent auteurs ainsi que leur œuvre en Arabe essentiellement (Kane et Hunwick 2002 a, b, c, d).

Chercheur à l'IFAN, ancien directeur de l'Institut islamique de Dakar et coordinateur du pèlerinage à la Mecque jusqu'en 2001, El-hadji Rawane Mbaye est un autre chercheur de l'IFAN ayant consacré l'essentiel de sa carrière à l'étude de la littérature arabe du Sénégal. Il est le co-auteur avec Babacar Mbaye d'un supplément au catalogue des manuscrits de l'IFAN (Mbaye et Mbaye 1975), ainsi que de deux thèses de doctorat. La première de troisième cycle est une synthèse sur l'enseignement islamique au Sénégal (Mbaye 1975). Thèse d'État, la seconde contient une biographie du savant sénégalais Al-Hadji Malick Sy (disparu en 1922) ainsi qu'une traduction de deux de ses écrits (Mbaye 1993).

Plus récemment, Thierno Kâ et Khadim Mbacké (1994) ont produit un nouveau catalogue des manuscrits de l'IFAN, qui recense des matériaux de plus récente collecte et concernant essentiellement des auteurs sénégalais. Khadim Mbacké (1996) a traduit en français une hagiographie d'Ahmadou Bamba intitulée *Minan al-baqi al-qadim fi sirat Shaykh al-khadim* écrite par son fils Bachirou Mbacké.

Toutefois, dans le domaine des sciences sociales, l'on constate le peu d'intérêt des chercheurs sur cette partie méconnue de l'histoire de l'Afrique. L'important travail de traduction et d'édition effectué par un groupe de chercheurs du CNRS, de l'IFAN et de l'Université Cheikh Anta Diop constitue une exception notable. Ce travail porte sur un chef d'œuvre de l'érudit sénégalais Shaykh Muusa Kamara intitulé *Zuhur al-basatin fi tarikh al-sawadin* (Fleurs des jardins sur l'histoire des Noirs) ou *intisar al-mawtur fi ta'rikh bilad Futa Tur* (Triomphe de l'opprimé par l'étude de l'histoire du Fouta Toro). Le premier volume de cet ouvrage sur les quatre à paraître, a été coordonné par

J. Schmitz et publié en 1999. Dans la lignée des grands *tawarikh* comme le *Tarikh al-Sudan* et le *Tarikh al-Fattash*, le *Zuhur al-basatin* de 1700 pages, écrit partiellement en langue arabe et en *a'jami*, constitue une source majeure de la socioéconomie de la vallée du fleuve Sénégal, fournissant des informations de première main sur l'organisation politique et foncière de la Moyenne Vallée du Fleuve Sénégal au XIXe et XXe siècles notamment. Sa parution a de nouveau attiré l'attention des chercheurs sur l'utilité des sources arabes ou *a'jami* dans la reconstitution de l'histoire de l'Afrique de l'Ouest. Pour important qu'il soit, le *Zuhur al-basatin* ne constitue qu'un seul ouvrage de Shaykh Muusa Kamara, auteur d'écrits divers en Arabe et en Pulaar sur des domaines aussi variés que l'histoire, la géographie, l'hydrologie du fleuve Sénégal, de la Guinée à Saint-Louis, la littérature, la sociologie, l'anthropologie, la jurisprudence, la médecine traditionnelle, le soufisme, etc. (entretien avec Abdou Malal Diop 1999).

Tout comme au Sénégal, les administrateurs coloniaux au Nigeria se sont également intéressés aux sources de l'histoire et ont fourni un effort considérable pour leur collecte et leur traduction. Toutefois, c'est pendant la période post-coloniale que des efforts substantiels sont déployés en vue de reconstituer les sources en langues non occidentales. Parmi les nombreux organismes qui se sont intéressés aux sources en langues non occidentales pendant la période post-coloniale, figurent la *Jama'at Nasr al-Islam* (JNI), le Northern History Research Scheme, le Centre for Islamic Studies de Uthman Dan Fodio University et enfin Arewa House de Kaduna.

Créée par Ahmadu Bello, Premier ministre du Nord Nigeria entre 1960 et 1966, la *Jama'at Nasr al-islam* devait servir, dans la stratégie de Bello, à fédérer tous les musulmans, qui étaient pour la plupart membres de confréries soufies entretenant des relations antagoniques entre elles. Œuvrant à unifier les musulmans sur la base de l'héritage commun du djihad du XIXe siècle mené par son arrière-grand-père Uthman Dan Fodio, Bello encourage la traduction et la publication des écrits des intellectuels ayant mené le djihad (Paden 1986:550-551).

Par ailleurs, sous l'initiative de Abdullahi Smith, professeur d'histoire à l'Université d'Ibadan, puis à l'Université Ahmadu Bello, une nouvelle génération d'historiens principalement nigériens essaient de rompre avec l'historiographie coloniale, en initiant des relectures du djihad de Uthman Dan Fodio. Cette génération d'étudiants de Abdullahi Smith, parmi lesquels on compte Yusufu Bala Usman, Abdullahi Mahadi, Murray Last, Mahmud Tukur exploitent un volume substantiel de sources arabes à cet effet. Le laboratoire de recherche historique dénommé Northern History Research Scheme de l'Université Ahmadu Bello de Zaria s'inscrit dans cet effort de

valorisation des sources en langues non occidentales dans l'histoire du Nigeria.

Dans la même mouvance, le Centre d'études islamiques de l'Université Usman Dan Fodio de Sokoto a recensé quelque trois cents mémoires et thèses soutenus dans les universités nigérianes et ailleurs sur l'islam au Nigeria (Sifawa 1988). Il s'agit essentiellement de travaux en Anglais, mais un certain nombre sont rédigés en Haoussa ou en Arabe. Ces mémoires et thèses couvrent des thèmes variés, y compris des travaux généraux sur l'islam, son expansion dans différentes régions du Nigeria, des biographies de quelques personnalités islamiques, notamment les Fodiawa (disciples et descendants de Uthman Dan Fodio). L'on dénombre une cinquantaine de traductions de l'Arabe vers l'Anglais essentiellement, et dans une moindre mesure vers le Haoussa, de commentaires et d'analyses critiques de la pensée de certains auteurs. Les trois principaux Fodiawa, Uthman Dan Fodio, Abdullahi Dan Fodio et Muhammad Bello raflent la mise. Pour conclure sur le Nigeria, notons que deux auteurs, Ali Abu Bakr et de Kabiru Galadanci ont produit des synthèses, analysant les écrits en Arabe et leurs auteurs (Abu Bakr 1972, Galadanci 1982).

Parallèlement à ces efforts, il convient de mentionner le projet *Arabic Literature of Africa* piloté par Sean O'Fahey et John Hunwick. Partant du constat que la littérature arabe africaine est très peu connue, ces deux auteurs, avec l'aide de collaborateurs en Afrique et ailleurs, se sont lancés dans un projet ambitieux de recensement de tous les auteurs s'inscrivant dans la tradition intellectuelle arabo-islamique et de leurs œuvres (arabe, fulfulde, swahili, haoussa, etc.). Leurs efforts ont déjà été couronnés par la parution de deux volumes consacrés au Soudan nilotique jusqu'en 1900 (O'Fahey 1994) et au Soudan central (Hunwick 1995). Un troisième volume en deux tomes couvrant la littérature swahili et d'Afrique orientale et un quatrième sur le Soudan occidental sont achevés et sont sous presse. Deux autres volumes doivent terminer la série et seront consacrés respectivement au Soudan nilotique au XXe siècle et au Sahara occidental. Les volumes d'*Arabic Literature of Africa* recensent essentiellement les écrits en Arabe, et dans une moindre mesure en *afjami*. Instrument didactique construit sur le modèle du *Geschichte* de Carl Brockleman, *Arabic Literature of Africa* présente les auteurs, leurs écrits et la tradition d'érudition à laquelle ils se rattachent. Dans la même mouvance, J. Hunwick et S. O'Fahey ont créé en 1999 l'Institute for the Study of Islamic Thought in Africa (ISITA) basé à Northwestern University, Evanston, qui œuvre à mobiliser une communauté de chercheurs autour de programmes de bourses pré-doctorales et post-doctorales, de conférences et

de publications. Cet institut constitue un début d'effort épistémologique de réflexion sur la bibliothèque islamique.

Enfin, deux revues ont apporté une contribution décisive à la reconstitution de la bibliothèque islamique. Bilingue (Français-Anglais) et publiée par la Maison des Sciences de l'Homme de Paris, la première revue est *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*. Elle est l'émanation du laboratoire Islam tropical de la Maison des Sciences de l'Homme de Paris. Fondée et dirigée par Jean-Louis Triaud, la revue *Islam et sociétés* a été créée suite à la conférence internationale sur les agents religieux au Sud du Sahara organisée par le laboratoire Islam tropical. Au fil des années, *Islam et Sociétés*, avec quinze livraisons, a créé un espace d'échanges entre chercheurs africains, américains, européens et asiatiques sur l'islam sub-saharien et est devenu un outil apprécié par les chercheurs sur l'islam sub-saharien, et les comparatistes. En annexe des numéros successifs, figure une bibliographie des articles et livres récents sur les sociétés africaines musulmanes. En outre, *Islam et sociétés* a publié de nombreux comptes rendus analytiques de travaux inédits (mémoires et thèses soutenus dans différentes universités et difficiles d'accès). Un nombre important d'articles parus dans *Islam et sociétés* est consacré à l'étude critique des sources arabes et intellectuels arabisés d'Afrique sub-saharienne.

La deuxième revue est *Sudanic Africa. A Journal of Historical Sources* dont il existe une version imprimée et une version électronique en ligne (<http://www.hf-fak.uib.no/smi/sa>). La revue *Sudanic Africa* a été créée en 1990 par John Hunwick et Sean O'Fayeh. La principale mission que s'assigne cette revue est de publier des documents originaux en Arabe ou en langues africaines sur l'histoire et la culture de l'Afrique saharienne et sub-saharienne. Les documents originaux sont publiés avec une traduction, une introduction et un appareil critique de notes facilitant l'exploitation des sources publiées. A l'instar de *Islam et Sociétés au sud du Sahara*, *Sudanic Africa*, dans ses onze livraisons, a également fait paraître de nombreuses biographies d'intellectuels arabisés d'Afrique sub-saharienne.

Après cette revue de l'état d'avancement de la recherche sur ces intellectuels arabisants, il convient à présent de situer historiquement la genèse de cette tradition intellectuelle.

Origine de la tradition intellectuelle islamique

La genèse de la tradition intellectuelle arabe et *ʿjami* en Afrique sub-saharienne est intimement liée à l'expansion de l'islam, et du commerce transsaharien, qui en a été le principal vecteur. L'islam commence à pénétrer

en Afrique de l'Ouest dès le IX^e siècle, mais c'est à partir du XI^e siècle que les élites de nombreuses chefferies urbaines et empires du Sahel ouest-africain vont s'islamiser au contact des commerçants nord-africains et sahariens (Hunwick 1997: 5, Triaud 1998:10 et 6, Hiskett 1985:19-42).

L'essor du commerce transsaharien et l'expansion de l'islam provoquent une transformation des sociétés ouest-africaines soumises à leur influence. À la faveur de ce processus, un État de type nouveau se développe en Afrique de l'Ouest du VIII^e au XVI^e siècle qualifié d'État militaro-marchand par Bathily (1994:44-51). À la différence des sociétés non étatiques (Horton 1985: 911; *sq.*; 113*sq.*) reposant sur l'agriculture et dans une moindre mesure sur l'élevage, et l'État traditionnel africain sur les activités agricoles (Levtzion 1985), pastorales ou agropastorales, l'économie politique de l'État militaro-marchand reposait essentiellement sur le secteur tertiaire (Bathily 1994 : 44). L'expansion de l'État militaro-marchand constitue une période décisive dans l'émergence d'intellectuels africains arabisants. Cet État était dominé par trois types d'élite: militaire, commerciale et religieuse. Chacune de ces élites accomplissait une fonction vitale pour le développement du nouvel État. L'aristocratie militaire, souvent issue de l'élite politique des anciens États traditionnels, était spécialisée dans le métier des armes et avait pour fonction d'assurer la sécurité de l'État. L'élite marchande opérant dans les circuits commerciaux transsahariens et entretenant des contacts suivis avec les grands centres commerciaux et culturels d'Afrique du Nord: Qayrawan, Gadames et Tripoli, produisait des richesses nécessaires au développement de l'État. Enfin, l'élite religieuse assurait la légitimation de l'État, tout en prenant en charge la production, la reproduction et la diffusion des biens de salut.

Progressivement, selon plusieurs modalités et par l'action de divers groupes, une tradition d'érudition se met en place. Cinq groupes figurent parmi les principaux vecteurs de la diffusion de cette tradition d'érudition : les Berbères Sanhaja, les Dyula Wangara, les Ineslemen Zawaywa, les Hal pulaar et les Shurafa (Hiskett 1985: 44 *sq.*).

Les Berbères Sanhaja

Superficiellement islamisés jusqu'au XI^e siècle, les Berbères Sanhaja s'enracinent dans l'«orthodoxie islamique» en adoptant le rite malékite à la faveur du mouvement de réforme almoravide dirigé par l'un d'entre eux: °Abdallah b. Yasin, mort en 1059. Déformation de l'Arabe al-murabit dont le pluriel est al-murabitun, qui finit par acquérir le sens de militant ou réformateur musulman, le mot almoravide dérivé est ribat qui renvoie à l'idée de centre d'enseignement et de propagande. Les Arabes avaient créé un grand nombre de ribat à partir desquels ils menaient la guerre sainte contre les

Byzantins et les Berbères (Hiskett 1985: 7). Au cours du XI^e siècle, le mouvement almoravide se scinde en deux branches. Une branche septentrionale qui conquiert l'Afrique du Nord et une partie de l'Andalousie, et une branche méridionale qui envahit une bonne partie du Sahara. Les Berbères Sanhaja qui fournissaient le gros des troupes du mouvement almoravide, constituent les principaux missionnaires et enseignants de l'islam médiéval en Afrique. Ardents prosélytes, ils contribuent, y compris dans la période post-almoravide, à la dissémination de l'islam et de la jurisprudence malékite dans les régions du Sahara et du Soudan occidental. De nombreuses sources font état de l'influence intellectuelle des Berbères Sanhaja dans des villes sahariennes médiévales de Walata, Takedda et Tombouctou. Cette dernière, et notamment l'Université Sankoré, doit son essor intellectuel aux Berbères Sanhaja (Hunwick 1997: 7).

Les Djula Wangara

Un autre groupe connu pour sa contribution à la diffusion de la tradition intellectuelle arabe est appelé Wangara dans le Soudan central et Jakhanke en Sénégal (Last 1985: 2). C'est dans le Haut Bassin des Fleuves Sénégal et Niger que les historiens actuels localisent le pays Wangara. La première mention de ce pays dans les sources écrites sur l'histoire de l'Afrique de l'Ouest a été faite par Al-Idrissi au XII^e siècle, qui le présentait comme un eldorado (Al-Hajj 1968:1). Les Djula qui sont principalement des communautés marchandes, se sont islamisés avant les peuples non marchands (Hiskett 1985:45). En leur sein, surgissent des groupes lettrés. Au cours du XVI^e siècle, le déclin de l'empire du Mali, déchiré par des luttes dynastiques, provoque d'importants mouvements de population vers le Soudan central. Mus par la recherche d'un cadre de vie plus sûr, mais aussi par une vocation de prosélytisme et d'enseignement, des Dyula Wangara se déplacent vers le Soudan central. Une chronique anonyme découverte au Nigeria par l'historien soudanais M.A al-Hajj et daté de 1650 fait état de l'arrivée massive de missionnaires Wangara à Kano au milieu du XVII^e siècle. Très vite, les Wangara apportent une contribution décisive à l'islamisation de Kano. Au moment de leur arrivée à Kano sous le leadership de Abdarrahaman Zagaïté, la situation de l'islam y était analogue à celle de la plupart des royaumes et centres urbains sahariens et sahéliens, ne le pratiquaient que les élites politiques et marchandes qui commerçaient avec les Arabes. Les missionnaires Wangara réussissent, en dépit de fortes oppositions de la population essentiellement païenne, à faire nommer des imams et des qadis (Al-Hajj 1968:2). En outre, les Wangara instituent un système d'éducation islamique identique à celui pratiqué ailleurs dans le monde musulman. La mosquée Madabo fondée à

Kano au cours du XVI^e siècle devient une université au sens médiéval du terme, attirant des enseignants et étudiants du Soudan central (Uba Adamu nd: 3). Les Wangara apportent deux contributions majeures à l'islam sub-saharien. D'une part, à l'instar des Berbères Sanhaja, ils œuvrent à enraciner la jurisprudence malékite par l'enseignement notamment des deux manuels qui en constituent les sources essentielles, le Mukhtasar de Khalil et la Risala d'Ibn Abi Zayd al-Qayrawani (voir annexe). Ensuite, ils introduisent les premières influences soufies s'inspirant de la Qadiriyya. Dans la mesure où le soufisme et le rite malékite constituent deux traits fondamentaux de l'islam en Afrique de l'Ouest, l'empreinte des Wangara sur cet islam est loin d'être négligeable.

Les Zawaya

Leur contribution à la diffusion du savoir islamique a également été décisive. Les tribus Zawaya, dont Abdel Weddoud Ould Cheikh (1985:51-59) cite plus d'une centaine dans la seule Mauritanie actuelle, se distinguent des autres tribus berbères guerrières par leur spécialisation dans la gestion du sacré et la transmission du savoir. Dans les bibliothèques et collections de manuscrits de la région (Kane 1994), l'on trouve un nombre important d'ouvrages de toutes sortes d'auteurs Zawaya. Leur influence intellectuelle au Soudan occidental et central peut se mesurer par la popularité de leur enseignement islamique. Bon nombre de centres d'enseignement islamique de l'Afrique de l'Ouest font appel aux membres des tribus Zawaya pour enseigner le Coran. Le deuxième niveau de l'influence intellectuelle des tribus Zawaya en Afrique sub-saharienne réside dans l'enseignement du soufisme. Les tribus Zawaya initient les Africains aux deux confréries dominantes de l'Afrique sub-saharienne, à savoir la Tijaniyya et la Qadiriyya. La plupart des chaînes de transmission de la Tijaniyya remontent à Muhammad al-Hafiz (1759/60-1830) et à sa tribu, celle des Idaw^{ali}. Quant à celles de la Qadiriyya, elles remontent pour l'essentiel aux Kunta, autre tribu maraboutique dont les deux figures les plus importantes, Shaykh Sidi Mukhtar al-Kunti al-Kabir (1729-1811) et son fils Sidi Muhammad (mort en 1826), sont auteurs de nombreux ouvrages.

Les Fulbe

Dénommés Fulani par les Haoussa du Nord Nigeria, Peul par les Français et Fellata à Borno et au Soudan nilotique (Hunwick 1997: 14), les Fulbe ont également joué un rôle important dans la propagation de l'islam et la formation d'une tradition intellectuelle arabe/*afjami*. Un des groupes linguistiques les plus importants sur le plan numérique en Afrique noire, les Fulbe sont

présents sur la toute ceinture soudano-sahélienne. Originaires de la vallée du Fleuve Sénégal, ils parlent une langue appartenant au groupe linguistique du Niger-Congo. À partir du IX^e siècle jusqu'au XIX^e siècle, ils se propagent dans toute la savane ouest-africaine (Horton 1985: 113) et au-delà. Les Fulbe sont actuellement présents du Sénégal au Soudan nilotique et se trouvent en forte concentration au Nigeria septentrional. Même si les Fulbe se sont convertis à l'islam après les Wangara, ils ne devinrent pas moins des ardents prosélytes et enseignants de cette religion. À partir du XV^e siècle, de nombreux Fulbe se spécialisent dans des métiers d'érudition, mènent des mouvements de réforme religieuse dans le Soudan occidental et central et créent des États théocratiques.

Les Shurafa

Ce mot est le pluriel de *sharif* (noble en Arabe). Dans la tradition islamique, le terme qualifie les descendants du prophète. On trouve dans le monde musulman beaucoup de groupes qui revendiquent ce titre. La détermination de l'authenticité des revendications chérifiennes est rendue difficile par «le principe de sophistication généalogique» qui consiste pour les groupes ayant acquis une réputation de savoir, de piété et de sainteté à chercher à consolider cette réputation en revendiquant une origine arabe ou chérifienne. Nombre de ceux qui revendiquent l'ascendance chérifienne sont des lettrés. Toutefois, leur légitimité ne repose pas tant sur la maîtrise du savoir conventionnel qui consacre les lettrés, que sur la croyance répandue que leur noble ascendance leur confère des pouvoirs exceptionnels de nuire à leurs adversaires, de guérir des malades, de prédire le futur et de donner la baraka de nature à conférer le bonheur à ceux qui les vénèrent.

Ces cinq groupes ont apporté une contribution décisive à la tradition intellectuelle arabo-islamique. Les arabophones tels les Zawaya ont produit essentiellement en Arabe, alors que les autres ont écrit en Arabe, tout en contribuant au développement de l'*ajami*.

