

Il gagne à soulever cette question plus qu'il ne perd à ne pouvoir y répondre. En effet, nous parcourons sans doute d'autant plus facilement cet ouvrage impressionnant qu'il instaure une relation plus fluide au temps et à l'espace. À mesure que de nouveaux projets d'histoire mondiale voient le jour, obliger les futurs historiens à prendre en compte ce problème peut être paradoxalement l'une des contributions les plus importantes de ce livre.

STEPHEN W. SAWYER

Traduction de Thibault Le Texier
AHSS, 73-1, 10.1017/ahss.2018.140

1 - Guy MARTINIÈRE et Consuelo VARELA (dir.), *L'état du monde en 1492*, Paris/Madrid, La Découverte/Sociedad estatal para la ejecución de programas del Quinto centenario, 1992.

Ousmane Oumar Kane

Beyond Timbuktu: An Intellectual History of Muslim West Africa

Cambridge, Harvard University Press, 2016, 282 p.

Avec *Beyond Timbuktu*, Ousmane Oumar Kane offre en quelque sorte à sa carrière un nouveau départ. Politologue de formation, ayant travaillé sur les mouvements islamiques en Afrique de l'Ouest au XX^e siècle et la diaspora sénégalaise aux États-Unis, il donne depuis peu à ses recherches les orientations d'un historien-islamologue. Il est le premier détenteur de la chaire Islam et sociétés musulmanes contemporaines, depuis 2012, à l'université Harvard. Cet essai d'histoire en est, d'une certaine manière, le manifeste. Dans le prologue et l'épilogue, l'auteur présente son parcours de vie à la première personne, selon la pratique de l'écriture située ayant marqué les études postcoloniales et postmodernes, et qui se rencontre plus volontiers chez les historiens anglophones que francophones. Kane, issu d'une famille de notables soufis sénégalais, socialisé entre le système d'érudition musulman traditionnel et l'école française, a fait carrière dans les universités occidentales. Cet ouvrage marque une volonté de transmettre l'héritage familial et, à travers lui, une forme d'érudition islamique proprement africaine

présente depuis des générations en Afrique de l'Ouest. À cet égard, il est peut-être une illustration supplémentaire des prolongements académiques du néo-traditionalisme qui agite aujourd'hui l'Afrique de l'Ouest et le Maghreb, dont *The Walking Qur'an* de Rudolph Ware III est un autre exemple¹.

À l'approche de l'auteur, qui est celle d'un historien critique des idées, s'adosse une démarche apologétique pour l'histoire de la pensée islamique en Afrique. Kane entend faire l'histoire intellectuelle de l'Afrique occidentale musulmane. Le projet est ambitieux. Comme il le déplore dans le prologue, l'Afrique saharienne (espace berbère, maure ou arabe) et l'Afrique de l'Ouest subsaharienne (pensée comme Afrique noire) ont fait l'objet, dans les mondes académiques aussi bien francophones qu'anglophones, d'un cloisonnement disciplinaire assez précoce (le Maghreb est, quant à lui, moins présent dans le livre). La raison de cette dichotomie est à chercher dans la sociogenèse de ces champs d'étude. Dans *Haut-Sénégal Niger*, dont la parution en 1912 fut un acte fondateur de l'africanisme français, Maurice Delafosse avait choisi un *Bilād al-Sūdān* élargi, c'est-à-dire l'Afrique de l'Ouest subsaharienne; pour les études sur l'islam saharien, les travaux d'un autre administrateur colonial, Paul Marty, revêtirent la même fonction séminale.

Kane entend démontrer que l'arabe fut la langue académique et d'érudition de l'Afrique de l'Ouest aux époques médiévale et moderne, et que la tradition ne fut pas interrompue à l'époque contemporaine malgré la prise de pouvoir du français et de l'anglais. Cette thèse est peut-être évidente du point de vue de l'historien d'aujourd'hui, au profil volontiers plus arabisant et dont la matière première est justement les manuscrits arabes du grand ensemble ouest-africain. Elle s'avère cependant épineuse une fois replacée dans le contexte des débats plus généraux sur les philosophies et les systèmes d'érudition africains. Le démantèlement de ce cloisonnement disciplinaire hérité de la science coloniale, qui épousa la raciologie du XIX^e siècle en séparant improprement l'Afrique de l'Ouest en deux blocs, l'un « blanc » maghrébin et saharien, l'autre « noir »

subsaharien, est en cours, même s'il est encore loin d'avoir atteint un large public.