Le développement de la littérature *ajami*

Bien souvent, l'essor de l'écriture a été un processus par lequel des locuteurs de langues vernaculaires, au contact d'une langue écrite, se réapproprient son écriture pour transcrire leur propre langue. S'agissant de l'Europe occidentale, le Latin a longtemps été la langue savante par excellence. Vers la fin du Moyen-Âge, il est relégué au second rang par les langues vernaculaires européennes. À titre d'illustration, notons qu'avant 1500, 77% des livres imprimés en Europe occidentale étaient écrits en latin (Anderson 1991:18). Entre 1500 et 1600, et à la faveur du développement de l'industrie typographique

surtout en langue vernaculaire, entre 150 et 200 millions de livres sont publiés dont la majorité en langues vernaculaires européennes, qui peu à peu, acquièrent le statut de langues savantes (Anderson 1991: 33-34).

Mutatis mutandis, l'Arabe a été pour beaucoup de peuples islamisés l'équivalent du Latin pour les peuples d'Europe occidentale. Les lettrés des peuples islamisés non seulement apprennent la langue arabe et contribuent à l'histoire intellectuelle arabe, mais ils s'approprient les caractères arabes afin de promouvoir leur propre langue. Il n'est quasiment aucune région historiquement sous influence islamique qui n'ait adopté l'alphabet arabe pour retranscrire des langues non arabes. Les langues retranscrites en *ʿjami* sont aussi variées que les langues slaves, l'Espagnol, le Persan, le Turc, l'Ourdu, le Swahili, l'Hébreu, le Berbère, le Malais, l'Afrikaans, mais aussi de nombreuses langues africaines. Outre les consonnes attestées en Arabe, l'*ʿjami* a su créer, à partir des lettres arabes déformées, des consonnes pour rendre des sons inconnus de la langue arabe classique.

Les recherches en cours sur l'héritage des manuscrits révèlent que l'usage de l'*ʿjami* était très répandu en Afrique sub-saharienne. En raison de mauvaises conditions de conservation (Kane 1994, Knappert 1990), beaucoup de manuscrits nous donnant une idée de la production en *ʿjami* ont été perdus. Toutefois, l'on trouve encore dans des langues aussi variées que le Wolof, le Haoussa, le Pulaar, le Mandingue, le Songhaï, surtout le Swahili, des écrits en *ʿjami*, qui servaient de langue de correspondance, mais aussi de langue savante dans laquelle étaient rédigés des traités, et des poèmes. La littérature *ʿjami* est en grande partie une littérature de dévotion (Knappert 1990: 116). Elle est parfois constituée de traductions d'écrits arabes. Il en est ainsi de la *burda*⁹ qui a été traduite en pulaar par Shaykh Abou Sa'adu (Knappert 1990:116). Dans le Soudan central, l'on trouve une littérature considérable en *ʿjami*, produite essentiellement à partir du début du XVIIIe siècle. Cette tradition intellectuelle héritière du Califat de Sokoto connaît un essor considérable au XIXe et XXe siècles. Grâce à John Hunwick (1995: 86-113), l'on dispose d'une source de référence des écrits et auteurs des XIXe et XXe siècles aussi bien en langue arabe que dans les variantes haoussa et peul de l'*ʿjami* (Hunwick 1995, 2002).

Dans son *History of Hausa Islamic Verses*, Hiskett (1975), un des plus grands spécialistes de la langue haoussa, qui compte quarante millions de locuteurs basés essentiellement au Nord du Nigeria et au sud du Niger, classe les thèmes abordés par la littérature *ʿjami* versifiée en huit catégories (Knappert 1990:123-124).

1. Les écrits relatifs à la mort, à la résurrection, aux interrogations dont le mort fait l'objet dans la tombe, à la rétribution ou au châtement et au jour du jugement dernier. Ce groupe de thèmes est inclus dans la catégorie de *waazi* (prédication) et *zuhudi* (ascétisme).
2. Les panégyriques du prophète (*madihī an-nabī*) et parfois des louanges aux autres saints.
3. Les exposés didactiques sur les attributs de Dieu et quelques principes de base de la théologie musulmane (*tawhīdī*).
4. Les écrits relatifs aux préceptes de la loi islamique et du statut personnel, notamment la prière, les ablutions, les successions, etc. (*fikihī*).
5. La biographie du prophète Muhammad et de ses compagnons. Cette littérature relate également les miracles que l'on attribue au Prophète (*Sira*).
6. Des chroniques relatives à l'histoire de la région (*tarikhi*).
7. Les écrits sur l'astrologie (*ilmin nujumī*) ou l'évaluation de jours fastes pour entreprendre des projets (*hisabī*), calcul. Une littérature abondante existe sur ce thème qui en démontre la popularité, non pas uniquement au Nigeria, mais dans toute l'Afrique de l'Ouest.
8. Des écrits à caractère politique et parfois des invocations (cette catégorie de la littérature est essentiellement profane).

Les auteurs Fodiawa maîtrisaient aussi bien l'Arabe que les variantes haoussa et fulfulde de l'*a'jami*. Leurs écrits en Arabe étaient destinés à une audience maîtrisant la langue arabe classique. En fulfulde et en haoussa, ils écrivaient pour une audience plus vaste ne maîtrisant pas la langue arabe. Ce travail de vulgarisation permettait d'expliquer des notions de droit, de théologie, d'eschatologie de l'islam à la majorité de la population qui, de ce fait, était informé des débats en cours dans la société lettrée caliphale. Les Fodiawa les plus notables étaient Uthman Dan Fodio, Abdullahi Dan Fodio, Muhammadu Bello et surtout la fille de ce dernier Nana Asma'u (1793-1864). En sous-titre de l'ouvrage qu'elle lui a consacré, Jean Boyd qualifie Nana Asma'u d'enseignante, de poète et de leader islamique. À ces qualificatifs, l'on peut ajouter, celle de mère de famille et d'épouse, qui malgré les nombreuses contraintes liées à ces différentes responsabilités, bien qu'ayant vécu dans des contextes de précarité et d'insécurité, a composé un nombre impressionnant d'écrits en langue arabe et *a'jami* (pulaar et haoussa). Ses écrits couvrent des domaines aussi vastes que la femme dans la société, les femmes et le culte de possession (*bori*), l'histoire, l'eschatologie, la politique, la théologie, le califat et l'idéalisme (Boyd 1989:126). Grâce à Boyd et Mack (1997), l'on dispose à présent des originaux et de la traduction en Anglais des œuvres complètes de Nana Asma'u (Boyd et Mack 1997) accompagnés d'un appareil critique de

notes, de commentaires et de glossaires permettant de les replacer dans leur contexte politique, historique et littéraire.

Au Nord du Nigeria, une école s'est constituée autour des travaux de Mervyn Hiskett et de chercheurs qu'il a encadrés dont la contribution est non négligeable dans l'étude des écrits versifiés en haoussa. Outre son *History of Hausa Islamic Verses* cité plus haut, Mervyn Hiskett est l'auteur d'une anthologie de vers politiques qui recense et analyse six poèmes nous renseignant sur la vie politique au Nord du Nigeria (Hiskett 1977). Parmi les textes analysés figure celui de Mudi Sipklin né en 1930, membre fondateur du parti Northern Element Progressive Union du Nord du Nigeria. Écrit au début des années 1950, ce poème de Mudi Sipkin intitulé *Arewa Jumhuriyya kawai* en haoussa (le Nord ne peut être qu'une république) était une réponse à un poème d'un membre de son parti, Saad Zungur. Intitulé *Arewa jumhuriyya ko mulkiyya* (le Nord, république ou monarchie?). Le poème de Zungur était également inspiré par la confrontation entre hommes politiques septentrionaux et méridionaux sur le devenir du Nigeria lors de la conférence constitutionnelle tenue à Ibadan en 1950 (Hiskett 1977: 8).

Un deuxième travail important de ce que je dénommerai «l'école de Hiskett» est celui de Abdulkadir Dangambo. En deux volumes de près de huit cent pages, cette thèse soutenue à la School of Oriental and African Studies de l'Université de Londres en 1980 est consacrée aux *wakokin waazi* (poèmes de sermon). À égalité avec les panégyriques (*Wakokin yaboo*), les poèmes de sermon constituent l'une des deux principales catégories littéraires en haoussa. Le corpus de la thèse en question couvre la période allant de 1800 à 1970 et constitue une étude critique de la forme, du contenu, de la langue et du style des poèmes relevant de la catégorie du sermon.

Enfin dans l'«école de Hiskett», il faut mentionner la thèse soutenue au Département des langues et cultures nigérianes de Bayero University en 1983 par Abdullahi Bayero Yahaya. Cette thèse est consacrée à un poète haoussa du nom de Al-hajj Bello Yahaya qui a reçu une double formation en Anglais et en études arabo-islamiques. S'inspirant des mendiants qui récitaient les poèmes d'Uthman Dan Fodio en Arabe et en Haoussa, Bello Yahaya a composé des poèmes en haoussa relevant de nombreux domaines. Il a écrit des poèmes de nature politique manifestant son soutien au Northern People Congress, parti dominant du Nord du Nigeria dans les années 1950 et 1960 (Yahaya 1983:7). L'impact sociologique et psychologique des transformations économiques et technologiques de l'époque coloniale est abordé de manière fascinante dans la poésie de Al-hajj Bello Yahaya. Son poème intitulé *Wakar Reluwe* (chant du chemin de fer), est construit sur le mètre arabe *mutaqarab*, et commence ainsi:

Ina gode Allahu mai yau da gobe Loué soit Dieu à qui appartient aujourd'hui et demain
Das sanya Hausa cikin reluwe D'avoir inclus les Haoussa parmi les usagers du train

Le progrès technologique, loin d'ébranler la foi des gens, la renforce dans la mesure où ils considèrent d'abord que ce progrès est un bienfait que Dieu leur accorde. Al-hajj Bello Yahaya est également auteur de nombreux poèmes relatifs à la transformation des relations sociales à l'époque coloniale et à l'émergence du salariat, mais aussi des poèmes de louange au Prophète Muhammad ou des poèmes de sermon. Outre le mètre de ces poèmes renvoyant aux catégories de la métrique arabe, leur style enracine l'œuvre de Yahaya dans la bibliothèque islamique.

Outre le développement de l'*a'jami* qui reflète l'esprit d'initiative des musulmans africains, ont été créés dans l'Afrique islamisée d'autres types de savoir s'inspirant de l'Arabe ou de l'islam. Parmi ces savoirs, l'on note une composante exotérique qui, dans une large mesure rattache l'islam africain à la tradition d'érudition de l'islam classique et une composante ésotérique qui inscrit cet islam dans les préoccupations quotidiennes des populations, y compris les populations non musulmanes.

Savoir ésotérique et savoir exotérique

Calqué sur le modèle d'enseignement né en Égypte sous domination mamlouke (Hiskett 1985:16-17) qui s'est propagé par la suite dans tout le monde musulman, un système d'enseignement à deux niveaux est institué en Afrique musulmane à la faveur de l'expansion de l'islam. À un niveau inférieur, on trouve des écoles coraniques (*kuttab* pluriel *katatib* en Arabe), et à un niveau supérieur, des écoles de science (*madrassa* pluriel *madaris*). Les noms de ces écoles en langues africaines varient selon les contextes, mais leur pédagogie et le contenu du savoir transmis sont identiques dans toute la zone soudano-sahélienne, voire dans tout le monde musulman.

À l'école coranique, les élèves sont admis dès leur jeune âge, soit entre quatre et sept ans. Ils sont initiés à la lecture et à l'écriture en caractères arabes avant d'entamer la mémorisation du Coran. Certains élèves mémorisent l'intégralité du Coran en trois à quatre années. D'autres mettent plus de temps, certains n'y arrivent jamais. On leur apprend également les règles rudimentaires du culte (ablution, prière, jeûne, etc.). Dans la mesure où les parents ne paient pas toujours des frais de scolarité et d'entretien et que l'activité principale du maître est l'enseignement, les élèves contribuent à financer leur éducation soit en travaillant dans les champs en milieu rural, ou

en mendiant. Aujourd'hui, en milieu urbain, nombre de citoyens considèrent la mendicité comme dégradante. Aussi, tirent-ils à boulets rouges sur les maîtres d'école coranique qu'ils considèrent comme à l'origine d'un système inhumain d'exploitation. Toutefois, dans le contexte où ces pratiques sont nées, la mendicité n'avait rien de dégradant. Celui qui donnait avait lui-même tendu le bol ou la main lorsqu'il était élève. Celui qui reçoit considère la phase de la vie pendant laquelle il se livre à la mendicité, comme une période naturelle, transitoire que tous les enfants doivent vivre et qui les prépare à l'âge adulte.

Les élèves apprennent en même temps l'écriture et la lecture. L'instrument d'apprentissage est une tablette en bois. Chaque jour ou deux fois dans la journée, l'élève recopie la partie du Coran dont la mémorisation lui est assignée sur la dite tablette, en utilisant de l'encre noire confectionnée à partir de l'enduit de charbon qu'on recueille en grattant les marmites. Après avoir mémorisé son contenu, l'élève lave la tablette, puis l'expose au soleil pour la faire sécher afin d'y réécrire d'autres leçons. Les mercredi après-midi, jeudi toute la journée et vendredi matin sont fériés pour les élèves plus jeunes, alors que les plus grands profitent de ces jours pour s'exercer à réciter à nouveau les leçons déjà étudiées. Lorsque l'élève a écrit et mémorisé tout le Coran par fragments, il doit en principe réviser et réciter par portions importantes jusqu'à être en mesure de tout réciter. Alors il récite tout le Coran devant un jury constitué de *Huffaz* (singulier *hafiz*: personnes ayant mémorisé le Coran). S'il réussit, il est reconnu comme *hafiz*. On peut lui demander de recopier un manuscrit entier du Coran en caractères calligraphiques. Le but de l'exercice étant de vérifier qu'il maîtrise à la fois la mémorisation et l'écriture. Ce niveau d'éducation islamique recrute une population importante d'élèves. Il est rare que des musulmans, citoyens ou ruraux, n'aient fréquenté l'école coranique et mémorisé un certain nombre de versets, ne serait-ce que pour s'acquitter des prières quotidiennes.

Le deuxième niveau de l'éducation traditionnelle arabe se fait dans les écoles dites de sciences (*madaris*). Dans ces écoles, sont admis ceux qui ont mémorisé tout ou une partie importante du Coran. Alors qu'à l'école coranique l'enfant se limite à mémoriser sans comprendre ce qu'il lit, dans les écoles de sciences, l'étudiant suit des cours approfondis qui lui permettent à la fois de comprendre, voire de s'exprimer en Arabe. Ces écoles sont de qualité inégale. Héritières des universités médiévales, certaines d'entre elles dispensent un enseignement complet au point que leurs diplômés sont des ulémas confirmés. D'autres offrent un cursus limité. Ce qui pousse les étudiants les plus zélés à une longue période de pérégrinations les conduisant

vers d'autres maîtres auprès de qui ils pouvaient approfondir leur connaissance d'une discipline donnée.

Parmi les écoles qui offraient une formation complète, l'université de Pire Saniokhor au Sénégal constitue un bon exemple. Grâce à Thierno Kâ, nous disposons d'une riche information sur cette université qui était basée dans la ville de Pire à mi-chemin entre Dakar et Saint-Louis et où de nombreux savants ont été formés (Kâ 1982). L'enseignement était essentiellement oral. Le maître étudie tous les livres, chapitre par chapitre en lisant d'abord en Arabe, puis en traduisant en langue africaine le contenu de chaque ouvrage. L'étudiant capable de lire en langue arabe et traduire en langue africaine un ouvrage donné est considéré comme l'avoir assimilé. Certains étudiants suivent le même livre plusieurs fois avant de le maîtriser. Cette éducation traditionnelle tendait à être très scolaire.

Dans certaines régions de l'Afrique, il existe une catégorie de clercs spécialisés dans l'apprentissage de la mémorisation du Coran uniquement. Au Pays haoussa et à Borno, on les dénomme *alarma* pluriel *alaramomi* (Kane 2002: chap. 2). Ils ont mémorisé le Coran et connaissent le nombre d'occurrences des mots rares, mais pas le sens des versets. Ces clercs sont également très versés dans l'art très enraciné en Afrique de fabriquer des talismans, philtres et charmes à partir du Coran.

Outre les connaissances que l'on peut qualifier d'exotériques qui étaient dispensées dans l'école arabo-islamique, il existe également d'autres types de savoirs qui, tout en s'articulant aux textes, apportent un plus qui a été décisif dans le développement de l'islam en Afrique sub-saharienne. S'exprimant principalement dans l'usage magique du Coran, ce savoir a permis à des lettrés musulmans de répondre à la demande d'une clientèle recherchant le bonheur, la guérison, la prospérité, la fécondité, la protection contre les ennemis présumés et réels. Depuis la période pré-coloniale, pendant laquelle les souverains africains sollicitaient des marabouts des talismans, jusqu'aujourd'hui, la clientèle de ces marabouts n'a jamais diminué, n'en déplaie aux théories de la modernisation. Bien souvent, une personne qui recherche, perd ou craint de perdre un emploi va consulter un marabout. Il en est de même pour celui qui commet un détournement et qui craint d'être arrêté. Les malades qui n'ont pas les moyens de se soigner dans les hôpitaux, ainsi que ceux que la médecine moderne ne parvient pas à guérir iront consulter un marabout. Quel que soit son niveau de connaissance ou son statut, la clientèle suivra les recommandations du marabout. Elle portera les talismans, sacrifiera les moutons, bœufs ou chèvres, se lavera avec les philtres, si nécessaire. Dans le domaine de la politique, on consulte beaucoup les marabouts. Il n'existe que très peu d'hommes politiques qui n'aient pas un ou

plusieurs marabouts chargés de les protéger des sorts jetés par leurs adversaires, de détruire ces adversaires, voire d'influencer l'issue des consultations électorales par des moyens surnaturels.

Grâce aux travaux de Louis Brenner et de Constant Hames, l'on dispose désormais en langue française d'une riche information sur ce savoir ésotérique. Brenner (1985) analyse la géomancie et la place centrale qu'elle occupe dans les sociétés ouest-africaines (chapitre iv) et argue que, malgré les condamnations dont elle fait l'objet de la part d'ulémas prônant une lecture très légaliste de l'islam, la géomancie n'en répond pas moins aux attentes de la plupart de la population. Dans son analyse du *Kabbe*, un enseignement théologique islamique en fulfulde s'inspirant du *Umm al-barahin* (source des preuves) de Al-Sanusi, Brenner (1985) révèle les capacités des musulmans ouest-africains à s'approprier l'héritage islamique et à l'adapter à leur propre milieu. Cet enseignement théologique minimal attirait également les femmes à qui une formation plus approfondie était difficilement accessible (Brenner 1985:63).

Les travaux de Hames (1987, 1993, 1997a, 1997b) démontrent qu'en dépit d'une croyance fort répandue, la conception d'un coran magique et sa matérialisation par une utilisation talismanique ne sont pas seulement l'apanage de la masse illettrée des musulmans. Elles sont attestées dans les sources de l'orthodoxie islamique. Non seulement des auteurs tels que Ibn Qayyim al-Jawziyya (1292-1350) se sont prononcés sans ambiguïté sur l'orthodoxie de l'usage talismanique du Coran (Hames 1997b: 139 *sq.*), mais aussi des compilateurs de traditions parmi les plus crédibles, notamment Muslim et Bukhari notamment, ont rapporté des témoignages d'une authenticité incontestée, qui légitiment l'usage talismanique du Coran (Hames 1997b:139 *sq.*).

La place du Coran magique dans la théologie islamique est méconnue pour deux raisons. La première est que les orientalistes, produits de la tradition des Lumières, dans leur volonté de procéder à une lecture «rationnelle» de l'islam, ont omis d'étudier les usages magiques du Coran, laissant cet aspect aux hérésiographes et anthropologues. Hames (1997b:139 *sq.*) signale que dans l'entrée relative à Ibn Qayyim Al-Jawziyya de la deuxième édition de *l'Encyclopédie de l'islam*, il n'est pas fait mention de l'ouvrage *al-tibb al-nabawi* (la médecine prophétique) de cet auteur, qui traite essentiellement des pratiques talismaniques du Coran.

La deuxième raison de la non-reconnaissance de l'orthodoxie des pratiques magiques du Coran est que les auteurs classiques comme Ibn Taymiyya et Ibn Qayyim al-Jawziyya, qu'une certaine littérature considère

comme inspirateurs des mouvements fondamentalistes les plus rigoristes comme les Wahhabites, sont souvent lus d'après l'interprétation que ces derniers font de leur œuvre. Or, les Wahhabites, dans leur croisade contre les confréries soufies et le culte des saints, ont rejeté en bloc tout ce qui est de nature à les légitimer, y compris l'usage talismanique du Coran (Hames 1997b:141 *sq.*).