Kane reprend les expressions du philosophe Valentin Mudimbe qui a montré que l'histoire intellectuelle de l'Afrique – et même l'histoire tout court – a procédé de la « bibliothèque coloniale » (*colonial library*) et de la « bibliothèque coloniale étendue » (*extended colonial library*) qui en a découlé. Partant, il pointe le problème majeur qu'a posé le développement de l'étude de la philosophie et de l'histoire intellectuelle en Afrique à partir d'une pensée occidentale qui a toujours du mal, même aujourd'hui, à reconnaître l'existence de philosophies africaines, voire d'une tradition intellectuelle précoloniale en général. L'auteur se tourne alors vers une conception du philosophe ghanéen Kwame Anthony Appiah, celle des « intellectuels europhones » (*Europhone intellectuals*), avec pour idée que l'une des solutions pour repenser cette histoire est de considérer la production intellectuelle en Afrique par les Africains non exclusivement à l'intérieur du champ europhone. C'est ici qu'interviennent la langue et l'alphabet arabes. En effet, à partir des indépendances, dans un contexte de « réafricanisation » de l'histoire, de nombreux philosophes et intellectuels africains se sont tournés presque entièrement vers les traditions orales, délaissant – et c'est là une critique de Kane – la tradition musulmane d'érudition en arabe et en ajami. La raison principale était que l'arabe continuait d'être vu, d'une certaine manière, comme un élément étranger s'étant ajouté plus tard à la culture africaine, et donc non exclusivement africain. Pourtant, l'arabe est aujourd'hui la langue la plus parlée du continent, et sa présence depuis plus d'un millénaire s'est accompagnée de phénomènes d'acculturation très forts, la production écrite étant travaillée par une culture extra-islamique et la tradition orale étant pétrie par les modèles islamiques. Pour Kane, il importe de réhabiliter l'histoire intellectuelle musulmane en Afrique de l'Ouest, surtout à l'époque contemporaine où elle est passée au second plan en dépit d'une vitalité continue, en tant que production authentiquement africaine et partie intégrante de la « bibliothèque africaine » (*African library*).

Ce livre s'adresse manifestement aux enseignants universitaires états-unis, mais également au « lecteur instruit lambda » (p. 18) anglophone. D'ailleurs, la présentation prend ses aises avec les normes de l'édition scientifique ; on peut regretter l'absence de bibliographie, réellement préjudiciable, et le placement des notes en fin d'ouvrage. Le style est fluide, agréable, très didactique et pédagogique. Kane prend le temps de définir les concepts élémentaires de l'islam sur le ton du manuel. Il s'appuie en outre, avec une grande érudition, presque exclusivement sur une littérature secondaire parfois très spécialisée et réussit à la rendre accessible. Proposer une histoire intellectuelle de l'islam en Afrique occidentale couvrant plus de mille deux cent ans en seulement deux cents pages pouvait s'avérer périlleux. Mais l'essentiel y est, de l'arrivée de l'islam au Sahel jusqu'aux problématiques actuelles, notamment la malheureuse réduction de l'islam sahélien à sa problématique djihadiste.

La progression de l'ouvrage est chronologique, hormis deux chapitres qui servent à poser, par le biais d'une patiente description, le paysage contemporain, institutionnel surtout, respectivement des sources manuscrites et de l'enseignement islamique. Tous les temps forts pré-XX^e siècle de cette histoire sont figurés. Les débats relatifs au domaine juridique et à la bonne gouvernance en islam sont retransmis dans un chapitre particulièrement stimulant. On y trouve des échanges intellectuels interafricains de haute tenue : entre le prédicateur originaire de Tlemcen al-Maghili, le polygraphe égyptien al-Suyūṭī et Askia Mohammed le Grand, sultan du Songhay ; entre des hommes du Touat et le grand savant de Tombouctou Ahmad Baba sur la question controversée de la réduction en esclavage de musulmans soudaniens.