Après ce survol des réseaux de transmission du savoir islamique, il convient à présent d'étudier la manière dont ce savoir a inspiré une prise de parole politique au sein des lettrés musulmans avant la colonisation européenne.

Révolutions politiques, révolutions intellectuelles

Pendant la période pré-coloniale, sont menés dans différentes parties de l'Afrique de l'Ouest, des djihads ayant abouti à la création d'États théocratiques. Parmi les dénominateurs communs de ces djihads, l'on peut citer au moins deux: d'abord, ils étaient initiés par des lettrés issus de la tradition intellectuelle arabo-islamique. Profondément imprégnés de cette tradition, ces lettrés étaient frustrés par le syncrétisme qui caractérisait la pratique de l'islam. Ils aspiraient à mettre en place un système politique correspondant à l'idéal prophétique tel qu'ils l'ont lu dans les manuels islamiques en circulation dans la région. Ils inscrivent leurs efforts dans une tradition de lutte pour la purification de l'islam remontant au mouvement almoravide du XI^e siècle dont l'objectif était de faire appliquer l'islam malékite dans toute sa rigueur. Dans les écrits de ces intellectuels, ainsi que dans leurs sermons et leur propagande, l'on décèle des ingrédients du langage politique de l'islam. Ce langage, lorsqu'il fait écho à des aspirations d'émancipation, peut mobiliser de vastes secteurs de la population.

Parmi les concepts mobilisateurs de l'action politique, figure l'obligation de faire la commanderie du bien et l'interdiction du mal (*al-amr bi 'l-ma'ruf wa al-nahy an al-munkar*). Pour comprendre la place du prosélytisme dans la sphère publique des pays musulmans, il est impératif de saisir l'effet puissant de cet ingrédient du langage politique de l'islam. Il ne se suffit pas seulement pour le bon musulman de pratiquer les cinq piliers de l'islam que sont la croyance en Dieu et au prophète Muhammad, l'accomplissement des cinq prières canoniques, le jeûne du mois de ramadan, l'acquiescement de l'aumône légale et le pèlerinage à la Mecque. Il faut également ordonner le bien et interdire le mal. Les notions de bien et de mal renvoient à ce que l'islam permet et ce qu'il interdit. Les modalités de commanderie du bien et d'interdiction du mal variaient selon les groupes. Avant le XVIII^e siècle, il existait au sein des lettrés musulmans deux attitudes sur la question. D'une

part, celle des lettrés s'inspirant des enseignements d'Al-Suyuti, et qui étaient engagés dans le commerce. Pacifistes, ces derniers œuvraient par leur comportement à donner une bonne image de la manière dont l'islam devait être pratiqué afin d'amener les populations à la pratique d'un islam plus orthodoxe. Des tribus maraboutiques telles que les Kunta ou des communautés comme celle des Jakhanke s'inscrivaient dans cette perspective.

D'autre part, on trouvait des lettrés s'inspirant de la pensée d'Al-Maghili. Ces derniers étaient plus prompts à recourir aux armes contre leurs adversaires (Last 1985:1-2). Toutefois, les deux groupes évoluaient plutôt en milieu urbain et vivaient du commerce, tout en œuvrant à purifier l'islam dans la limite de leurs moyens.

Au cours du XVIIIe siècle, la crise de l'économie pastorale entraîne la reconversion de nombreux Fulbe dans les métiers d'érudition. À la faveur de ce mouvement, le nombre de lettrés augmente considérablement. Ces lettrés issus de la crise de l'économie pastorale sont essentiellement des ruraux, à la différence des lettrés urbains qu'ils considéraient comme corrompus. Certains d'entre eux préféraient vivre à la campagne, loin des «lieux de perdition», organisant leur communauté conformément aux lois de l'islam. D'autres en revanche parcouraient les régions environnantes pour prêcher un islam plus pur (Last 1985:4-5). Parmi les intellectuels qui, par leurs écrits et leur action, ont marqué l'Afrique de l'Ouest, figurent notamment les lettrés Fulbe qui ont mené des djihads au XIXe siècle, à savoir Karamokho Alpha au Fouta Djallon, Suleyman Baal au Fouta Toro, Uthman Dan Fodio au Nord du Nigeria, Ahmad b. Ahmed au Macina, Al-hajj Omar à Ségou et tant d'autres.

La croyance en l'imminence de la fin du monde et en l'arrivée prochaine du mahdi (figure eschatologique du millénarisme musulman) a renforcé la capacité de mobilisation des chefs de djihads autour de leur personne. Si tous ne se sont pas proclamé mahdi, ils instrumentalisent ces croyances aux fins de mobiliser ou galvaniser leurs troupes. Le plus célèbre de ces mouvements a eu lieu au Soudan. Dirigé par Muhammad Ahmad qui se proclama mahdi au Soudan nilotique, ce mouvement mahdiste défit l'armée britannique, tua le Général britannique Gordon et établit un État islamique qui dura plusieurs années avant d'être complètement défait en janvier 1900 lors de la capture du dernier émir de l'État mahdiste (Prunier 1998:41).

En Afrique de l'Ouest, la croyance en une fin du monde prochaine et en l'arrivée du mahdi a favorisé la capacité de mobilisation de la plupart des lettrés ayant conduit les djihads. Parmi les nombreux djihads qui se sont produits à l'époque pré-coloniale ou au début de l'invasion coloniale, nous en

citerons cinq avant de faire le bilan de leur impact sur la tradition intellectuelle arabe et *a'jami*.

C'est sous le leadership de Karamokho Alpha que des lettrés, auxquels s'étaient associés des marchands et pasteurs, mènent au Futa Djallon le premier djihad du XVIII^e siècle (1727-28). Le djihad était dirigé contre les Jalonke que les djihadistes vainquent et assujettissent. L'État issu de ce djihad est connu sous le nom de l'imamat du Futa Djallon. L'imamat réussit à transformer en un demi-siècle la société Mande décentralisée conquise par les djihadistes en une fédération gouvernée par la loi islamique et dotée de mosquées et de réseaux d'écoles (Last 1985:9). C'est dans cet imamat, qui inspire les États de même nature créés par la suite, que naquit la composition des poèmes en fulfulde, qui va se répandre ailleurs dans le Soudan occidental et central (Last 1985:10).

Le second djihad du XVIII^e siècle a eu lieu au Futa Toro. Dirigé par Suleyman Bal, ce mouvement, mené par des lettrés d'origines sociales diverses qui se dénommèrent torodbe, réussit à chasser les Maures et les Denyankobbe du Fouta central dans les années 1760 et 1770 (Last 1985:13). Souleyman Bal assassiné en 1776, la direction du mouvement revient à Abd al-Qadir Kane. Constitué d'une fédération de villages à la tête desquels furent nommés des lettrés musulmans chargés de dispenser l'éducation islamique et l'administration de la justice, la création de ce deuxième imamat constitue un pas considérable vers la dissémination des traditions d'érudition islamique.

Dans la mouvance de ces djihads du XVIII^e siècle, s'inscrit celui du début du XIX^e siècle mené en pays haoussa par Uthman Dan Fodio. Ce dernier est l'auteur d'écrits et de sermons divers en Arabe, Haoussa et Fulfulde. Son écrit le plus important (Last 1967:9) est intitulé *Ihya al-sunna wa ikhmad al-bid'a* (revivification de la tradition du prophète Muhammad et destruction de l'innovation)¹⁰. Cette expression constitue une autre formulation de la commanderie du bien et de l'interdiction du mal. Elle inspire la lutte dirigée contre les royaumes haoussa et mobilise les différentes catégories de personnes qu'elles ont opprimées. Il s'agissait d'éleveurs, Fulbe principalement et d'agriculteurs qui faisaient l'objet d'une forte pression fiscale destinée à soutenir le rythme de vie de l'aristocratie haoussa pré-coloniale. Ainsi, le djihad du XIX^e siècle en pays haoussa a été interprété comme un mouvement de révolte socio-économique, une révolte ethnique, une révolution pastorale. Toutefois, étant donné la place centrale des concepts d'un idéal islamique dans la mobilisation en vue de ce djihad et de la société que les djihadistes ont tenté de mettre en place, le mouvement dirigé par Dan Fodio a également été interprété comme un mouvement de réforme religieuse.

Un quatrième djihad ayant conduit à l'arrivée au pouvoir d'une aristocratie du savoir en Afrique de l'Ouest du XIXe siècle est celui du Macina. Dans une certaine mesure, le djihad du Macina, mené par Ahmad Lobbo peut être considéré comme une extension du mouvement de Uthman Dan Fodio. L'initiateur et ses disciples qui revendiquèrent par la suite une indépendance totale vis-à-vis de Sokoto, n'étaient pas des lettrés de très grande érudition, mais surtout des musulmans pieux. Ahmad Lobbo mobilise ses compatriotes Fulbe en prêchant aux opprimés une société musulmane égalitaire (Last 1985:33). Après la bataille de Noukouma de 1818 contre une coalition constituée de Peuls Ardoen et de leurs suzerains (la dynastie des Diarra de Ségou), un État musulman est créé au Macina. Cet État, dont Ahmad Lobbo devient le calife, prend le nom de Dina et établit sa capitale à Hamdallahi (Last 1985:32). L'organe suprême de direction de la Dina était un conseil de quarante membres dirigé par un lettré de grande renommée (Hiskett 1985:178). À l'instar des précédents, ce djihad contribua également à la diffusion des sciences islamiques et de la langue arabe. Après la mort de Ahmad Lobbo en 1845, de nombreuses factions apparaissent au sein de sa famille dans la lutte pour le contrôle du pouvoir. Ces factions contribuent à affaiblir le régime et à aliéner de nombreux lettrés du Macina. Certains de ses lettrés se rallient à Al-Hajj Omar Tall, qui conquiert le Macina en 1859 et l'intègre dans son empire issu d'un cinquième djihad à fortes répercussions dans le Soudan occidental.

Né à Halwar en 1794 et disparu en 1864 dans les falaises de Bandiagara, Al-Hajj Omar constitue une des figures marquantes de l'islam africain. À la différence de beaucoup de lettrés africains de son époque, Al-hajj Omar a beaucoup voyagé. En 1825, il accomplit le pèlerinage à la Mecque où il étudie pendant trois ans. Au près d'un disciple du Shaykh Ahmad al-Tijani du nom de Muhammad al-Ghali, Omar eut l'opportunité d'approfondir sa connaissance de la Tijaniyya à laquelle il avait été initié dans son pays natal. En outre, Muhammad al-Ghali nomma Omar calife de la Tijaniyya en Afrique sub-saharienne. Par la suite, Al-Hajj Omar produit son ouvrage *Rimah hizb al-rahim ala nuhur hizb al-rajim* (lances du parti du miséricordieux sur la gorge du parti du damné). Il y expose et commente les dogmes de la nouvelle confrérie dont il devient un des principaux penseurs et le fer de lance en Afrique sub-saharienne. À égalité avec le *Jawahir al-ma'ani* (joyaux de significations) dicté par Ahmad al-Tijani à son disciple Ali Harazim et sur les marges duquel est reproduit le *Rimah*, ce dernier constitue l'une des principales sources doctrinales de la Tijaniyya, qui compte plusieurs dizaines de millions de membres dans le monde, dont la plupart vivent au Sud du

Sahara. Contrairement à la Qadiriyya qui l'avait précédée, la Tijaniyya s'avère très vite une confrérie ouverte à tous: jeunes, femmes, etc.

Ayant séjourné à Sokoto, Al-Hajj Omar fut l'hôte du calife Muhammad Bello qui lui donne sa fille en mariage. S'inspirant de l'expérience de Sokoto, Omar mène une guerre sainte en 1852 qui aboutit à la construction d'un grand empire centré sur Ségou (Robinson 1988 *passim*). Aussi bien en tant que lettré que guerrier, Al-hajj Omar constitue, comme nous l'avons signalé, un des personnages les plus marquants de l'islam ouest-africain.

Ces cinq djihads décrits plus haut sont loin d'épuiser la liste. Il y en a eu beaucoup d'autres dans le Soudan occidental et central qui s'inspiraient de l'islam. Dans la mesure où ce sont des lettrés qui ont renversé des non-lettrés pour mettre en place des systèmes politiques correspondant à un idéal, ces djihads étaient autant des révolutions militaires que des révolutions intellectuelles (Hiskett 1985). Certes, les djihads n'ont pas réussi partout à instituer un «islam purifié» dans la mesure où les pratiques et croyances dénoncées par les djihadistes n'ont pas toujours été éradiquées. Toutefois, ils ont conduit à un essor sans précédent de la tradition intellectuelle arabe. Avant l'expansion de l'islam en Afrique, il existait certes des systèmes graphiques de représentation auprès de quelques peuples. C'est le cas par exemple de l'alphabet *tfinagah* des Berbères sahariens en usage jusqu'à la boucle du Niger (Hiskett 1985:242). Mais aucune tradition d'érudition écrite n'était attestée en Afrique sub-saharienne qui égalait celle issue de la tradition islamique.

La diffusion du savoir, comme nous l'avons démontré, n'a pas seulement consisté en l'émergence d'un clergé arabisé, mais également en l'essor d'une littérature d'érudition, constituée essentiellement d'une poésie en *a'jami*. L'impact de ces djihads sur la vie intellectuelle en Afrique de l'Ouest fut énorme. Ils entraînent une dissémination sans précédent des centres d'enseignement. En outre, ils favorisent l'apparition de villes créées par des lettrés et dotées d'institutions islamiques, enracinant ainsi une tradition intellectuelle arabo/*a'jami*, qui va subir pendant des transformations après la conquête coloniale.

Colonisation européenne et transformation de l'éducation islamique

La deuxième partie du XIXe siècle marque un tournant décisif dans l'histoire de l'Afrique, celle de l'islam en Afrique, mais aussi celle de la tradition intellectuelle inspirée de l'islam. Les Européens, dont la présence qui remontait à trois siècles était limitée à la côte et qui n'occupaient guère plus

d'un dixième de la superficie totale du continent en 1880, entreprirent de coloniser tout le continent. Deux décennies plus tard, toute l'Afrique était conquise à l'exception de l'Éthiopie, du Liberia et du Maroc; ce dernier pays fût occupé en 1912. Les États africains pré-coloniaux (islamisés et non islamisés) furent tous vaincus par la suprématie militaire des Occidentaux.

Les interprétations de la colonisation héritée de la bibliothèque coloniale ont présenté le projet impérial européen comme cohérent et fait valoir l'idée qu'il a été conçu pour sortir les peuples colonisés des traditions dans lesquelles ils étaient enfermés pour les mener vers la modernité. Ce type d'interprétation a été battu en brèche par une littérature abondante produite dans les anciennes colonies après leur indépendance. Dénommée études post-coloniales, cette littérature a invité à une remise en cause de nombreux postulats sur la modernité et sur l'impérialisme européen.

Selon certains penseurs de l'école post-coloniale, la construction de la modernité ne s'est pas faite en Occident d'où elle aurait été importée au reste du monde par les Occidentaux. Elle a culminé à une période d'intenses interactions et de forte interconnexion entre l'Occident et le reste du monde. Par conséquent, le reste du monde a été partenaire à part entière dans la construction de la modernité (Chakrabarty 1999: 104). Le corollaire de ce postulat est que l'État colonial n'était pas une entité monolithique. Il était constitué d'individus et de forces ayant parfois des divergences d'approche et pratiquant souvent du pilotage à vue. Cet État a donc souvent changé son projet lorsqu'il ne disposait pas des ressources humaines ou matérielles nécessaires pour le mettre en application, ou sous l'influence de l'action des colonisés. Voilà qui nous mène à un autre postulat fondamental de l'école post-coloniale, celle de la capacité des dominés d'influencer une relation de domination. Les colonisés n'étaient pas des sujets passifs, mais des acteurs politiques. Leur action (*agency* en Anglais) allait parfois dans un sens autre que celui désiré par les Européens, sans que ceux-ci ne disposent de moyens de s'y opposer. À la limite, l'action des colonisés pouvait amener l'État colonial à transformer son projet initial. Les différents usages de l'islam dans la période coloniale par les peuples colonisés d'Afrique sub-saharienne nous révèlent les ressources dont peuvent disposer des «subalternes» dans une situation de subordination. D'une part, il y a eu des mouvements mahdistes qui, s'inscrivant dans une tradition déjà enracinée, ont cherché à lutter contre l'ordre colonial et à le subvertir par la violence. Ces mouvements ont souvent été réprimés. D'autre part il y a eu des mouvements beaucoup plus subtils qui ont négocié des formes de compromis avec le colonisateur tout en poursuivant leur propre objectif. Telle a été l'orientation de l'establishment politique des marabouts qui, en Afrique occidentale française, ont réussi à

s'imposer comme partenaires principaux de l'État colonial. Le projet Sociétés musulmanes en Afrique de l'Ouest sous domination coloniale, qui a donné lieu à l'organisation de deux conférences internationales et à la publication de deux ouvrages de référence sur la question (Robinson et Triaud 1997; Triaud et Robinson 2000), démontre comment l'establishment politique maraboutique en AOF a su profiter des opportunités offertes par la paix coloniale pour asseoir sa base économique, sociale et intellectuelle. Non seulement, les marabouts ont continué à faire du prosélytisme en faveur de l'islam ou de leur confrérie, mais ils ont en même temps intensifié leurs efforts en vue de promouvoir la langue arabe.

Le système d'éducation mis en place par l'État colonial et par les missionnaires, principaux pourvoyeurs de l'éducation moderne, promut les langues européennes au détriment de l'Arabe. L'écriture des langues africaines fut encouragée dans certaines régions, mais les caractères latins furent préférés aux caractères arabes, si bien que deux systèmes de transcription des langues africaines vont co-exister: l'un en caractères arabes en vigueur principalement auprès de lecteurs non europhones et l'autre en caractères latins. L'essor de l'alphabétisation en langues occidentales et de l'usage des caractères latins n'entraîne pas un déclin du système traditionnel de transmission du savoir islamique, mais sa transformation et une diversification des réseaux de formation de lettrés. Ces transformations, sans faire disparaître le système initial, favorisent l'émergence de nouvelles catégories d'arabisants, à côté de ceux qui sont totalement issus du système décrit plus haut. Il s'agit notamment des diplômés de l'enseignement arabe modernisé et des lettrés formés dans les universités et autres établissements supérieurs du monde arabo-islamique. À l'instar de leurs prédécesseurs, ces lettrés arabisants vont intervenir dans le champ politique. Les sections qui suivent s'attellent à analyser les transformations du système éducatif islamique, l'émergence de nouveaux intellectuels arabisants et le discours politique de ces intellectuels.

La modernisation du système d'enseignement arabo-islamique

Après la conquête de l'Afrique, les populations musulmanes étaient réticentes à fréquenter l'école laïque. Étant donné la nécessité de disposer d'un personnel suffisamment qualifié pour occuper des postes dans l'administration, l'État colonial crée des écoles arabo-islamiques modernes. C'était le cas de la medersa française de Tombouctou. Toutefois, comme le note bien Brenner (1997:471), la création de medersa en Afrique de l'Ouest visait moins à promouvoir l'éducation islamique qu'à le transformer de manière à saper

l'influence de l'establishment maraboutique. Le cursus des medersa incluait quelques éléments de culture française dans un système éducatif essentiellement religieux. Donc, il était différent du système d'éducation entièrement en Anglais, Français ou Portugais selon les colonies, qui a formé l'élite politique et administrative qui hérite des États africains à la fin du règne colonial.

Certains musulmans, se rendant compte des limites de l'enseignement islamique traditionnel, cherchent à le moderniser en s'inspirant du système mis en place par l'administration coloniale. Pour ce faire, ils diversifient le cursus éducatif par l'introduction d'autres matières, instituent différents niveaux d'enseignement correspondant souvent aux classes d'âge des élèves. En outre, les supports pédagogiques subissent une transformation. L'enseignement qui était essentiellement oral devient en partie écrit. Les maîtres se servent du tableau et de la craie pour écrire, et les élèves abandonnent la tablette en bois pour se servir de cahiers et de stylos. Dans de nombreux cas, les initiatives privées de modernisation de l'enseignement islamique traditionnel furent interprétées comme des actes politiques et combattus (Brenner 1997:491). C'est le cas de la medersa créée par Saada Umar Touré à Ségou (Mali) qui sert ultérieurement de modèle à la rénovation de l'enseignement islamique ayant l'Arabe comme langue d'instruction. L'administration coloniale française bloque toutes les initiatives visant à créer d'autres écoles sur le modèle de la medersa de Saada Oumar Touré. Dans le même esprit, elle soutient des initiatives visant à promouvoir un système d'éducation islamique dont les langues africaines, le bambara et le pulaar notamment, seraient la langue d'instruction (Brenner 1997:487).

L'itinéraire des écoles islamiques modernisées au Nord du Nigeria est assez analogue. L'État colonial crée quelques écoles arabo-islamiques modernes pour former du personnel administratif. L'une des écoles les plus fameuses est la School of Arabic Studies de Kano. Des musulmans produits de ce système d'enseignement moderne s'en inspirent pour mettre en place des réseaux d'écoles arabo-islamiques formelles. Le cas de Aminu Kano (mort en 1983) est illustratif à cet égard. Dans les années 1950, il développe un système d'écoles islamiques modernes sous le nom de *Islamiyya schools*. Ce système connut très vite un grand succès, car non seulement les élèves assimilent le Coran plus rapidement, mais ils apprennent la langue arabe assez facilement dès leur jeune âge. Très vite, de nombreuses écoles du même type sont créées dans d'autres villes du Nigeria (Bray 1981:59-60). Toutefois, parce que Aminu Kano était le leader du Northern Element Progressive Union (NEPU), parti opposé au Northern People Congress (NPC) qui gouvernait la région, le NPC envoie des nergis pour détruire ces écoles. Alors qu'elles atteignent un

nombre total de 60, elles sont toutes détruites à l'exception de trois (Bray 1981:59-60).

C'est surtout pendant la période post-coloniale que les écoles islamiques modernisées connaissent un grand essor. Le Nord du Nigeria constitue, sans nul doute, le site qui a connu l'essor le plus prodigieux des nouvelles écoles arabo-islamiques. À l'origine de cet effort, est la volonté de rattraper le retard accusé par le Nord du Nigeria sur le Sud en matière d'éducation formelle. Ce retard était dû en partie à la politique d'*Indirect Rule* qui interdisait aux missions chrétiennes, principales pourvoyeuses d'écoles modernes, de s'implanter et de prêcher dans certaines zones musulmanes. À l'accession du Nigeria à l'indépendance, il était impératif pour les septentrionaux de combler ce retard. Sous l'initiative de Ahmadou Bello, un effort substantiel fut déployé en vue de moderniser les écoles coraniques. Ces dernières reçoivent des subventions pour la construction de salles de classes et se voient affecter des enseignants capables de dispenser un enseignement général. La langue haoussa retranscrite en caractères latins, dont le développement avait été encouragé par les Britanniques pendant la période coloniale par la publication de livres et de revues, connut également un grand essor. Il faut dire qu'à la différence de la plupart des pays d'Afrique de l'Ouest où de très timides initiatives ont été prises pour le développement des langues nationales, le haoussa a un statut de langue officielle au Nigeria. Il existe une littérature abondante, des quotidiens et des revues en langue haoussa. De nombreux intellectuels font des conférences et écrivent en Haoussa.

Toutefois, c'est pendant les années 1970, grâce à la rente pétrolière que l'éducation formelle va connaître un essor encore plus remarquable au Nigeria. Il n'est aucun domaine qui n'ait été affecté positivement par la manne pétrolière. Au niveau de l'éducation primaire, un programme intitulé Alphabétisation pour tous (*Universal Primary Education*) est adopté. En 1977, un an après le lancement du programme, le nombre officiel d'élèves scolarisés à l'école primaire était de 9,5 millions, et dépassait alors la population de n'importe quel autre pays d'Afrique de l'Ouest (Bray 1981:1). Même si les États fédérés ont pu gonfler leurs effectifs afin d'obtenir le maximum de financement de l'État fédéral, principal pourvoyeur de fonds à l'époque, il n'y a nul doute que l'éducation primaire connut un grand essor. Il en est de même pour l'éducation secondaire et supérieure. L'expansion de l'enseignement supérieur est encore plus remarquable. De deux universités à l'indépendance et cinq à la veille du boom pétrolier, le Nigeria compte aujourd'hui plus de quarante universités.

La rente pétrolière affecte également le nombre d'écoles islamiques modernes. Outre les ressources que le Nigeria y a injecté, des pays pétroliers

musulmans du Golfe persique ont contribué au financement de l'éducation arabo-islamique modernisée (Kane 2002:chap.2). Des financements, du matériel pédagogique et des enseignants sont envoyés au Nigeria par certains organismes des pays arabes du Golfe, et surtout d'Arabie saoudite dans le cadre de leur politique panislamiste. Bien que le Nigeria fut récipiendaire d'une part importante de l'aide saoudienne, il n'était pas le seul pays. De nombreux pays d'Afrique et d'Asie, ainsi que des communautés musulmanes en Occident bénéficient des largesses des pays pétroliers aux fins de promouvoir l'éducation arabo-islamique (Kepel 2000:69 sq.). La réforme de l'enseignement islamique affectait notamment les cycles primaire et secondaire.

Au Sénégal, la réforme de l'enseignement arabe se fit sur plusieurs terrains. D'abord de nombreux collèges d'enseignement arabe furent créés. Ces collèges, comme l'illustrent au Sénégal le *Ma'had Shaykh Abdullah Niasse* de Kaolack, le Collège arabe *Dar al-Quran* de Dakar ou l'Institut *Manar al-Huda* de Louga forment des arabisants jusqu'à l'obtention du diplôme de fin d'études secondaires. Une collaboration avec les pays arabes, l'université égyptienne d'Al-Azhar notamment, assure à ces institutions et des centaines d'autres du même type en Afrique une assistance technique constituée d'enseignants. En outre, les diplômes décernés par ces écoles sont reconnus par Al-Azhar et permettent aux élèves qui terminent leur cycle secondaire dans ces écoles de poursuivre leurs études supérieures dans l'université égyptienne.

Une autre dimension de la réforme de l'enseignement arabe est la création d'écoles dites franco-arabes. Certaines d'entre elles sont fondées par les gouvernements post-coloniaux dans un souci d'homogénéisation de l'enseignement et de création de débouchés pour les diplômés des écoles arabes locales. D'autres sont créées par des notables religieux ou des diplômés des universités du monde arabe. Ces écoles franco-arabes recrutent des élèves ayant déjà fréquenté l'école coranique et mémorisé totalement ou partiellement le Coran. À la différence des écoles traditionnelles, les écoles franco-arabes dispensent un enseignement général en Arabe, accompagné de cours en langue française d'un niveau élémentaire. Ces écoles délivrent des diplômes reconnus par l'État et dont les titulaires peuvent prétendre à un emploi, le plus souvent comme instituteurs ou professeurs de collèges enseignant l'Arabe. Certains diplômés des écoles franco-arabes poursuivent leurs études dans les pays arabes et plus rarement dans les universités africaines. En dépit des efforts déployés pour faciliter leur insertion professionnelle, les arabisants ont plus de difficultés que leurs collègues

formés dans des universités occidentales ou africaines à obtenir un emploi salarié.

Il convient de noter qu'en Afrique sub-saharienne, il existe deux établissements d'enseignement supérieur qui dispensent un enseignement essentiellement en Arabe. Ils sont basés au Niger et en Ouganda. S'agissant de celui du Niger, l'idée de sa création remonte au sommet des rois et présidents des États islamiques de Lahore en 1974 (Triaud 1988:160). Toutefois, il faut attendre 1982 pour un début d'exécution du projet par la construction de la Faculté d'études islamiques et de la langue arabe. Destinée à accueillir des étudiants des pays francophones, l'Université islamique basée à Say au bord du fleuve Niger, devait également se doter de facultés de sciences, de médecine, d'économie, etc. Elle s'assignait pour objectifs de:

- 1) Consolider une identité islamique par la voie de l'étude du patrimoine islamique et arabe et enrichir la vie des musulmans en Afrique par l'intégration des fondements de la civilisation et mettre ses caractéristiques au service de la société.
- 2) Permettre à l'étudiant d'accéder à la science et à la technique, et d'appliquer la connaissance scientifique acquise au service du bien-être des peuples et des pays musulmans.
- 3) Établir des recherches académiques et l'étude des problèmes sociaux à la lumière de la pensée islamique intégrée aux besoins du milieu dans le cadre de la coopération islamique.
- 4) Mettre en place un mouvement d'animation et d'orientation de publication de l'héritage islamique dans le continent africain, encourager les recherches et les efforts visant la compréhension islamique.
- 5) Former le personnel compétent et assurer les moyens nécessaires à l'enseignement et aux études supérieures dans les différents domaines de la connaissance et de la science.
- 6) Accorder un intérêt particulier aux études et à l'enseignement islamique et à l'apprentissage de la langue arabe.
- 7) Assurer effectivement les activités culturelles, sportives et scientifiques (Triaud 1988:160-161).

En Afrique de l'Ouest, l'université islamique du Niger constitue l'initiative locale la plus poussée visant à offrir un enseignement de qualité aux arabisants locaux. Elle s'assigne aussi comme objectif de faire connaître la tradition culturelle arabo-islamique.

La Islamic University of Uganda, créée elle aussi par l'Organisation de la conférence islamique en 1988, est destinée aux ressortissants des pays anglophones du sud du Sahara (Useen 1999 *passim*). Les langues de

l'enseignement sont l'Arabe et l'Anglais. En 1999, la Islamic University of Uganda a une population de quelque 1100 étudiants, dont 95% de premier et second cycle répartis en quatre facultés ou écoles supérieures: lettres et sciences sociales, sciences de l'éducation, gestion, sciences, héritage islamique. La Islamic University of Uganda vise à agrandir ses locaux et porter sa population estudiantine à 10 000 étudiants dans un futur proche et à augmenter le pourcentage de recrutement des étudiantes de 30 à 50% des effectifs. Le cursus de cette université, qui accueille un certain nombre d'étudiants non musulmans, est constitué à 70% d'enseignements non religieux et 30% d'enseignements islamiques. Dans un certain nombre de disciplines, une perspective islamique est enseignée aux étudiants dans le cadre de cours complémentaires. Plus spécifiquement, les étudiants de science économique reçoivent, outre les cours d'économie enseignés traditionnellement dans les facultés de sciences économiques, des enseignements spécifiques sur les principes islamiques d'intérêts, de taxes, et d'assurances. La Islamic University of Uganda compte également au sein de son corps professoral des enseignants chrétiens qui dispensent des cours d'enseignement général. Les étudiantes non musulmanes sont soumises aux mêmes normes vestimentaires que les musulmanes, elles doivent se couvrir la tête (Useen 1999).

En dehors de ces deux universités, la formation dans l'enseignement supérieur du plus gros des arabisants africains avait lieu, et a toujours lieu dans des universités du monde arabe.

Les filières internationales de formation d'arabisants

Les États théocratiques musulmans du XIXe siècle, de l'État umarien de Ségou à l'État mahdiste du Soudan, en passant par le Califat de Sokoto au Nord du Nigeria s'étaient farouchement opposés à la colonisation européenne. Aussi, après l'implantation coloniale, les Britanniques et les Français qui se taillent la part du lion dans le partage de l'Afrique, établissent un cordon sanitaire entre l'Afrique du Nord et l'Afrique sub-saharienne, afin d'éviter que l'islam ne serve de base de mobilisation «subversive» aux sujets coloniaux. L'affranchissement de la domination coloniale fut une opportunité de coopération et de resserrement des liens pour les pays d'Afrique du Nord et les pays islamisés du Sud du Sahara. Dans le cadre de la coopération, les pays arabes offrent de nombreuses bourses aux étudiants africains, soit par le biais des circuits officiels de la diplomatie, soit directement à des notables musulmans africains qui les redistribuent à leur clientèle. Grâce à ces bourses, des élèves formés dans des écoles coraniques et arabo-islamiques

traditionnelles ont l'opportunité de poursuivre des études secondaires et supérieures, le cas échéant, dans les pays arabes.

La formation des arabisants africains dans le monde arabe est un domaine de recherche resté longtemps très peu exploré. La plupart des travaux sur l'islam sub-saharien met l'accent sur les confréries. Dans de très rares cas, ils abordent, sans l'approfondir, la prise de parole politique des arabisants de retour dans leur pays. Le premier travail de défrichage substantiel a été mené par un groupe de recherche du Centre d'étude d'Afrique noire de Bordeaux (Otayek 1992)¹². Grâce à ce travail, l'on dispose d'une meilleure information sur certaines filières de formation des arabisants. L'Égypte, le Maroc, l'Arabie saoudite, la Tunisie, la Libye, le Soudan comptent parmi les principales destinations des arabisants africains formés dans les pays arabes.

L'Égypte a constitué pendant longtemps la destination favorite des arabisants de l'Afrique sub-saharienne. Des milliers d'entre eux y ont été formés (Mattes 1993:50). Au début des années 1960, 82 étudiants sénégalais étaient scolarisés à l'université d'Al-Azhar, côtoyant des centaines de ressortissants d'autres pays de l'Afrique de l'Ouest. À l'époque, l'Université d'Al-Azhar était l'instrument de la politique du Président égyptien Nasser. Le Raïs égyptien se voulait un leader du tiers-monde et cherchait à mobiliser le plus de sympathie possible dans le monde musulman et dans le tiers-monde en général. C'est dans ce cadre qu'Al-Azhar accueillait autant d'étudiants africains. Après la mort de Nasser, Al-Azhar, en tant qu'instrument de la politique culturelle de l'Égypte a continué à accueillir des milliers d'étudiants originaires du monde musulman. En outre, Al-Azhar fournit une assistance technique, notamment des enseignants, à la plupart des écoles et instituts d'enseignement en langue arabe d'Afrique sub-saharienne.

Jusqu'aux années 1990, la plupart des écoles formant des arabisants en Afrique sub-saharienne ne disposent pas d'un cycle secondaire. Par conséquent, les diplômés de ces écoles se rendant à Al-Azhar n'accèdent pas directement à l'enseignement supérieur. Ils suivent d'abord des cours de mise à niveau dans un institut spécialisé d'Al-Azhar destiné aux étudiants non arabophones. Après un certain nombre d'années d'études, les arabisants africains sont admis aux facultés de l'Université d'Al-Azhar. Un nombre infime d'étudiants africains est accepté dans des lycées d'enseignement général en Égypte. Cette minorité est qualifiée à suivre une formation universitaire dans des domaines scientifiques à Al-Azhar ou dans d'autres universités égyptiennes comme l'Université du Caire ou l'Université 'Ayn Al-Shams. La plupart des étudiants africains sont orientés dans des facultés d'études religieuses. De retour en Afrique, ils avaient un double handicap. Le premier est d'être instruits dans une langue qui n'est pas celle de

l'administration et du monde des affaires, et le second de ne pas disposer d'une expertise prisée dans le marché de l'emploi. Dans ces conditions, la compétition avec les diplômés des écoles d'ingénieurs, de commerce ou même des littéraires formés dans les universités européennes d'Afrique ou d'Europe tournait à leur désavantage.

L'expérience malheureuse de la première génération formée à Al-Azhar ou dans d'autres pays arabes, et confrontée à des problèmes d'insertion professionnelle de retour aux pays, inspire une seconde génération. Une partie des étudiants de cette deuxième génération, plutôt que de retourner au pays après l'obtention d'un diplôme d'enseignement supérieur en Arabe, se rendait en Europe. La France est la destination favorite des ressortissants du pré-carré. Parce que les universités françaises avaient établi des systèmes d'équivalence permettant aux ressortissants des pays arabes d'y être admis, nombre de diplômés africains des universités arabes ont profité de ce système pour poursuivre des études de second ou de troisième cycle universitaire en France. Nombre de littéraires parmi eux fréquentent l'Institut national des langues et civilisations orientales de Paris. Dans cet institut, la plupart des arabisants africains, admis au premier cycle, n'arrivent pas à obtenir le diplôme, faute de maîtriser la langue française. Toutefois, ceux qui sont admis en troisième cycle font l'objet de plus d'indulgence. Pour la plupart, ils obtiennent des doctorats sans avoir une bonne maîtrise de la langue française. Dans la mesure où ils n'ont pas vocation à servir en France (ou du moins ne sont pas censés y servir), leurs directeurs de recherche ne sont pas très exigeants sur le niveau en Français. De retour à leur pays d'origine (Tchad, Cameroun, Sénégal, Mali, Niger...), ces arabisants pouvant se prévaloir de diplômes français, ont de meilleures chances d'insertion professionnelle que leurs condisciples qui ne connaissent que la langue arabe.

Le Maroc compte parmi les premiers pays à avoir accueilli des arabisants africains. Tout comme pour l'Égypte, la volonté d'extension d'une zone d'influence a motivé la politique marocaine vis-à-vis des pays musulmans d'Afrique de l'Ouest. Il faut d'abord dire que l'islam sub-saharien, avec sa forte prégnance confrérique notamment, est dans une large mesure un héritage de l'islam marocain. La confrérie qui connaît la plus grande diffusion en Afrique sub-saharienne (la Tijaniyya) est une confrérie algéro-marocaine (Triaud et Robinson 2000:*passim*). À la faveur de son expansion, des liens culturels se sont noués entre les différentes communautés tijanies d'Afrique sub-saharienne et du Maroc. Au début des années 1960, le Maroc avait, au nom de sa présence historique sur une partie du territoire sub-saharien, revendiqué un grand Maroc qui va jusqu'au Nord du Sénégal. Les liens culturels qui lient le Maroc au Sud du Sahara ainsi que les ambitions

politiques du souverain Hassan II, constituent l'arrière-plan de la politique marocaine envers l'Afrique sub-saharienne, qui non seulement empruntait les canaux officiels de la diplomatie, mais également ceux du secteur informel des relations internationales. Le Roi Hassan II entretenait des liens privilégiés avec les musulmans d'Afrique sub-saharienne, et particulièrement les leaders des confréries. Par le biais de ces derniers, des bourses d'études ont été accordées à des étudiants arabisants des pays d'Afrique de l'Ouest pour étudier au Maroc dès le début des années 1960. Jusqu'aujourd'hui, le Maroc reçoit des ressortissants des pays musulmans d'Afrique sub-saharienne.

L'Algérie a commencé à accueillir des étudiants africains avant l'indépendance. Certains des premiers réformistes musulmans sénégalais ont été formés en Algérie. Les anciens leaders de l'Union culturelle musulmane Cheikh Touré et du mouvement Ibadou Rahman Alioune Diouf, ont été formés en Algérie pendant les années 1950 (Loimeir 1994:57). Après l'accession de l'Algérie à l'indépendance, et surtout après le boom pétrolier, l'Algérie a offert des milliers de bourses à des étudiants africains (Mattes 1993: 50). Certains d'entre eux ont été formés en études littéraires ou religieuses en langue arabe, d'autres dans des disciplines scientifiques en Arabe ou en Français.

La Libye sous le colonel Kadhafi compte également parmi les pays arabes qui ont formé des étudiants d'Afrique noire. Après l'arrivée au pouvoir de Kadhafi, deux institutions sont créées en vue de promouvoir la politique culturelle de la Libye. La première est l'Association pour l'appel islamique (*Jam'iyat al-da'wa al-islamiyya*) fondée en 1972. La seconde est la Faculté pour l'appel islamique (AAI) (*Kuliyat al-da'wa al-islamiyya*) instituée en 1974. Elle dispose de branches notamment en Syrie, au Liban, au Pakistan et en Angleterre (Mattes 1993: 43). La Faculté pour l'appel islamique offre un cursus de premier, second, et troisième cycles sanctionné par la délivrance du doctorat (Mattes 1993:44). Appareil de propagande par excellence, l'Association pour l'appel islamique est bien dotée financièrement et jouit d'une grande marge de manœuvre en matière de transfert financier en destination de l'extérieur. Elle intervient dans de nombreux domaines, y compris la prédication et la formation, la communication et l'aide financière (Mattes 1993:42-43). Disposant de représentations un peu partout dans le monde, y compris dans les pays d'Afrique sub-saharienne, l'Association accorde des bourses à des ressortissants des pays africains, asiatiques, européens, ainsi que du nouveau monde pour poursuivre des études arabes et islamiques dans les universités libyennes ou à la Faculté pour l'appel islamique. En outre, l'Association accorde une aide financière pour la construction de mosquées et de centres d'enseignement islamique, ainsi

qu'une assistance médicale aux démunis. L'Association pour l'appel islamique envoie également des centaines de prédicateurs africains, libyens et asiatiques aux fins de prosélytisme. Enfin elle organise des conférences en Libye et dans d'autres pays d'Afrique (Mattes 1993: *passim*).

La Libye s'est souvent appuyée sur des relais locaux pour déstabiliser des gouvernements africains. Les visées hégémoniques du Colonel Kadhafi ont été à l'origine de contentieux diplomatiques et conduit à la rupture de relations diplomatiques entre la Libye et d'autres pays africains. Au Sénégal, Ahmad Khalifa Niasse est considéré comme un des relais libyens. Surnommé Ayatollah de Kaolack, il avait, lors d'une conférence de presse à l'Hôtel Georges V de Paris en octobre 1979, annoncé la création d'un parti dont l'ambition était de mettre en place un État islamique (Coulon 1983:139, Magassouba 1985:136). En mai 1982, il est arrêté et emprisonné pour avoir brûlé le drapeau français lors d'un voyage officiel de l'ancien Président français François Mitterrand. Il est libéré après un séjour carcéral assez bref. Toutefois, cet incident est un des rares au Sénégal qui est un pays de culture laïque ou l'islamisme radical n'a pu faire recette.