Le spécialiste aura peut-être une ou deux critiques à émettre. D'un point de vue factuel, il est surprenant de lire que le *Tārīkh al-fattāsh* fut écrit par Mahmoud Kati. On peut bien sûr pardonner à Kane de n'avoir pas eu connaissance des travaux récents de Mohamed Mathee et Mauro Nobili, qui ont montré que la chronique était une production du XIX^e siècle, agrégeant des matériaux contemporains avec

une chronique du XVII^e siècle, le *Tarikh Ibn al-Mukhtar* d'Ibn al-Mukhtar². En revanche, la réattribution de la chronique du XVII^e siècle est une affaire entendue depuis le début des années 1970³. L'attribution de la paternité de l'œuvre à Mahmoud Kati, qui était une astuce d'un historien du début du XIX^e siècle, Ibn al-Tahir, pour faire passer ses écrits pour plus anciens qu'ils n'étaient, fut reprise par Octave Houdas et Delafosse qui l'éditèrent et la traduisirent en 1913. En somme, il s'agit d'un legs défectueux de la bibliothèque coloniale qui en réserve sans doute encore d'autres. C'est en même temps un excellent exemple de ce que cette « bibliothèque africaine » peut nous apprendre, témoignant de la mémoire historique dans la région, du fait que des modèles endogènes d'écriture de l'histoire peuvent travailler la culture érudite sur plusieurs siècles. L'auteur conclut, avec raison, sur le besoin de médiatiser l'importante production académique en langue arabe qui sommeille dans les universités de l'Afrique de l'Ouest qu'il a pu consulter lors de ses différentes études sur le terrain.

Sur le fond, on sait gré à Kane d'avoir restitué des débats historiographiques et épistémologiques qui agitent le monde musulman africain postcolonial et les cercles académiques. Toutefois, sa démarche apologétique, consciente ou inconsciente, ou le fait de se reposer principalement sur une littérature secondaire, même à jour, ont pu parfois le pousser à forcer le trait ou à manquer de nuance. Ainsi, l'affirmation, à propos de la conversion à l'islam des populations sahéliennes, selon laquelle « la croyance en Dieu, les prophètes, le Jour du Jugement, les anges, les récompenses et les punitions devinrent les ingrédients à travers lesquels ils comprirent leur univers » (p. 58) est parfaitement excessive pour le Moyen Âge, voire pour les périodes postérieures. Le témoignage d'al-Idrīsī au XII^e siècle sur le royaume de Ghana, par exemple, montre plutôt la coexistence de deux ordres sociaux et religieux, l'un lié à l'islam, l'autre à la religion historique du Ghana, au sein de laquelle la dynastie régnante occupe une place prépondérante. Pourtant, dans son épilogue, Kane montre bien qu'il a conscience d'une islamisation de l'Afrique

autant que d'une africanisation de l'islam. En prenant le cas des Yoruba, il démontre que plusieurs couches de religiosité peuvent cohabiter en un même individu, musulman ou chrétien.

Il en est de même pour le débat sur les épistémès, à l'occasion duquel l'auteur affirme, à juste titre, que le vécu n'est pas monolithique, clivé ou stéréotypé. On a trop souvent réservé la pensée rationnelle à l'Occident, attribuant à la pensée musulmane contemporaine une épistémè « ésotérique », pour ne pas dire superstitieuse. L'islam, dans sa pratique vernaculaire, aurait gardé ses adeptes du tournant rationnel chéri par l'Occident. L'auteur rappelle que les dispositions intellectuelles peuvent cohabiter sans contradiction au sein d'un même individu, comme le montre l'adaptation réussie des confréries soufies sénégalaises au monde moderne. À ce titre, il se montre plus prudent que Ware qui propose le concept de « corporalité du savoir » (*embodiment of knowledge*), en contrepied de la dissociation du corps et de l'esprit de la pensée rationnelle occidentale, comme le marqueur épistémologique de cette tradition érudite islamique et le généralise à l'Afrique subsaharienne occidentale.

Il y a donc une petite dissonance entre les distinctions nuancées de Kane du point de vue de la pensée religieuse et l'image d'une omniprésence du fait religieux islamique en Afrique de l'Ouest. Si l'islam est maintenant très implanté au Sahel et dans la savane, ce n'est en réalité qu'un phénomène assez récent, daté, dans un contexte marqué par l'aridité documentaire, d'après les grands djihads qui agitèrent la région au XIX^e siècle. On peut reprocher l'absence, au milieu des grandes idées relatives à l'écrit religieux, du concept de « *restricted literacy* » de Jack Goody⁴. La lecture de *Beyond Timbuktu* donne au non-spécialiste l'impression que, pour l'époque médiévale et moderne, l'islam et les manuscrits qu'il a engendrés, importés ou composés sur place concernaient une part importante de la population. Ce fut en réalité, pendant bien longtemps, uniquement l'affaire d'un petit nombre, les élites politiques, marchandes et religieuses.