L'Arabie saoudite a également apporté une contribution substantielle au développement de la langue arabe. Le volume de cette contribution est difficile à évaluer dans la mesure où elle provient de circuits officiels, d'ONG et de bienfaiteurs saoudiens. Selon Fouad al-Farsy (1990:295), l'aide saoudienne aux pays du tiers monde représentait 6% de l'agrégat du produit national brut. En Afrique, 96% de cette aide étaient destinés à des pays musulmans africains jusqu'au début des années 1981 (Nyang 1982:13). Nombre d'organisations géraient cette aide aux pays africains, y compris la Ligue mondiale islamique, la Dar al-Ifta, la World Assembly of Muslim Youth (WAMY), la Fédération internationale des écoles arabes et islamiques. Par le biais de ces différents organismes, des financements furent accordés à des associations, écoles et leaders musulmans en Afrique, en Asie et en Amérique. Au début des années 1980, il y avait deux mille étudiants africains qui fréquentaient des universités saoudiennes (Nyang 1982:13), tous scolarisés en Arabe.

En Tunisie, les arabisants d'Afrique sub-saharienne ont fréquenté principalement deux établissements (Bahri 1993:76). D'une part, le lycée de Rakada, et d'autre part, la faculté de théologie de l'Université de la Zeytouna. À l'instar de la Libye, la Tunisie n'a accueilli que quelques centaines d'étudiants d'Afrique noire, en majorité des Sénégalais, et essentiellement entre 1960 et le milieu des années 1970. Toutefois, certains d'entre eux ont pu se familiariser pendant leur formation aux écrits de penseurs islamistes tels que le Soudanais Hasan Al-Tourabi, les Égyptiens Hasan Al-Banna (mort en

1949) et Sayyid Qutb (mort en 1966), le Pakistanais Abu ‘Ala al-Mawdudi (mort en 1979), et Rashid Ghannouchi (Bahri 1993: 90). La plupart des membres du corps professoral du lycée de Rakada sont des islamistes. Auprès d’eux, les étudiants africains trouvaient un sentiment de fraternité qui leur faisait défaut dans la société tunisienne en général. C’est ainsi qu’un certain nombre de ces étudiants africains se sont converti à l’islamisme lors de leur séjour tunisien (Bahri 1993:90).

Le Soudan constitue une destination prisée pour les arabisants africains. A l’instar de la Mauritanie, ce pays, à cheval entre l’Afrique du Nord arabisée et l’Afrique sub-saharienne, est une exception en matière d’arabisation en Afrique noire. La population septentrionale soudanaise est métissée, arabophone et entièrement islamisée, cependant que les populations méridionales négro-africaines sont plutôt adeptes du christianisme et des religions traditionnelles africaines. Avant son accession à l’indépendance, le Soudan recevait un nombre limité d’arabisants africains ressortissants de colonies britanniques. Un des plus illustres est sans doute le Nigérian Abubacar Mahmud Gumi (1922-1992), ancien grand qadi du Nord du Nigeria pendant la première République (1960-66), et incontestablement une des figures marquantes du revival islamique en Afrique noire au XXe siècle. Après l’indépendance du Soudan, une politique de promotion de l’islam et de la langue arabe en Afrique noire est adoptée dans la limite des moyens de ce pays. Il s’agissait de former des jeunes étudiants d’Afrique noire en leur offrant «un modèle de modernité différent de celui de l’Occident et de combattre ainsi l’image négative des Arabes et de l’islam» (Grandin 1993:98) construite en Afrique noire par la bibliothèque coloniale. À la différence de pays comme l’Arabie saoudite, l’Égypte, le Maroc ou la Libye, l’effort soudanais de promotion de la langue arabe en Afrique noire ne semblait pas motivé par des visées expansionnistes ou une recherche de leadership à l’échelle du monde musulman. Selon Grandin (1993:98-99), trois raisons principales ont présidé à cette politique culturelle soudanaise en direction de l’Afrique noire qui sont:

- La conviction des Soudanais d’un niveau faible de formation aussi bien en sciences religieuses que dans le domaine de l’éducation générale de la jeunesse africaine.
- L’existence d’une vieille tradition de prosélytisme arabo-islamique en direction des populations noires voisines.
- Enfin la forte influence d’une pensée anti-occidentale et anti-coloniale au sein de l’élite politique nationaliste constituée en grande partie de partisans de l’arabisation et de l’islamisation du Soudan.

Dans la perspective soudanaise, les savoirs religieux ne suffisent pas pour former des prédicateurs capables de jouer un rôle décisif dans l'islamisation et le développement de leur pays d'origine (Grandin 1993-99). L'expertise dans des matières scientifiques et techniques est par conséquent valorisée. Ainsi, l'élaboration du projet pédagogique du Centre islamique africain (*al-markaz al-islami al-ifriqi*) destiné à former les Africains tenait compte de cette exigence (Grandin 1993: 114). On voit donc là une nette différence par rapport à Al-Azhar par exemple, qui reçoit des milliers d'étudiants d'Afrique noire, donc une population beaucoup plus importante, mais qui est pour la plupart orientée vers les études religieuses.

Créé par décret gouvernemental en 1966, le Centre islamique africain ouvre ses portes à Oumdouman en 1967 comme institut dépendant du ministère de l'Éducation nationale. Il fonctionne jusqu'en 1969, date à laquelle il est fermé pour huit ans (Grandin 1993:107). En 1977, le Centre ressuscite en tant qu'institut dont la vocation était essentiellement le prosélytisme religieux (Grandin 1993:113). Cette vocation fortement affirmée doit être lue dans le contexte des années 1970 de l'expansion de l'islamisme dans le monde musulman (Kepel 2000 *passim*). Au Soudan notamment, sous le leadership de Hassan Al-Turabi, le mouvement des Frères musulmans connut une forte popularité et recruta de nombreux sympathisants auprès de toutes les couches sociales.

Rattaché au ministère des Affaires religieuses, le Centre devait recruter auprès des pays d'Afrique noire et des communautés musulmanes hors d'Afrique. Tenant compte des difficultés d'insertion auxquels la première génération d'arabisants africains avaient été confrontée, le Centre nouvelle version, basé dorénavant dans la banlieue de Khartoum, veille à former des étudiants qui, outre l'Arabe, maîtrisent l'Anglais et le Français (Grandin 1993: 108). Par ailleurs, le Centre offre une formation de base dans des disciplines scientifiques qui permet aux diplômés d'exercer un métier ou d'approfondir leur formation ailleurs au terme de leurs études. De retour au pays, ils ont toutes les chances d'insertion professionnelle, condition nécessaire à toute crédibilité. Ressemblant en cela à d'autres pays du Golfe, le Centre a également adopté la stratégie de recruter des jeunes issus des familles influentes (Grandin 1993:111) afin de leur inculquer une idéologie islamiste de nature à les préparer à contribuer à la réforme de leurs sociétés d'origine dans le sens d'une plus grande islamisation.

Il faut dire qu'à sa réouverture, le Centre islamique africain avait, après une réflexion engagée sur les différentes méthodes de propagande (communiste, missionnaire, etc.), déduit la nécessité de nouvelles méthodes de prosélytisme et de formation de missionnaires capables de relever les défis

actuels. Cette réflexion s'inscrivait dans celle plus globale des mouvements et penseurs islamistes sur les méthodes efficaces de prosélytisme. À l'instar des missions chrétiennes, les islamistes avaient conclu qu'il était indispensable, en plus de l'enseignement religieux, de mettre l'accent sur des domaines tels que l'assistance sanitaire, la création de cliniques, d'écoles, et l'octroi d'aides financières.

Pour conclure ce survol des filières, enjeux et contextes de la formation des arabisants, il faut dire que la fréquentation des universités arabes pouvait créer deux types d'attitude opposés chez les arabisants de retour à leur pays. Certains, se rendant compte d'un degré de religiosité moindre dans les pays arabes, et après y avoir souffert de toutes sortes de préjugés racistes (Bahri 1993: 89), non seulement en revenaient arabophobes, mais libérés de la pratique de la religion musulmane. D'autres, qui acquièrent une connaissance approfondie de la langue arabe et de la religion musulmane, et qui éprouvent une fascination pour l'islamisme, vont prôner une réforme de la pratique de l'islam, voire un État islamique. D'autant plus que la période de l'expansion de l'islamisme a correspondu avec l'augmentation considérable du nombre d'arabisants africains dans les universités arabes.

Toutefois, le retour au pays est source de désillusion pour la majorité des diplômés des pays arabes. Ne connaissant pas les langues occidentales, les premiers diplômés des années 1970 sont confrontés à des difficultés d'insertion professionnelle. À partir des années 1980 un certain nombre d'entre eux commencent à maîtriser les langues occidentales et font face à la crise de l'emploi qui n'épargne plus aucun diplômé. L'État, naguère principal pourvoyeur d'emplois, gèle le recrutement dans la fonction publique. Si certains arabisants ont su se convertir en entrepreneurs économiques ou culturels privés, la plupart souffrent de pas pouvoir trouver un emploi satisfaisant, comme l'exprime Cheikh Tidiane Gaye dans un de ces poèmes intitulé «Arabisant».

Zalamuna wa rabbina zalamuna
Absat al-haqq fi 'l-dunya haramuna

Du droit le plus élémentaire, ils nous ont privés
Ils nous ont opprimés, par Dieu, ils nous ont
opprimés

En outre, bien que détenteurs pour la plupart d'un *capital religieux scolairement certifié*, ces arabisants ne sont pas en mesure de rivaliser pour le contrôle du champ religieux et social avec un establishment religieux local doté d'une solide base économique, d'un capital social, et d'un meilleur accès à l'État. Incapables de s'insérer au plan professionnel et d'accéder à l'État, ces arabisants prônent la contestation de cet État en puisant dans les ingrédients du langage

politique de l'islam. L'islamisation qu'ils appelaient de leurs vœux signifierait plus d'arabisation, plus de reconnaissance sociale et des possibilités d'insertion professionnelle pour eux. Tel est le contexte africain du début des années 1980, période de restructuration du champ religieux musulman et de l'expansion de l'islamisme.

Arabisants et islamisme

Après la conquête, l'administration coloniale transforme le système juridique des pays musulmans en vue de le moderniser. L'essentiel du droit pénal islamique (amputation de la main des voleurs, lapidation des auteurs d'adultère...) est aboli partout en Afrique. Toutefois, le droit dit du statut personnel (*al-ahwal al-shakhsiyya*) qui régit le mariage, la succession, etc. est maintenu. Dans la même lancée, l'État africain postcolonial adopte la laïcité comme principe de gouvernement. Hormis quelques exceptions dont notamment l'Arabie saoudite, tout le monde musulman est régi par le droit positif.

Après la décolonisation, les dirigeants du tiers monde s'inspirent de diverses idéologies pour moderniser leur pays. Pour beaucoup, il s'agira de formes de socialisme, parfois de libéralisme ou de nationalisme. L'Afrique sub-saharienne où la très grande majorité des pays sont laïques, n'est pas une exception à la règle. Toutefois, l'indépendance n'entraîne pas une amélioration des conditions de vie des populations africaines. Deux décennies après l'accession en cascade de la plupart des pays africains à l'indépendance, non seulement les promesses d'un meilleur être ne furent point tenues, mais ces pays vivaient un déclin économique et un malaise social évidents. Il y eut des débats animés sur les origines de la crise et les solutions possibles. D'abord, on identifia les causes du déclin dans les orientations de politique économique à l'indépendance. D'une manière générale, ces dernières portaient du postulat que l'agriculture ne pouvait être le moteur du développement et préconisaient l'industrialisation. Ainsi, s'inspirant des économistes du développement, les dirigeants adoptent la politique dénommée import-substitution, avec son cortège de mesures d'accompagnement: protectionnisme, taux de change fixe et appréciation de la valeur des monnaies, rationnement de devises par un système d'allocation contrôlé par l'État, priorité accordée à certains secteurs en matière d'allocation du crédit domestique, industrialisation confiée à des entreprises étatiques, lourde pression fiscale sur l'agriculture opérée par des offices de commercialisation des cultures occidentales (Lofchie 1994:147-154). L'agriculture fut si lourdement taxée qu'elle finit par devenir contre-performante. L'industrie, qui dépendait largement des transferts de

l'agriculture, ne tarda pas à suivre (Lofchie 1994:147-154). Les pays africains, dans l'incapacité de faire face au service de leur dette, ont dû passer sous les fourches caudines des bailleurs de fonds internationaux, le Fmi et la Banque mondiale notamment, et appliquer des programmes d'ajustement structurel pour obtenir des dits bailleurs le rééchelonnement de leurs dettes. Ces programmes signifiaient tout simplement le démantèlement de l'import-substitution et la libéralisation économique. À la fin des années 1980, le succès mitigé des programmes d'ajustement structurel modifie quelque peu les termes du débat. Très vite, pays donateurs et organismes de Bretton Woods furent acquis à la conviction que l'origine du malaise économique de l'Afrique était politique. C'est parce que de nombreux dirigeants étaient présidents à vie ou presque, et qu'ils ne se préoccupaient pas du fait que les ressources de leurs pays ont été mal gérées. Par conséquent, il était impératif d'instituer des systèmes de bonne gouvernance, à savoir d'imposer aux dirigeants l'obligation de rendre compte, de garantir la liberté d'expression, celle de la presse, ainsi que le pluralisme politique. Ainsi, presque tous les pays d'Afrique sub-saharienne, bon gré mal gré, durent procéder à une libéralisation politique, en plus de libéralisation économique.

Parallèlement aux débats initiés par les bailleurs de fonds, il existait d'autres grilles de lecture beaucoup moins rationnelles de la crise à laquelle les pays d'Afrique sub-saharienne étaient confrontés. Ces dernières s'inspiraient des débats en cours au sein de certains intellectuels militants musulmans (Kepel et Richard 1990). Ces intellectuels partageaient le principe que c'est la laïcité adoptée par les pays musulmans qui explique la crise. Elle est donc une punition divine. Par conséquent, comme dit le Coran (11-13), «Dieu ne change pas ce qui est en un peuple avant que ce peuple ne change ce qui est en lui-même». En d'autres termes, ils doivent se battre pour instituer un État islamique en remplacement de l'État laïque d'inspiration occidentale. Ce débat n'était pas l'apanage de quelques ulémas formés dans des universités strictement islamiques. Des individus de toutes catégories sociales, y compris des intellectuels europhones, voire des marxistes et modernistes repentis, étaient acquis à ce diagnostic et à la thérapeutique de choc préconisée pour guérir les sociétés musulmanes: l'institution d'un État islamique. Le renversement en 1979 de la monarchie pahlavi en Iran et la création d'un État islamique dans ce pays renforçaient les intellectuels islamistes dans leur diagnostic.

Première révolution du tiers monde à n'être inféodée à aucun des deux blocs qui dominaient le monde d'après-guerre, la révolution iranienne avait suscité l'espoir auprès de nombreux musulmans que la foi et les valeurs de l'islam pouvaient constituer une alternative. En Afrique sub-saharienne, l'on a

vu, au début des années 1980, cette fascination des intellectuels arabisants et europhones dans une moindre mesure pour le démantèlement des États laïcs et la création de systèmes politiques fondés sur des valeurs privilégiant l'islam. De la publication de livres à celle de revues en langues arabe, européennes ou africaines, le débat sur la laïcité de l'État était inscrit à l'ordre du jour de bien des fora et particulièrement dans les campus universitaires. Toutefois, au début des années 1990, la fascination pour le modèle iranien diminua en Afrique (Kane et Triaud 1998).

Conclusion

La lecture que Mudimbe fait de ce qu'il appelle la gnose africaine, «le discours idéologique et scientifique sur l'Afrique» se fonde essentiellement sur l'ordre épistémologique occidental. Ceci est également vrai de l'analyse des intellectuels africains par Appiah. S'il n'y a pas de doute qu'il y a bel et bien un ordre épistémologique occidental en Afrique, il n'est certainement pas aussi dominant que ne le suggère la lecture de Mudimbe ou de Appiah. À l'instar de la grande majorité des intellectuels europhones d'Afrique sub-saharienne, ces deux auteurs ne semblent pas au fait de l'importante bibliothèque islamique d'Afrique sub-saharienne. Aussi, ne parviennent-ils pas dans leurs synthèses par ailleurs remarquables sur la production du savoir en Afrique, à intégrer suffisamment les repères épistémologiques de cette bibliothèque islamique.

Dans son livre qui fait référence à plusieurs centaines d'auteurs européens et africains europhones, Mudimbe (1988:181) mentionne en un seul paragraphe que les sources islamiques ont toujours constitué des dimensions importantes de recherche et d'invention de paradigmes africains et que la culture islamique a puissamment contribué à la passion de l'altérité, particulièrement en Afrique de l'Ouest. Pour illustrer l'importance de ces sources, Mudimbe cite six auteurs: Ibn Hawqal (Xe siècle), Al-Bakri, (XIe siècle), Idrisi (XIIe siècle) et Ibn Batuta, Ibn Khaldun et Maqrizi (XIVe siècle), tous des auteurs arabes. Il ne cite aucun auteur africain arabisant, dont il faut le rappeler un certain nombre a été traduit dans des langues occidentales. Un traitement aussi sommaire ne rend pas justice à la bibliothèque islamique d'Afrique sub-saharienne. Cette bibliothèque est constituée d'écrits en Arabe et en *a'jami*. Les sources médiévales arabes sur l'Afrique ainsi que les textes de base sur le savoir islamique enseignés dans les universités médiévales islamiques constituent l'embryon de cette bibliothèque (voir annexe). Elle s'est étoffée par l'apport des écrits des lettrés africains en Arabe ou *a'jami* pendant la période coloniale, de ceux de la génération d'arabisants formés en Afrique

et dans les pays arabes et enfin de ceux des intellectuels métisses appartenant aux deux traditions.

La reconstitution totale de cette bibliothèque est impossible. Du fait que les écrits des siècles circulaient en grande partie sous forme manuscrite, certains nous ont été transmis, d'autres ont péri du fait des mauvaises conditions de conservation. Le travail de collecte est en cours et les documents déjà collectés attestent d'une vie intellectuelle intense et de débats de société importants totalement ignorés par l'écrasante majorité des intellectuels europhones.

Les lettrés traditionnels nous ont légués une bibliothèque contenant des écrits divers sur les domaines des sciences islamiques, ainsi que des documents historiques de toutes sortes. S'agissant des documents historiques, leur utilité pour l'étude de l'histoire économique et sociale de l'Afrique sub-saharienne n'a pas besoin d'être démontrée.

Pour ce qui est des textes relevant des sciences islamiques traditionnelles, certains seraient tentés de dire qu'ils ne présentent pas un grand intérêt pour les spécialistes des sciences sociales et humaines, car ils s'inscrivent dans une tradition scolastique dont la pensée des auteurs n'est pas autonome. Cette objection doit être relativisée pour deux raisons. D'abord, le terme «religion» dans l'Occident moderne n'a pas le même contenu que celui de «din» en Arabe qui passe pour être son équivalent (Asad 1993:1 *sq.*). Ensuite, le mode de légitimation de la connaissance diffère en fonction de l'univers épistémologique où l'on se situe.

Prenons en guise d'illustration de la première contre-objection, l'exemple des textes de jurisprudence malékite (*fiqh maliki*) qui constituent une partie importante du corpus étudié tout au long de cet exposé. Ces textes ne sont pas des textes religieux au sens où le sont des textes de droit canon en Occident moderne où le droit positif régit tous les aspects de la vie sociale. En Afrique de l'Ouest par exemple, la jurisprudence malékite est à la base de la législation sur le statut personnel. Comment on prie, jeûne, se marie, divorce, règle les successions sont autant d'aspects de la vie de dizaines de millions de personnes régis par cette jurisprudence. Étant donné ce rôle de l'islam dans la structuration de l'ordre politique et social et de l'imaginaire des individus, l'étude des textes de jurisprudence islamique n'a pas le même sens épistémologique et philosophique que celui des textes de droit canon en Occident moderne.

S'agissant de l'objection relative au caractère scolastique d'une partie importante de textes de cette bibliothèque islamique, elle pose un autre problème épistémologique de taille, celui du mode de légitimation de la

connaissance qui varie selon l'ordre épistémologique dans lequel on se situe. L'ordre épistémologique occidental hérité des Lumières valorise l'originalité comme mode de légitimation de la connaissance. L'ordre épistémologique islamique, dans sa tradition classique qui façonne l'imaginaire des lettrés traditionnels, considère l'imitation comme mode de légitimation de la connaissance. Au point que pour se légitimer, les auteurs d'innovations, qui existent bel et bien dans cette tradition islamique, doivent inscrire leur innovation dans une tradition établie. Par conséquent, sur le plan heuristique, le fait que certains de ces textes s'inscrivent dans une tradition scolastique ne diminue en rien leur intérêt si on les replace dans leur contexte épistémologique de production.

Sous-jacente à ces deux objections, une question plus fondamentale se pose, celle d'une définition de l'intellectuel qui puisse prétendre à l'universalité. Si l'on se réfère à l'histoire de l'Europe moderne et au rôle que les Lumières ont joué dans la construction intellectuelle de l'idée de modernité, l'on note l'importance de l'idée de souveraineté de la raison. Or, la pensée des intellectuels auxquels l'essentiel de ce travail a été consacré n'est pas tout à fait autonome. Elle est dans une certaine mesure façonnée par des dogmes religieux. Là, deux observations s'imposent. La première est que l'interprétation que les individus peuvent faire des textes n'est pas stable et immuable. Elle change dans certaines circonstances (Foucault 1969:135). Les intellectuels de la tradition de l'islam ont souvent fait montre de capacité d'innover. Un exemple à l'illustration est que l'esclavage, que le Coran n'a jamais aboli, est considéré par la quasi-totalité des penseurs et théologiens actuels de l'islam comme caduque. Donc, la pensée s'inspirant de la religion n'est pas aussi figée et prisonnière des dogmes qu'on ne le pense.

La deuxième observation est que l'idée de l'autonomie de la raison n'est pas neutre. C'est une prise de position philosophique et politique visant à contester les croyances et valeurs dominantes d'une société à un moment historique déterminé. L'agenda intellectuel et politique des philosophes des Lumières était motivé par la contestation des figures traditionnelles d'autorité de l'Europe pré-moderne, notamment le clergé, et dans une moindre mesure la monarchie. Les lettrés militants de l'islam pré-colonial, qui ont dénoncé les rois africains accusés de pratiquer le paganisme ou d'être des mauvais musulmans, visaient un objectif assez similaire, même s'ils ont employé un langage différent. De même, les islamistes de l'époque post-coloniale s'en prennent aux figures d'autorité de l'État moderne (les élites politiques post-coloniales) et au projet de société laïque qu'ils ont tenté de promouvoir.

L'essor de l'éducation en langues occidentales n'a pas conduit à un déclin de l'Arabe. Bien au contraire. En Afrique de l'Ouest, la tradition intellectuelle

s'exprimant en langue arabe s'est revigorée doublement par la modernisation de l'enseignement arabo-islamique local et à la faveur de l'émergence des filières de formation des arabisants dans les pays arabes. La première génération d'arabisants formée dans les universités arabes détenait essentiellement un savoir religieux. Toutefois, comme l'illustre l'itinéraire des arabisants formés au Soudan, les filières de formation sont en train de se diversifier. Une certaine partie de ceux qu'on appelait arabisants, conscients de l'importance de la maîtrise des langues européennes, fournissent des efforts pour en avoir une connaissance adéquate. Plus ouverts que la plupart des purs produits de l'enseignement arabo-islamique traditionnel (pas tous), certains de ces nouveaux arabisants maîtrisent l'outil informatique. Ils sont au fait des nouvelles technologies de l'information et de la communication. Ils créent des revues, des journaux, des magazines. Au Sénégal, le fondateur et président d'un des plus importants groupes de presse, Sidi Lamine Niasse est un arabisant de formation. Le quotidien publié par son groupe de presse *Walfadjri* était, au tout début, un bulletin d'informations islamique emprisonné dans la langue de bois des militants islamistes. Avec le temps, ce bulletin est devenu un quotidien en Français parmi les plus crédibles du Sénégal animé par une équipe de journalistes d'un professionnalisme incontestable. La radio du groupe, Walf FM, constitue également une des radios ayant la plus grande audience au Sénégal, et diffusant des programmes en Français, mais également en langues sénégalaises. Ce groupe de presse est en train de se doter d'une télévision. Sidi Lamine Niasse a écrit un livre et de nombreux articles en Français. Contrairement aux lettrés qui les ont précédés et dont les écrits n'ont pu être publiés pour la plupart, les arabisants issus de l'enseignement arabe modernisé se font publier en Arabe, et dans une moindre mesure, se font traduire en langues occidentales pour atteindre un public plus large.

Pour revenir au débat abordé en introduction, s'il est vrai que la bibliothèque coloniale élargie (expanded library) structure un ordre épistémologique occidental qui façonne la pensée des intellectuels europhones, il n'est pas moins vrai que la bibliothèque islamique élargie crée un espace de sens islamique. Cette bibliothèque est constituée d'écrits d'intellectuels non europhones et d'intellectuels «métisses». Parmi les intellectuels métisses, l'on trouve un premier groupe qui a d'abord étudié l'Arabe et ensuite les langues occidentales, un deuxième qui a suivi le cursus inverse, et un troisième parallèlement les deux cursus. Certains intellectuels se sentent à l'aise dans plusieurs traditions intellectuelles. Les cas de Amadou Hampathé Bâ, Saada Umar Touré au Mali, Amar Samb, El-Hadji Madior Cissé au Sénégal, de Abubacar Gumi, Haliru Binji, Naibi Suleyman Wali au Nigeria

sont illustratifs de ce phénomène de métissage. Les personnes citées sont incontestablement des intellectuels de renommée, qui ne sont pas uniquement europhones ou arabophones. Ils sont des polyglottes, capables de s'exprimer dans plusieurs langues savantes. Qu'ils soient europhones, non europhones ou métisses, ces intellectuels partagent un espace de sens islamique.

Un projet de recherche

L'histoire intellectuelle de l'Afrique sub-saharienne ne peut se résumer à l'étude des seuls intellectuels europhones. Il est important d'étudier les autres traditions intellectuelles, et nécessaire à ce titre de continuer le recensement des écrits en langues non occidentales, y compris en Arabe et en *a'jami*. Cette tâche est d'autant plus urgente que certains de ces écrits n'ont été ni microfilmés, ni publiés. Ils croupissent dans des bibliothèques privées dans de mauvaises conditions de conservation et risquent d'être perdus à jamais.

Il est important d'abattre deux types de barrière pour décloisonner les savoirs et renouveler la réflexion sur la production de la connaissance en Afrique. De nature disciplinaire, le premier est celui qui sépare les spécialistes de l'histoire intellectuelle de l'islam sub-saharien des théoriciens et autres sociologues de la connaissance. La lecture des uns et des autres révèle de manière indubitable qu'ils ne communiquent quasiment pas. Comme le prouve le compte rendu plus haut, il existe une masse considérable d'informations sur la bibliothèque islamique en langues occidentales. Mais les rares intellectuels europhones qui mentionnent les sources arabes dans l'histoire de l'Afrique ne citent guère plus que les deux *tawarikh* de Mahmoud Ka^cti et Abderhamane Al-Sa^cdi (*Tarikh al-Fattash* et *Tarikh al-Sudan*).

Le deuxième type de barrière est de nature linguistique. Il sépare les intellectuels europhones des intellectuels non europhones. Pour abattre cette barrière linguistique, il convient de renforcer l'effort de collecte et de traduction en langues occidentales des écrits arabes et *a'jami*, notamment ceux datant de la période pré-coloniale ou coloniale dont certains n'existent qu'en très peu d'exemplaires. Des initiatives louables sont en cours en Afrique, qui viennent compléter le plus gros du travail effectué dans les pays du Nord. Parmi celles-ci, deux méritent d'être mentionnées qui sont toutes les deux axées sur le Mali. En août 2002, l'organisation non gouvernementale Association malienne de recherche et d'action pour le développement a organisé un symposium international qui a eu pour thème: «les chemins de l'encre». Ce symposium visait d'une part «à mettre en place et opérationnaliser un dispositif institutionnel pour la protection, les échanges et la préservation du corpus des manuscrits anciens africains» et d'autre part à initier «le partage d'expériences sur la conservation et les initiatives en

matière de recherche scientifique, de sauvegarde et de promotion du patrimoine écrit»¹³. La deuxième initiative remonte à la visite effectuée par le président sud-africain Thabo Mbeki en novembre 2001 au Mali, à la suite de laquelle, il s'est engagé à soutenir la préservation des manuscrits maliens. L'Afrique du Sud et le Mali ont ratifié un accord de coopération dénommée «Timbuctu Bi-National Presidential Project: South Africa and Mali». Ce projet vise à restaurer la totalité des bibliothèques et collections de manuscrits de Tombouctou. Son coût approximatif serait de 320 000 000 de rands sud-africains.

Le nombre de livres, journaux, revues, magazines et autres publications en langues arabe et africaines, en version *arjami* ou en caractères latins, a connu une augmentation importante au cours des deux dernières décennies. Le groupe multinational de recherche sur les intellectuels non europhones devra accorder une attention particulière à l'essor de cette littérature, ses réseaux de diffusion, ses auteurs et son contenu. Car à la différence des manuscrits sur lesquels de nombreux chercheurs travaillent, aucun travail systématique de collecte n'a été fait, à notre connaissance, sur cette production imprimée plus récente.

Il convient d'étudier les prises de position des intellectuels non europhones sur les principes universels invoqués par les penseurs des Lumières et l'évolution de ces prises de position dans le temps pour voir comment ces intellectuels non europhones négocient la modernité. À la différence de certains mouvements millénaristes islamiques complètement opposés à la technologie moderne, la plupart des mouvements islamistes contemporains sont tout à fait convaincus de leur utilité. Leur acception de la modernité se limite-t-elle à la seule technologie ou inclut-elle la reconnaissance de l'universalité de certaines valeurs et libertés, et d'une plus grande autonomie de la raison? Cette question n'est pas du tout tranchée car les mouvements islamistes sont loin d'être monolithiques. D'abord, parce que la pensée islamique classique reconnaît la nécessité de l'innovation; le principe qui le légitime est celui d'*ijtihad* (effort de réflexion visant à apporter des solutions aux nouveaux problèmes et défis auxquels la communauté musulmane est confrontée). Au sein des mouvements islamistes, des luttes sont en cours en vue de déterminer l'agenda intellectuel et politique. Ces luttes opposent les conservateurs et les partisans d'une plus grande ouverture. Notons qu'à côté des lettrés produits d'un système traditionnel, on trouve aussi des islamistes issus du monde moderne, à savoir des citoyens ayant reçu une éducation moderne ou combinant éducation moderne et traditionnelle. Certains d'entre eux ont été partisans d'idéologies laïques (socialisme, communisme, libéralisme) avant de se convertir à l'islamisme. Non seulement

la grille de lecture du monde moderne de ces derniers peut continuer à évoluer, mais même parmi les purs produits du système d'enseignement classique l'on trouve des penseurs audacieux capables de relire les «dogmes». Donc, il est crucial de dépasser les préjugés selon lesquels les lettrés arabisants, même ceux formés totalement dans la tradition classique, sont prisonniers de dogmes dont ils ne peuvent se libérer.

Dans le même ordre d'idées, on peut se demander si le déclin de l'islamisme radical, constaté un peu partout dans le monde musulman, n'augure pas du triomphe des groupes ouverts parmi ces intellectuels militants? Cette question peut être étudiée par l'analyse des débats en cours au sein de ces intellectuels militants. Les émissions radiophoniques, les journaux, livres et revues dans les langues de communication de ces intellectuels sont des sites adéquats d'analyse.

S'agissant de la tradition intellectuelle islamique, son impact sur la société gagnerait à être étudié. Pour ce faire, il convient d'aller au-delà de l'analyse des manuscrits et des ouvrages imprimés pour étudier la manière dont les groupes se réapproprient, manipulent, transforment, et adaptent à leur propre besoin le langage politique de l'islam. Au cours des dernières décennies, le débat sur l'inclusion de la *shari'a* dans la constitution fédérale nigériane a été un des débats les plus houleux que le Nigeria postcolonial ait connu. Ce débat a culminé avec l'application de la *shari'a* dans l'État de Zamfara. Depuis, la plupart des autres États du Nord du Nigeria, sous la pression de leur opinion publique, sont en train d'appliquer la *shari'a*. Par conséquent, les questions abordées par les textes soi-disant «religieux» s'inscrivent dans des débats majeurs de société en Afrique post-coloniale. Aussi, convient-il de les étudier de manière adéquate.

L'étude des manifestations religieuses, pèlerinages, prêches publics dont certains réunissent des dizaines, voire des centaines de milliers de personnes constitue également un moyen privilégié d'évaluer le passage à l'oral de cette tradition intellectuelle et son impact sur la société.

Le développement des nouvelles technologies de l'information et de la communication a permis une diffusion plus rapide des débats sur le savoir islamique. Les différents supports de cette diffusion peuvent être identifiés et étudiés systématiquement. Il s'agit des cassettes audio, vidéo, des programmes de radio et de télévision ayant intégré durablement les langues non occidentales, et enfin de la toile mondiale où ces débats ont acquis droit de cité.

L'étude des intellectuels et du savoir non europhones en Afrique sub-saharienne ne saurait se limiter à la seule tradition intellectuelle arabe ou

ajami. Il faut également inclure les auteurs écrivant en langues africaines retranscrites en caractères latins. Outre l'Afrique de l'Ouest sur laquelle notre démonstration a été axée, il convient d'intégrer à la réflexion des spécialistes de l'Afrique de l'Est et des îles de l'Océan indien, de l'Afrique australe, de l'Afrique centrale, voire de l'Afrique du Nord où l'on constate, dans une moindre mesure certes, des formes de marginalisation d'intellectuels non europhones.

La réflexion du groupe ne saurait se limiter à l'étude de ceux qui écrivent. Elle devra inclure d'autres «acteurs de processus d'intelligibilité du monde» (Copans 1993:17), qui n'appartiennent pas forcément aux traditions intellectuelles europhones ou arabo-islamique.

Il est important que le groupe de recherche examine dans quelle mesure des intellectuels appartenant à différentes traditions linguistiques partagent des repères épistémologiques analogues. Les intellectuels formés aujourd'hui dans les sciences sociales et humaines dans les pays arabes ou dans les universités arabes du Niger et de l'Ouganda peuvent partager un même espace de sens que ceux formés à Berkeley ou à la Sorbonne, tout en ne connaissant ni l'Anglais, ni le Français. Les arabisants formés en sociologie dans les universités arabes connaissent aussi bien Weber, Marx et Durkheim (qui ont été traduits en Arabe) que les étudiants de sociologie de Nanterre ou de l'Université de Dakar.

En outre, notons qu'il existe des lettrés qui ont reçu toute leur formation dans des écoles islamiques traditionnelles, sans être pour autant enfermés dans la théologie médiévale. En effet, ces lettrés soi-disant traditionnels écoutent les radios étrangères en Arabe ou en langues africaines depuis plusieurs décennies et sont tout à fait au fait des débats les plus récents sur la modernité et la globalisation. Ils ont donc le même degré de sophistication que des intellectuels formés dans d'autres traditions. Par conséquent, même si le corpus de l'enseignement islamique traditionnel est resté inchangé (voir annexe), ce serait une erreur de croire que ceux qui en sont issus en 1900, en 1950 et en l'an 2000 ont exactement les mêmes repères épistémologiques.

Dans le même ordre d'idée, du fait de la diffusion de programmes d'information en langues africaines, (la BBC par exemple diffuse en Haoussa depuis les années 1950), il n'est pas rare de trouver au Nord du Nigeria par exemple des individus sans aucune formation intellectuelle formelle en mesure de tenir un discours absolument cohérent sur la globalisation, l'ajustement structurel, la libéralisation politique, et la laïcité en Haoussa. Ce qui est vrai du Nigeria l'est des autres pays africains où les radios, télévisions et journaux déploient actuellement un effort considérable pour diffuser un

maximum d'informations et d'autres émissions en langues non occidentales. L'essor des nouvelles technologies de l'information et de la communication et la place accrue des langues nationales dans ce cadre laissent penser que parmi les locuteurs des langues non occidentales, l'on trouve un nombre de personnes qui partagent le même espace de sens que des intellectuels europhones.

Enfin, il faut dire que la langue française, anglaise ou portugaise évolue en Afrique pour servir à exprimer des idées et des préoccupations locales. De ce fait, la langue française parlée en Afrique par exemple, peut se charger de sens inconnus en France, et l'Anglais de sens inconnus en Angleterre. Par conséquent, l'idée même d'intellectuels europhones est problématique et doit être repensée.

Étant donné la vaste nature des pistes de recherche ici dégagées, et le caractère pluridisciplinaire des spécialistes qui seront amenés à les explorer, l'on ne peut suggérer une seule forme de méthodologie de recherche. Certains chercheurs feront plutôt appel à des méthodes quantitatives de recherche, d'autres à des méthodes qualitatives et une troisième catégorie combinerait les deux. Certains membres du groupe de recherche seront des intellectuels europhones, d'autres des intellectuels non europhones et d'autres des intellectuels métisses. Une telle collaboration, on l'espère, serait de nature à modifier les termes du débat sur la production du savoir aussi bien au sein des intellectuels europhones que des intellectuels non europhones.

Notes

1. Au sens où l'entend Foucault (1969:70), la bibliothèque renvoie à «un champ documentaire qui comprend des livres et traités traditionnellement reconnus comme valables» dans un domaine précis. La bibliothèque contient également une masse d'informations statistiques, ainsi qu'un ensemble de compte-rendus et observations publiés ou transmis relatifs à ce domaine. Parce qu'ils constituent un ensemble d'énoncés relevant d'une même formation discursive (Foucault 1969:44 sq.), les écrits d'une bibliothèque donnée construisent un système de représentation.
2. Compris au sens occidental du terme, les sciences sociales renvoient aux œuvres des philosophes occidentaux tels que Montesquieu, Diderot, Rousseau, Adam Smith, David Hume pour ne citer que quelques-uns, dont le dénominateur commun est leur caractère critique vis-à-vis des structures d'autorité caractéristiques de l'Europe occidentale médiévale, à savoir la monarchie et le clergé. À la fin du XIXe siècle, les contributions d'auteurs tels que Emile Durkheim, Max Weber, Ferdinand Tönnies donnent aux sciences sociales leur forme actuelle, à savoir l'accent mis sur l'étude du réel par opposition à la spéculation caractéristique de la démarche des philosophes des lumières, ainsi que l'émergence de différentes spécialisations à la faveur de la division du travail intellectuel. Voir Stuart Hall, David Held, Don Hubert, Kenneth Thompson, *Modernity. An Introduction to Modern Societies*, Cambridge Mass, Blackwell, 1996:4.
3. Commentant l'article de Achille Mbembe «African Modes of Self-Writing», *Identity, Culture and Politics, An Afro-Asian Dialogue*, 2, 2001:1-35, Nira Wickramasinghe (2000:37) fait valoir que le titre «modes africains» est problématique. Un tel titre, fait valoir Nira, n'aurait aucun sens en Asie, car l'on n'y verra sûrement pas une personne s'identifier comme Asiatique.

4. Traduit de l'Anglais par l'auteur.
5. Sur le langage politique de l'islam, voir Kepel (2000:21-24), Lewis (1988: *passim*), Piscatori et Eickelman (1996).
6. Il existait trois cent évêchés en Afrique du Nord avant l'invasion des Vandales qui déchristianisent l'Afrique du Nord et préparent le terrain à l'expansion de l'islam.
7. Voir *infra*, la section intitulée: «Révolutions politiques et révolutions intellectuelles».
8. Site consulté en octobre 2002.
9. Même s'il est plus connu sous le titre de *bourda* (manteau en arabe), le titre de ce panégyrique du prophète est *al-kawakib al-duriyya fi madh khar al-bariyya* (les planètes étincelantes ou l'éloge de la meilleure des créatures). Son auteur est Sharaf al-din al-Busiri al-Sanhaji (1226-1294). Pour une traduction française, voir Boubakeur (1980).
10. Le nom du mouvement *Jama'at izalat al-bida wa iqamat al-sunna* (mouvement pour la suppression de l'innovation et l'établissement de la sunna), qui est le plus populaire mouvement de réforme de l'Afrique de l'Ouest post-coloniale s'inspire du titre de ce livre (Kane 2002).
11. Notre information sur cette université est basée sur les données fournies par cet auteur.
12. Cette section sur les arabisants s'inspire essentiellement des contributions de cet ouvrage collectif.
13. Voir argumentaire du symposium international «les chemins de l'encre».
14. Voir «Timbuctu Bi-National Presidential Project: South Africa and Mali», in *Jamiatul Ulama Transvaal Noticeboard*, 22 février 2002 in www.islamsa.org.za/noticeboard.html.