Cet ouvrage, qui se pose comme un jalon, innove en rassemblant des pans historiographiques qui évoluaient traditionnellement

dans différents cercles. Depuis une vingtaine d'années, les champs d'étude soudanien, sahélien et saharien ont pris conscience d'appartenir *mutatis mutandis*, du point de vue de l'islam, à un même continuum culturel. Ce livre, autant qu'il vient réifier cette réalité, contribue à la mettre à disposition d'un plus large public.

HADRIEN COLLET

AHSS, 73-1, 10.1017/ahss.2018.141

1- Rudolph T. WARE III, *The Walking Qur'an: Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2014.

2- Mauro NOBILI et Mohamed Shahid MATHEE, « Towards a New Study of the So-Called *Tārīkh al-fattāsh* », *History in Africa*, 42, 2015, p. 37-73.

3- Nehemia LEVTZION, « A Seventeenth-Century Chronicle by Ibn al-Mukhtār: A Critical Study of *Ta'rīkh al-fattāsh* », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 34-3, 1971, p. 571-593.

4- Jack GOODY, « Restricted Literacy in Northern Ghana », in J. GOODY (dir.), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, p. 198-199.

Fallou Ngom

Muslims beyond the Arab World: The Odyssey of 'Ajamī and the Murīdiyya

Oxford, Oxford University Press,

2016, XXIII-306 p.

La confrérie mouride, mouvement soufi sénégalais fondé par cheikh Ahmadou Bamba (1853-1927) à la fin du XIX^e siècle, est un objet classique des études sur l'islam ouest-africain. Ce sont ses dimensions économiques qui ont longtemps retenu l'attention des chercheurs : le mouridisme, porteur d'une éthique du travail affirmée, un des piliers du développement de la culture arachidière dans la région du Baol, est devenu transnational grâce à son implantation dans la diaspora sénégalaise, notamment commerciale. Jusqu'à récemment, cet intérêt avait laissé peu de place à l'analyse des productions intellectuelles du mouvement. Un premier livre de l'historien cheikh Anta Babou a ouvert la voie à une histoire sociale et intellectuelle en revendiquant une approche « de l'intérieur¹ ». L'ouvrage de l'anthropologue Fallou Ngom pousse plus loin encore cette logique d'une

histoire qui épouse la perspective des mourides eux-mêmes. Il s'appuie sur l'analyse de textes issus de la confrérie, composés en wolof et écrits en caractères arabes, selon un usage de l'alphabet arabe pour transcrire une autre langue qui est désigné par le terme ajami de manière générique et par wolofal pour ce cas particulier. Alors que le fondateur du mouvement cheikh Ahmadou Bamba a laissé une œuvre importante en arabe, notamment poétique, plusieurs de ses disciples ont opté pour le wolofal. Ngom précise qu'il s'agissait d'une pratique que le cheikh lui-même mobilisait dans sa pédagogie et qu'il avait encouragé ses disciples à adopter. Ceux-ci ont produit un corpus de textes essentiellement hagiographiques, dont beaucoup sont chantés.

Le livre de Ngom, récompensé en 2017 par le prestigieux prix Melville Herskovits (prix annuel de l'association américaine d'études africaines), s'appuie sur l'analyse détaillée de ces sources inédites. Il témoigne de l'intérêt renouvelé des africanistes pour des corpus documentaires recueillis sur le terrain. L'ouvrage est adossé à un travail de longue haleine, et toujours en cours, de recherche de manuscrits au Sénégal mais aussi dans les lieux d'immigration des Sénégalais mourides. Ces textes sont mis à la disposition du public grâce à un corpus numérisé et librement accessible, à ce jour, de vingt-sept manuscrits wolofal, dont certains de plusieurs centaines de pages². Ngom propose une analyse de ces sources originales, dont la progression suit chronologiquement les étapes de la vie de cheikh Bamba. La fondation du mouvement résulte de son refus, à l'âge de trente ans, de prendre la succession de son père comme conseiller religieux auprès des élites sénégalaises locales. En rupture avec les clercs de son temps, il s'entoure alors d'une petite communauté ; cet épisode ouvre une première période de formation du mouvement et de stabilisation de sa doctrine. En 1895, il est exilé au Gabon par le pouvoir colonial français qui y voit un opposant ; il y passe sept ans, sans que sa popularité au Sénégal ne s'érode. De retour dans son pays natal, il est à nouveau exilé quelques années en Mauritanie, puis assigné à résidence jusqu'à sa mort en 1927, période pendant laquelle il institue certaines pratiques, comme le *maggal*. Cette fête religieuse célébrée pour

© Éditions de l'EHESS