Références

- Abdullahi, Shehu Umar, 1984, *On the Search for a Viable Political Culture*, Kaduna, NNN Commercial Printing Department.
- Abitbol, Michel, 1982, *Tombouctou au milieu du XVIIIe siècle d'après la chronique de Mawlay al-Qasim b. Mawlay Sulayman* (texte arabe édité, traduit et annoté par Michel Abitbol), Paris, Maisonneuve et Larose.
- Abu Bakr Ali, 1972, *Al-thaqafa al-carabiyya fi Nijeriya*, Beyrouth, Mu'assasat cAbd al-Hafid al-Bassat.
- Adamu, Mahdi et Kirk-Greene A., M. M., (eds.), 1986, *Pastoralists of the West African Savanna*, Manchester, Manchester University Press in association with the International African Institute.
- Ahmed, Hussein, 1992, «The Historiography of Islam in Ethiopia», *Journal of Islamic Studies*, vol. 3, 1, janvier, 15-46.
- Ahmed, Hussein, 1998a, «Islamic Literature and Religious Revival in Ethiopia», *Islam et sociétés au sud du Sahara*, 12, 89-108.
- Ahmed, Hussein, 1998b, «Islamic Literature in Ethiopia. A Short Overview», *Ethiopian Journal of Languages and Literature*, 8, 25-37.
- Al Farsy Fouad, 1990, *Modernity and Tradition. The Sacudi Equation*, London and New York, Kegan Paul International.
- Al-Burtuli, 1989, *Fath al-Shakur fi macrifat a'yan ulama al-Tarkrur*, Beyrouth, Dar al-gharb al-islami.
- Al-Busiri Sharafu-d-Din, 1980, *Al-Burda* (le manteau), texte arabe traduit et commenté par Hamza Boubakeur, Montpellier, Imprimerie TIP.
- Al-Hajj, M. A., 1968, «A Seventeenth Century Chronicle on the Origins and Missionary Activities of the Wangarawa», *Kano Studies*, (1), 4, 7-16.
- Al-Hajj, M. A., 1973, «The Mahdist Tradition in Northern Nigeria», thèse de doctorat en histoire, Ahmadu Bello University.
- Al-Shinqiti Ahmad al-Amin, 1989, *Al-Wasit fi tarajim udaba al-Shinqit*, Le Caire et Nouakchott, Maktabat al-khanji & Mu'assasa al-Munir.

- Al-Zirikli Khayr al-din, 1990, *Al-Aclam. Qamus tarajim li-ashhur al-rijal wa 'l-nisa min al-carab wa 'l-mustacribin wa 'l-mustashriqin*, Beyrouth, Dar al-cilm li 'l-malayin.
- Anderson Benedict, 1991, *Imagined Communities. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*, New York, Verso, 3rd Edition.
- Andrjewski, B., Pilaszewicz S. And Tyloch, W, 1985, *Literature in African Languages*, Warsaw, Cambridge.
- Anyang' Nyong'o P., 1987, «Some critical notes on Problems in Third World Countries of the Working Relationship Between Intellectuals and the State», communication présentée à la conférence internationale sur «Intellectuals, the State and Imperialism», Harare, University of Zimbabwe, 20-22 octobre.
- Asad Talal, 1993, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore and London, The John Hopkins University Press.
- Asani Ali S., 1995, «Urdu Literature», in Esposito L. (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World*, New York, Oxford University Press, vol. 4, pp. 289-296.
- Aschcroft Bill, Griffiths Gareth, Tiffin Helen (eds.), 1995, *The Post-colonial Studies Reader*, London, Routledge.
- Bahri Jalal, 1993, «Le lycée de Rekada. Une filière de formation pour les arabisants d'Afrique noire en Tunisie», in Otayek René (dir.), *Le radicalisme islamique au sud du Sahara. Da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala, 75-95.
- Barkindo Bawuro, 1985, «Early States of the Central Sudan: Kanem, Borno and Some of their Neighbours to c. 1500 A.D», in Ade Ajayi J. F. and Crowder Michael, *History of West Africa*, London, Longman, 3e édition, pp. 225-254.
- Bathily Abdoulaye, 1994, «The West African State in Historical Perspective», in Osaghae Eghosa (ed.) *Between State and Civil Society in Africa*, Dakar, CODESRIA, 41-74.
- Bathily Abdoulaye, 1987, «Intellectuals and the State in West Africa: A Historical Perspective», communication présentée à la conférence internationale sur «Intellectuals, the State and Imperialism», Harare, University of Zimbabwe, 20-22 octobre.
- Belloncle Guy, 1984, *La question éducative en Afrique noire*, Paris, Karthala.
- Bibliothécaires du Cedrab (comps.), 1998, *Handlist of Manuscripts in the Centre de documentation et de recherches historiques Ahmad Baba Timbuctu*, London, Al-Furqan, vol. 5, manuscrits numéros 6000 à 9000; indexes titres d'ouvrages, nom d'auteurs, noms de copistes, et thèmes, titre en Anglais et en Arabe, texte entièrement en Arabe.
- Bibliothécaires du Cedrab (comps.) ; Al-cAbbas cAbd al-Mushin (ed.), 1998, *Handlist of Manuscripts in the Centre de documentation et de recherches historiques Ahmad Baba Timbuctu*, London, Al-Furqan, vol. 4, manuscrits numéros 4500 à 6000, indexes de titres d'ouvrages, nom d'auteurs, noms de copistes, thèmes, titre en Anglais et en Arabe, texte entièrement en Arabe.
- Bibliothécaires du Cedrab (comps.) ; Al-cAbbas cAbd al-Mushsin (ed.), 1996, *Handlist of Manuscripts in the Centre de documentation et de recherches historiques Ahmad Baba Timbuctu*, London, Al-Furqan, vol. 2, manuscrits numéros 1500 à 3000, indexes titres d'ouvrages, nom d'auteurs, noms de copistes, thèmes, titre en Anglais et en Arabe, texte entièrement en Arabe.
- Bibliothécaires du Cedrab (comps.) ; cAl-Abbas cAbd al-Mushsin (ed.), 1997, *Handlist of Manuscripts in the Centre de documentation et de recherches historiques Ahmad Baba Timbuctu*, London, Al-Furqan, vol. 3, manuscrits numéros 3000 à 4500; indexes titres d'ouvrages, noms d'auteurs, noms de copistes, thèmes, titre en Anglais et en Arabe, texte entièrement en Arabe.
- Bousbina Said, 1989, «Les mérites de la Tijaniyya d'après «Rimah» d'Al Hajj Umar», *Islam et sociétés au sud du Sahara*, 3, pp. 253-259.
- Boyd Jean, Mack Beverly, 1997, *Collected Works of Nana Asma'u, Daughter of Usman dan Fodiyo*, East Lansing, Michigan State University Press.

- Boyd J., 1989, *The Caliph's Sister Nana Asma'u 1793-1865. Teacher, Poet and Islamic Leader*, London, Frank Cass.
- Boyd Jean, 1986 «The Fulani Women Poets», in Adamu Mahdi & Kirk-Greene A. M. M. (eds.) *Pastoralists of the West African Savanna*, Manchester, Manchester University Press in association with the International African Institute.
- Brenner Louis, 1997, «Becoming Muslim in Soudan Français», in Robinson David et Triaud Jean-Louis, *Le Temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale v.1880-1960*, Paris, Karthala, pp. 467-492
- Brenner Louis, 1992, «The Jihad Debate between Sokoto and Borno, Historical Analysis of Islamic Political Discourse in Nigeria», in Ade Ajayi J. F. et Peel J. D. Y (eds.), *People and Empires in African History*, London, Longman, 21-43.
- Brenner Louis, 1985, *Réflexion sur le savoir islamique en Afrique noire*, Bordeaux, Centre d'étude d'Afrique noire.
- Brockelman Carl, 1943-49, *Geschichte der Arabischen Literatur*, Leiden, E. J. Brill, 2 volumes, 2nd Edition.
- Brockelman Carl, 1937-42, *Geschichte der Arabischen Literatur*, Leiden, E.J. Brill, 3 volumes, Supplemenbanden.
- Bruno-Jailly Joseph, 1999, *Djenné d'hier à demain*, Bamako, Editions Donniya.
- Bahija Chadli (ed. & annoté par), 1996, *Infaq al-maysur fi ta'rikh Bilad al-Takrur of Muhammad Bello*, Rabat, Institut d'études africaines.
- Collard Chantal, 1982, «Destin et éducation traditionnelle des enfants guidar», in Santerre, R. & Mercier-Tremblay C. (eds.), *La Quête du savoir. Essais pour une anthropologie de l'éducation camerounaise*, Montréal, Les Presses de l'université de Montréal, pp. 72-103.
- Chakrabarty Dipesh, 1999, «Postcolonialité et artifice de l'histoire. Qui parle au nom du passé indien ?», in Diouf Mamadou (ed.) *L'historiographie indienne en débat. Colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales*, Paris, Karthala, 73-107, traduit de l'Anglais par Ousmane Kane.
- Copans, Jean, 1993, «Intellectuels visibles, intellectuels invisibles», *Politique africaine*, 51, octobre, pp. 7-25.
- Coulon Christian, 1983, *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire*, Paris, Karthala.
- Cuoq Joseph, 1975, *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIIIe au XVIe siècles*, Paris, Éditions du centre national de la recherche scientifique.
- Diallo Thierno, Mbacké Mame Bara, Trifcovic Mirjana, Barry Boubacar, 1966, «Catalogue des manuscrits de l'IFAN: Fonds Vieillard, Gaden, Breviem Figaret, Shaykh Musa Kamara et Cremer en langues arabe, peule et voltaïque», Dakar, IFAN (catalogues et documents, 20).
- Diouf Mamadou, 1993 «Les intellectuels face à l'entreprise démocratique. Entre la citoyenneté et l'expertise», *Politique africaine*, 51, octobre, pp. 35-47.
- Djebbar, Ahmed, 2001, *Une histoire de la science arabe*, Entretiens avec Jean Rosmorduc, Paris, Seuil.
- Eickelman Dale ; Piscatori James, 1996, *Muslim Politics*, Princeton, Princeton University Press.
- El-Hamel, 1992, «Fath ash-shakur, hommes de lettres, disciples et enseignement dans le Takrur du début du XVIe au début du XIXe siècles», thèse de doctorat en histoire, Université Paris I.
- El-Masri, F. H., 1978, (ed. & traduit par), *Bayan wujub al-hijra 'ala 'l-cibad of Uthman b. Fudi*, Khartoum, Khartoum University Press & Oxford University Press.
- Encyclopédie de Islam I*, 1913-42, Leiden, E. J. Brill.
- Encyclopédie de Islam II*, 1960-, Leiden, E.J. Brill.
- Epelboin, Alain ; Hames Constant, 1993, «Trois vêtements talismaniques provenant du Sénégal (Décharge de Pikine)», *Bulletin d'études orientales*, tome xiv, 217-241.

- Fafunwa A. Babs, 1974, *History of Education in Nigeria*, Ibadan, NPS Educational Publishers Ltd.
- Faure Edgar (ed.), 1972, *Apprendre à être*, Paris, Fayard & Unesco.
- Feierman Steven, 1990, *Peasant Intellectuals. Anthropology and History in Tanzania*, Madison, The University of Wisconsin.
- Foucault, Michel, 1969, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard.
- Furley O. W., Watson T., 1978, *A History of Education in East Africa*, New York, London & Lagos, NOK Publishers.
- Furniss Graham, 1990, *Poetry, Prose and Popular Culture in Hausa*, Washington D.C., Smithsonian Institution Press.
- Galandanci Ahmad Said, 1982, *Haraka al-lugha al-'arabiyya wa adabiha fi Nijerya*, Le Caire, Dar al-macarif.
- Genest Serge & Santerre Renaud, 1982, «L'école franco-arabe au Nord-Cameroun», in Santerre, R. & Mercier-Tremblay C. (eds.) *La Quête du savoir. Essais pour une anthropologie de l'éducation camerounaise*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, pp. 372-395.
- Genest Serge, 1982, «Savoir traditionnel chez les forgerons mafa», in Santerre, R. & Mercier-Tremblay C. (dirs.) *La Quête du savoir. Essais pour une anthropologie de l'éducation camerounaise*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 147-179.
- Ghali Nouredine, Mahibou Sidi Mohammed, Brenner Louis, 1985, *Inventaire de la bibliothèque umarienne de Ségou* (conservée à la bibliothèque nationale), Paris, Éditions du CNRS.
- Girma Amare, 1975, «Aims and Purposes of Church Education in Ethiopia», *Education in East Africa*, (5), 1, 43-56.
- Good Charles M., 1987, *Ethno-medical Systems in Africa. Patterns of Traditional Medicine in Rural and Urban Kenya*, London & New York, The Guilford Press.
- Goody Jacques, 1968, *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Grandin Nicole, 1993, «Al-markaz al-islami al-ifriqi bi 'l-Khartoum. La République du Soudan et la propagation de l'islam en Afrique noire (1977-1991)», in Otayek René (ed.), *Le radicalisme islamique au Sud du Sahara. Da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala, 75-95.
- Gumi, Sheikh Abubacar (with Tsiga A. Ismail), 1993, *Where I stand*, Ibadan, Kaduna, Lagos, Oweri, Spectrum Book Limited.
- Hagenbucher-Sacripanti F., 1992, *Santé et rédemption par les génies du Congo. La médecine traditionnelle selon le mvulusi*, Paris, Publisud.
- Haidara Abdelkader Mamma (comp.), Fuad Sayyid Ayman (eds.), 2000, *Catalogue of Manuscripts in Mamma Haidara Library*, London, Al-Furqan, trois tomes, indexes titres de manuscrits, noms d'auteurs, titre arabe et anglais, texte entièrement en Arabe.
- Haïdara, Ismaël Diadie, 1999, *Les Juifs à Tombouctou*. Recueil des sources écrites relatives au commerce juif à Tombouctou au XIXe siècle, Bamako, Éditions Donniya.
- Hall Stuart, 1996, «The West and Rest: Discourse and Power», in Hall Stuart, Held David, Hubert Don and Thompson Kenneth, *Modernity. An Introduction to Modern Societies*, New York, Blackwell.
- Hames Constant, 1987, «Taktub ou la magie de l'écriture islamique. Textes soninké à usage magique», *Arabica*, tome XXXIV, 305-325.
- Hames Constant, 1993, «Entre recette magique d'Al-Buni et prière islamique d'Al-Ghazali: textes talismaniques d'Afrique occidentale», in De Albert (textes réunis par) *Fétiches II. Puissance des objets, charme des mots*, Paris, Systèmes de pensée en Afrique noire, Cahier 12, 187-233.

- Hames Constant, 1997 (a), «L'art talismanique en Islam d'Afrique occidentale. Personnes, supports, procédés, transmission. Analyse anthropologique et islamologique d'un corpus de talismans à écriture», thèse de doctorat nouveau régime, Paris, École pratique des hautes études, section des sciences religieuses.
- Hames Constant, 1997 (b), «Le Coran talismanique. De l'Arabie des origines à l'Afrique occidentale contemporaine. Délimitation et inventaire des textes et des procédés linguistiques utilisés», in De Surgy Albert, *Religion et pratiques de puissance*, Paris, L'Harmattan, 139-160.
- Harrow Kenneth, 2000, «Islamic Literature in Africa», in Levtzion Nehemia and Pouwels Randall, *The History of Islam in Africa*, Athens, Oxford, Cape Town, Ohio University Press, James Currey, David Philip, 519-544.
- Hasseb, Khayr El-Din, 1989, *The Arabs of Africa*, London, Sydney, Dover, New Hampshire, Croom Helm & Centre for Arab Unity Studies.
- Helen Bradford, 1983, «Organic Intellectuals or Petty Bourgeois Opportunists: The Social Nature of ICU Leadership in the Countryside», communication présentée à l'African Studies Institute, Université de Witwatersrand, 6 juin.
- Heymouski Adam, Ould Hamidoun Moukhtar, 1965-1966, *Catalogue provisoire des manuscrits préservés en Mauritanie*, Nouakchott & Stockholm.
- Hiskett Mervyn, Knappert Jan, 1985, «African Languages and Literature», in Esposito J. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, New York, Oxford University Press, Vol. 1.
- Hiskett Mervyn, 1975, *A History of Hausa Islamic Verses*, London.
- Hiskett Mervyn, 1977, *An Anthology of Hausa Political Verse*. Hausa Texts edited and annotated, Evanston, Northwestern University Africana Library AFRI L893.721.
- Honey Rex, Okafor Stanley, 1998, *Hometown Associations*. Indigenous Knowledge and Development in Nigeria, London, IT Publications.
- Horton Robin, 1985, «Stateless Societies in the History of West Africa», in Ade Ajayi J. F. and Crowder Michael, *History of West Africa*, London, Longman, vol. 1, 3rd edition, pp. 87-128.
- Horton Robin, 1994, *Patterns of Thought in Africa and the West. Essays on Magic, Religion and Science*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hunwick John, 1960, «Timbuctu», *Encyclopedia of Islam*, Leiden, E.J. Brill.
- Hunwick, John, 1964, «A New Source for the Study of Biography of Ahmad Baba al-Timbuctu (1556-1627)», *BSOAS*, vol. XXVII, 3, pp. 568-593.
- Hunwick, John (ed. with an introduction and commentary) 1985, *Sharica in Songhai. The Replies of Al-Maghili to the Questions of Askia al-Hajj Muhammad*, Oxford, Oxford University Press.
- Hunwick John, 1992, «An Introduction to the Tijaniyyah Path: Being an Annotated Translation of the Chapter Headings of the Kitab al-Rimah of Al-Hajj Umar.» *Islam et sociétés au Sud du Sahara*, 6, 17-32.
- Hunwick, John (comp.), 1995, *Arabic Literature of Africa. The Writings of Central Sudanic Africa* Leiden, New York, Cologne, E. J. Brill.
- Hunwick, John, 1997, «Towards a History of the Islamic Intellectual Tradition in West Africa down to the Nineteenth Century», *Journal of Islamic Studies*, vol. 17, 4-27.
- Hunwick, John, 1999 (a), «The Arabic Manuscript Heritage of the Niger Bend Region.» Report of a field trip in Timbuctu.
- Hunwick, John, 1999 (b), *Timbuctu & the Songhai Empire. Al-Sacdi's Tarikh al-Sudan down to 1613 & Other Contemporary Documents*, E. J. Brill.
- Hunwick, John (comp.), 2002, *Arabic Literature of Africa. The Writings of Western Sudanic Africa*, Leiden, New York, Cologne, E. J. Brill.
- Ihekweazu E., 1985, *Traditional and Modern Culture*, Enugu, Fourth Dimension Publishing Co. Ltd.

- Jega Attahiru, 1994, *Nigerian Academics under Military Rule*, Stockholm, University of Stockholm, Department of Political Science.
- Jinju M. H., 1999, *Hausa Medicinal Plants and Therapy*, Zaria, Gaskiya Corporation Ltd.
- Kâ Thierno, Mbacké Khadim, 1994, «Nouveau catalogue des manuscrits de l'IFAN, *Islam et sociétés au Sud du Sahara*, 8, 165-199.
- Kâ, Thierno, 1982, «L'enseignement arabe au Sénégal. L'École de Pir-Saniokhor. Son histoire et son rôle dans la culture arabo-islamique au Sénégal du XVIIe au XXe siècles», Université de Paris Sorbonne (Paris IV) thèse de 3e cycle.
- Ka'ti Mahmud, 1964, *Tarikh al-Fattash fi akhbar al-buldan wa 'l-juyush wa akabir al-nas* (traduction Houdas O. et Delafosse M., Paris, 1913 et Paris, Maisonneuve et Larose + texte arabe.
- Kahhala Umar Rida, 1958, *Mucjam al-mu'allifin*, Beyrouth, Dar ihya al-turath al-carabi, 15 volumes.
- Kamal Youssouf, 1987, *Monumenta Carthographica Africae et Aegypti*, Frankfurt am Main, Institut Geschichte de Arabisch-Islamischen Wissenschaften an der Johann Wolfgang Goethe-Universität, 6 volumes, 2e édition, avec une introduction de Fuat Sezgin.
- Kane Ousmane, «Shinqit», *Encyclopédie de l'islam*, 2e édition.
- Kane Ousmane, «Sha'ir, West and Central Sudan», *Encyclopédie de l'Islam*, 2e édition.
- Kane Ousmane, 'Sultan, West Africa', *Encyclopédie de l'Islam*, 2e édition.
- Kane Ousmane, 1994, «Senegal», in G. J. Roper (ed.), *World Survey of Islamic Manuscripts*, Leiden E. J. Brill, volume 3, pp. 51-63.
- Kane Ousmane, 1997, *Handlist of Islamic Manuscripts, Senegal*, London, Al-Furqan + index de noms d'auteurs, titres de manuscrits, premiers vers de poèmes, thèmes, titre anglais et français et texte entièrement en Arabe.
- Kane Ousmane, 2002, *Muslim Modernity in Postcolonial Northern Nigeria. A study of the Society for the Removal of Innovation and Reinstatement of Tradition*, Leiden, E. J. Brill.
- Kane Ousmane, Hunwick John, 2002a, Seeseman R., «Tijani Writers of the Niassene Tradition», in Hunwick John (comp.) *Arabic Literature of Africa. The Writings of Western Sudanic Africa*, Leiden, E. J. Brill.
- Kane Ousmane, Hunwick John, 2002b, «Malick Sy and other Tijani Writers of Senegambia», in Hunwick John (comp.) *Arabic Literature of Africa. The Writings of Western Sudanic Africa*, Leiden, E. J. Brill.
- Kane Ousmane, Hunwick John, 2002c, «Murid Writers of Senegambia», in Hunwick John (comp.) *Arabic Literature of Africa. The Writings of Western Sudanic Africa*, Leiden, E. J. Brill.
- Kane Ousmane Hunwick John, 2002d, «Other Senegambian Writers», in Hunwick John (ed.) *Arabic Literature of Africa. The Writings of Western Sudanic Africa*, Leiden, E. J. Brill.
- Kane Ousmane 1998, Triaud Jean-Louis, *Islam et islamisme au Sud du Sahara*, Paris, Karthala.
- Kani, Ahmed, 1984, *The Intellectual Origin of the Sokoto Jihad*, Ibadan, Imam Publications.
- Kepel Gilles & Richard Yann (eds.), 1990, *Intellectuels et militants de l'islam contemporain*, Paris, Seuil.
- Kepel Gilles, 2000, *Jihad, expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard.
- Khader Bichara, 1996, «L'islam et la modernité», in Girard Andrée (dir.) *Clefs pour l'Islam. Du religieux au politique. Des origines aux enjeux d'aujourd'hui*, Bruxelles, GRIP, pp. 147-153.
- Knappert Jan, 1996, «The Transmission of Knowledge: A Note on the Islamic Literatures of Africa», *Sudanic Africa*, 7, pp.169-164.

- Knappert Jan, 1988, «The Function of Arabic in the Islamic Ritual», *Journal for Islamic Studies*, 8 novembre, pp. 42-52.
- Knappert Jan, 1990, «The Islamic Poetry of Africa», *Journal of Islamic Studies*, pp. 91-140.
- Koelle Sigmund W., 1970, *African Native Literature. Proverbs, Tales, Fables and Historical Fragments in the Kanuri or Borno Language*. To which are added a Translation of the above and a Kanuri English Vocabulary, Freeport, New York.
- Kyari Tijani, «The Shuwa Arabs», 1986, in Adamu Mahdi, Kirk-Greene A., (eds.) *Pastoralists of the West African Savanna*, Manchester, Manchester University Press in association with the International African Institute.
- Laïdi Zaki (dir.), 1998, *Géopolitique du sens*, Paris, Desclée de Bouwer.
- Lar Mary, 1989, *Aspects of Nomadic Education in Nigeria*, Jos, Fab Education Books.
- Last Murray, «Reform in West Africa. Jihad Movements in the Nineteenth Century», in Ade Ajayi J. F., Crowder Michael, *History of West Africa*, London, Longman, 1985, vol. 2, pp. 1-47.
- Last Murray, 1967, *The Sokoto Caliphate*, London, Longman.
- Lema A. A., 1976, «The Integration of Formal and Non-formal Education», *Education in East Africa Journal*, vol. 6, 2, pp. 99-111.
- Leveau Rémy, 1992, «Les mouvements islamiques», *Pouvoirs*, 62, 45-58.
- Levtzion Nehemia, and Hopkins J. F. P. (eds.) 1981, *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*, Cambridge, London, New York, Melbourne, Sydney, Cambridge University Press.
- Levtzion Nehemia, 1971, «A Seventeenth Century Chronicle by Ibn Al-Mukhtar: A Critical Study of Tarikh al-Fattash», *BSOAS*, vol. XXXIV, 3, pp. 571-593.
- Levtzion Nehemia, 1985, «The Early States of the Western Sudan», in Ade Ajayi J. F. and Crowder Michael, *History of West Africa*, London, Longman, vol. 1, 3e édition, pp. 129-166.
- Lewis Bernard, 1988, *Le langage politique de l'islam* (traduit de l'Anglais par Guitard Odette), Paris, Gallimard.
- Lofchie Michael, 1994, «The New Political Economy of Africa», in Apter David, Rosberg Carl, *Political Development and the New Realism in Sub-Saharan Africa*, Charlottesville and London, University Press of Virginia, pp. 145-183.
- Loimeier Roman, «Cheikh Touré. Du réformisme à l'islamisme, un musulman sénégalais dans le siècle», *Islam et sociétés au Sud du Sahara*, 8, 1994, pp. 55-66.
- Loimeier Roman, 1997, *Islamic Reform and Political Change in Northern Nigeria*, Evanston, Northwestern University Press.
- Lovejoy Paul, 1978, «Notes on the *Asl al-Wangariyyin*», *Kano Studies*, (1), 3, pp. 46-52
- Ly Madina, 1972, «Quelques remarques sur le Tarikh el-Fettash», *Bulletin de l'IFAN*, T.XXXIV, sér. B, n° 32, pp. 471-493.
- Magassouba Moriba, 1985, *L'islam au Sénégal. Et demain les mollahs?* Paris, Karthala.
- Malamba Gilombe Mudiji, 1989, *Le langage des masques africains. Étude des formes et fonctions symboliques des «Mbuya» des Phende*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa.
- Martin Jean-Yves, 1982, «Sociologie de l'enseignement en Afrique noire», in Santerre, R. et Mercier-Tremblay C. (eds.). *La Quête du savoir. Essais pour une anthropologie de l'éducation camerounaise*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, pp. 545-579.
- Mattes Hanspeter, 1993, «La Da'wa libyenne entre le Coran et le livre vert», in Otayek René, *Le radicalisme islamique au Sud du Sahara. Da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala, pp. 37-73.
- Mazrui Ali A., 1976, *A World Federation of Cultures: An African Perspective*, New York, The Free Press.
- Mbaïosso A., 1990, *L'éducation au Tchad. Bilan, problèmes et perspectives*. Paris, Karthala.

- Mbacké Khadim, 1996, *Les bienfaits de l'éternel ou la biographie de Cheikh Ahmadu Bamba*, Dakar.
- Mbaye El-Hadji Rawane, 1976, «L'islam au Sénégal», thèse de doctorat de troisième cycle, Université de Dakar.
- Mbaye El-Hadji Rawane, Mbaye Babacar, 1975, «Supplément au catalogue des manuscrits de l'IFAN», *Bulletin de l'Institut fondamental d'Afrique noire*, série B, 37, pp. 878-895.
- Mercier-Tremblay C., 1982, «[Savoir traditionnel] Présentation», in Santerre, R. & Mercier-Tremblay C. (eds.) *La Quête du savoir. Essais pour une anthropologie de l'éducation camerounaise*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, pp. 67-71.
- Monteil Vincent, 1965, «Les manuscrits historiques arabo-africains. Bilan provisoire», *Bulletin de l'Institut fondamental d'Afrique noire*, B, 27, pp. 531-542.
- Monteil Vincent, 1966, «Les manuscrits historiques arabo-africains. Bilan provisoire», *Bulletin de l'Institut fondamental d'Afrique noire*, B, 28, pp. 668-675.
- Mudimbe V., 1988, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
- Mudimbe V., 1991, *Parables and Fables. Exegesis, Textuality and Politics in Central Africa*, Madison, The University of Wisconsin, Press.
- Mudimbe V., 1994, *The Idea of Africa*, Bloomington, Indianapolis, London, Indiana University Press & James Currey.
- Mugo M., «Culture and Imperialism», communication présentée à la conférence internationale sur «Intellectuals, the State and Imperialism», Harare, University of Zimbabwe, 20-22 octobre 1987.
- Muhammad Baba Yunus (comp.), Hunwick John (ed.), 1995, *Handlist of Islamic Manuscripts*, National Archives, Kaduna, London, Al-Furqan, vol. 1.
- Muhammad Baba Yunus (comp.), Hunwick John (ed.), 1997, *Handlist of Islamic Manuscripts*, National Archives, Kaduna, London, Al-Furqan, vol. 2.
- Muhammad Baba Yunus (comp.), Hunwick John (ed.), 2001, *Handlist of Islamic Manuscripts Nigeria*. The University of Ibadan Library, London, Al-Furqan.
- Nahwi al-Khalil, *Bilad al-Shinqit, al-manara wa al-ribat*, Tunis, ISESCO.
- Nda Paul, 1987a, *Les intellectuels et le pouvoir en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan.
- Nda Paul, 1987b, *Pouvoir, lutte de classes, idéologie et milieu intellectuel africain*, Paris, Présence africaine.
- Ndayako Samuila, 1972, *The Problems of Education in Northern States of Nigeria*, Kaduna, Baraka Press.
- Neogy Rajat, 1987, «On Being an African Intellectual», communication présentée à la conférence internationale sur 'Intellectuals, The State and Imperialism', Harare, University of Zimbabwe, 20-22 octobre.
- Normann Hans, Snyman Ina, Cohen Morris, 1996, *Indigenous Knowledge and its Use in Southern Africa*, Pretoria, Human Science Research Council.
- Nyang Suleiman, 1982, «Saudi Arabian Foreign Policy toward Africa», *Horn of Africa* 5, 2, pp. 3-17.
- O'Fahey Sean, 1994, *Arabic Literature of Africa. I. The Writings of Eastern Sudanic Africa to c. 1900*, Leiden, E. J. Brill.
- Otayek René (dir.), 1993, *Le radicalisme islamique au Sud du Sahara. Da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala.
- Ouane, A (ed.), 1996, *Vers une culture multilingue de l'éducation*, Paris, L'Harmattan.
- Ould Cheikh Abdel Wedoud, 1987, «[Compte rendu de] Rohkatalog der arabischen handschriften in Mauretanie», *Islam et sociétés au Sud du Sahara*, 1, pp.109-113.
- Ould Cheikh Abdel Wedoud, 1988, *Eléments d'histoire de la Mauritanie*, Nouakchott, Centre culturel français.

- Ould Eli, Sidi Amar (comp.) Johansen, Julian (ed.), 1995, *Handlist of Manuscripts in the Centre de documentation et de recherches historiques Ahmad Baba Timbuctu*, London, Al-Furqan, vol. 1, manuscrits numéros 1 à 1500 + indexes de titres d'ouvrages, de noms d'auteurs, de noms de copistes, titres en Anglais et en Arabe, texte entièrement en Arabe.
- Paden, John Naber, 1986, *Ahmadu Bello, Sardauna of Sokoto. Values and Leadership in Nigeria*, Zaria, Hudahuda Publishing Company.
- Pondopoulo Anna, «Une traduction 'mal partie' 1923-1945 : le *Zuhur al-basatin* de Cheikh Mussa Kamara», *Islam et sociétés au Sud du Sahara*, 7, 1993, pp. 95-110.
- Pontie Danielle Pontie Guy, 1982, «Organisation sociale et éducation traditionnelle chez les Guiziga», in Santerre, R. & Mercier-Tremblay C. (eds.), *La Quête du savoir. Essais pour une anthropologie de l'éducation camerounaise*, Montréal, Les Presses de l'université de Montréal, 104-121.
- Prunier Gérard, «Le mouvement des Ansars au Soudan depuis la fin de l'État mahdiste», in Kane Ousmane, Triaud Jean-Louis, *Islam et islamisme au Sud du Sahara*, Paris, Karthala, 1998, pp. 41-58.
- Rahman Fazlur, 1970, «Revival and Reform in Islam», *Cambridge History of Islam*, vol. 2 b, pp. 632-656.
- Rebstock Ulrich, 1985, *Rohkatalog Der Arabischen Handschriften in Mauretanien*, Tubingen.
- Robinson David, 1988, *La guerre sainte d'al-Hajj Umar. Le Soudan occidental au milieu du XIXe siècle*, Paris, Karthala.
- Robinson David, Triaud Jean-Louis (eds.), 1997, *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*, Paris, Karthala.
- Roper G. J. (ed.), 1994, *World Survey of Islamic Manuscripts*, Leiden, E.J. Brill, 4 volumes.
- Saad N. Elias, 1983, *Social History of Timbuctu. The Role of Muslim Scholars and Notables 1400-1900*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Samb Amar, 1973, *Matraqué par le destin ou la vie d'un talibé*, Dakar et Abidjan, Les Nouvelles éditions africaines.
- Samb Amar, 1972, *Contribution du Sénégal à la littérature d'expression arabe*, Dakar, IFAN.
- Sanneh Lamin, 1979, *The Jakhanke. The History of an Islamic Clerical People of the Senegambia*, London, International African Institute.
- Santerre R. & Mercier-Tremblay C. (eds.), 1982, *La Quête du savoir. Essais pour une anthropologie de l'éducation camerounaise*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- Santerre R., 1982, «Maîtres coraniques de Maroua», in Santerre R. & Mercier-Tremblay C. (eds.), *La Quête du savoir. Essais pour une anthropologie de l'éducation camerounaise*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, pp. 350-371.
- Santerre R., 1973, *Pédagogie musulmane d'Afrique noire. L'école coranique peule au Cameroun*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- Santerre R., 1982, «Aspects conflictuels de deux systèmes d'enseignement au Nord-Cameroun», in Santerre R. & Mercier-Tremblay C. (eds.), *La Quête du savoir. Essais pour une anthropologie de l'éducation camerounaise*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, pp. 396-413.
- Santerre R., 1982, «La pédagogie coranique», in Santerre R. & Mercier-Tremblay C. (eds.) *La Quête du savoir. Essais pour une anthropologie de l'éducation camerounaise*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, pp. 337-349.
- Santerre R., 1982, «Africanisme et science de l'éducation», in Santerre R. & Mercier-Tremblay C. (eds.), *La Quête du savoir. Essais pour une anthropologie de l'éducation camerounaise*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, pp. 30-46.

- Santerre R., 1982, «L'éducation camerounaise», in Santerre R. & Mercier-Tremblay C. (eds.), *La Quête du savoir. Essais pour une anthropologie de l'éducation camerounaise*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, pp. 23-29.
- Santerre R., 1982, «Linguistique et politique au Cameroun», in Santerre R. & Mercier-Tremblay C. (eds.), *La Quête du savoir. Essais pour une anthropologie de l'éducation camerounaise*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, pp. 47-57.
- Schmitz, J., (ed.), 1998, *Florilège au jardin de l'histoire des Noirs. L'aristocratie peule et la révolution islamique des clercs musulmans (Vallée du Fleuve Sénégal)*, Paris, Editions du CNRS.
- Seydou Christiane, 1986, «Aspects de la littérature peule», in Adamu, Mahdi, Kirk-Greene A. (eds.) *Pastoralists of the West African Savanna*, Manchester, Manchester University Press in association with the International African Institute.
- Sifawa, Abdullahi Muhammad, 1988, *Research in Islam. A Catalogue of Dissertation on Islam in Nigeria, Sokoto*, Centre for Islamic Studies, University of Sokoto.
- Stewart Charles, Ahmed Salim Ould Sidi Ahmad et Ould Ahmad Muhammad Yahya, 1990, «Catalogue of Arabic Manuscripts at the Institut mauritanien de recherches scientifiques», *Islam et sociétés au Sud du Sahara*, 4, pp. 179-184.
- Sukhraj Penny, «Mbecki appeals to SA Muslims to save Historical Artefacts», *Sunday's Paper*, March 31 2002 p.1
- Touré Hasseye Abdourahamane, «Les universités tombouctiennes: grandeur et décadence», *Mots pluriels*, 12, déc. 99, <http://www.arts.uwa.edu.au/MotsPluriels/MP1299aht.html>.
- Tourneux Henry, Iyebi-Mandjek Olivier, 1994, *L'école dans une petite ville africaine (Maroua, Cameroun)*, Paris, Karthala.
- Triaud Jean-Louis, 1998, «Introduction», in Kane Ousmane et Triaud Jean-Louis, *Islam et islamisme au Sud du Sahara*, Paris, Karthala, pp. 7-20.
- Triaud Jean-Louis, Robinson David (eds.), *La Tijaniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala, 2000.
- Triaud, Jean-Louis, 1988, «L'Université islamique du Niger», *Islam et sociétés au Sud du Sahara*, 2, pp. 157-165.
- Tsiga Ismaila, Uba Adamu Abdallah, (eds.), 1997, *Islam and the History of Learning in Katsina*, Ibadan, Benin City, Kaduna, Lagos, Owerri, Spectrum Books Limited.
- Uba Adamu Abdalla, «Ajamization of Knowledge: Challenges and Prospects», unpublished paper.
- Useen Andrea, 1999, «Muslims in East Africa Develop their Own Higher Education Options», *Chronicle of Higher Education in Africa*, 13 novembre.
- Van Beek Wouter, 1982, «Les savoirs kapsiki», in Santerre R. & Mercier-Tremblay C. (eds.) *La Quête du savoir. Essais pour une anthropologie de l'éducation camerounaise*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, pp. 180-207.
- Warren Michael, Egunjobi Layi, Bolanle Wahhab, 1996, *Indigenous Knowledge In Education*, Ibadan, Ageless Friendship Press, Ltd.
- Wickramasinghe Nira, 2001, «A Comment on African Modes of Self-Writing», *Identity, Culture and Politics. An Afro-Asian Dialogue*, (2) pp. 37-41.
- Widding-Jacobson A., Westerlund D., 1989, *Culture, Experience and Pluralism. Essays on African Ideas of Illness and Healing*, Uppsala, Centraltryckeriet A. B.

Annexe

Quelques éléments du corpus de l'enseignement arabo-islamique traditionnel

Exégèse coranique

-Tafsir al-jalalayn de Jalal al-din Al-Suyuti (m. 1505) et de Jalal al-din Mahalli / -*Hashiyat al-Sawi* qui est un commentaire du *tafsir* al-Jalalayn (Broclemann, 191 -143)

Hadith

-*Jami' al-sahih* de Muhammad b. Isma'il al-Bukhari (mort en 870), ouvrage connu sous le nom de *Sahih* de Bukhari.

-*Jami' al-sahih* de Abu 'l-Husayn b. Hajjaj al-Qushayri al-Nisaburi (mort en 875), ouvrage connu sous le nom de *Sahih* de Muslim.

Soufisme

-*Jawahir al-ma'ani wa bulugh al-amani fi fayd Ahmad al-Tijani* de Ali Harazim Barrada (mort en 1799)

- *Rimah hizb al-rahim* de Umar al-Futi (disparu en 1864).

- *Al-Qasa'id al-ashriyat fi 'l-nasa'ih al-diniyya wa 'l-hikam al-zuhdiyya* de 'Abd al-Rahman b. Yakhlaftan al-Fazazi connu sous le nom de Al-Fazazi mort en 1230.

Grammaire

-*Al-muqaddima al-ajurrumiyya* de 'Abdallah b. Muhammad al-Sanhaji connu sous le nom de Ibn Ajurrum (mort en 1323).

-*Alifiyya fi 'l-nahw* de Jamal-al-din Muhammad b. 'Abd Allah al-Tai al-Jayyani connu sous le nom de Ibn Malik (mort en 1273).

-*Muqadimma al-ashmawiyya* de 'Abd al-Bari al-Rifa'i al-'Ashmawi (xvi^e siècle).

-*Lamiyyat al-afal* de Jamal-al-din Muhammad b. 'Abd Allah al-Tai al-Jayyani connu sous le nom de Ibn Malik (mort en 1273).

-*Irshad al-salik* de 'Abd al-Rahman b. Muhammad Ibn 'Askar al-Baghdadi (mort en 1332).

Panegyrique du prophète

-*Al-kawakib al-duriyya bi fi madh khayr al-bariyya* connu également sous le nom de al-burda de Sharaf al-din Muhammad al-Busiri al-Sanhaji (mort en 1296).

-*Dala'il al-khayrat wa shawariq al-anwar fi dhikr al-salat 'ala al-nabi al-mukhtar* de Muhammad b. Sulayman al-Jazuli (mort en 1465).

-*Al-Qasa'id al-ishriniyya fi madh sayyidina Muhammad* de 'Abd al-Rahman b. Yakhlaftan Al-Fazazi (mort en 1230).

Jurisprudence malékite

- Mukhtasar fi 'l-furu'* de Diya al-Din Khalil b. Ishaq al-Jundi (mort en 1374).
- Risala* de 'Abd Allah b. Abi Zayd 'Abd al-Rahman al-Qayrawani (mort en 996)
- Mukhtasar fi-'l-'ibadat 'ala madhhab al-imam Malik* de 'Abd al-Rahman b. Muhammad al-Saghir al-Akhdari (mort en 1585)

Théologie

- Al-muqaddima al-jazariyya fi 'ilm al-tawhid* de Shams al-Din Abu 'l-khayr al-Dimashqi al-Jazari connu sous le nom de Ibn al-Jazari (mort en 1429).
- Al-jumal* (appelée également *al-murshid* ou *Wusta*) de Muhammad b. Yusuf al-Hasani al-Sanusi al-Tilimsani (mort en 1486).
- Umm al-barahin* (Source des preuves) connu également sous le nom de *al-sughra* (petit dogme) de Muhammad b. Yusuf al-Hasani al-Sanusi al-Tilimsani (mort en 1486).
- 'Aqida ahl al-tawhid wa 'l-tasdid, al-mukhrija min zulumat al-jahl wa raqabat al-taqlid* connu également sous le nom *al-kubra* (le grand dogme) de Muhammad b. Yusuf al-Hasani al-Sanusi al-Tilimsani (mort en 1486).
- Ihya 'ulum al-din* de Abu Hamid Muhammad b. Muhammad. Al-Ghazali (mort en 1111).
- Al-madkhal ila tanmiyat al-'amal bi tahsin al-niyyat* de Muhammad b. Muhammad al-Hajj al-Fasi al-Adbari (mort en 1336).
- Urjuzat al-wildan* de Yahya b. 'Umar al-Qurtubi (mort en 1171).
- Al-Tuhfa al-wardiyya* de 'Umar b. Muzaffar al-Shafi'i appelé également Ibn al-Wardi (mort en 1349).