



HAL
open science

L'EVEIL DE L'ECRITURE Un nouveau Moyen âge sahélien A propos de l'ouvrage de Paulo Fernando de Moraes Farias, Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mal. Epigraphy, Chronicles and Songhay-Tuareg History Review article de l'ouvrage de P.F. de Moraes Farias.

Jean-Louis Triaud

► **To cite this version:**

Jean-Louis Triaud. L'EVEIL DE L'ECRITURE Un nouveau Moyen âge sahélien A propos de l'ouvrage de Paulo Fernando de Moraes Farias, Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mal. Epigraphy, Chronicles and Songhay-Tuareg History Review article de l'ouvrage de P.F. de Moraes Farias.. Afrique & Histoire, 2005. halshs-01271461

HAL Id: halshs-01271461

<https://shs.hal.science/halshs-01271461v1>

Submitted on 9 Feb 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Jean-Louis TRIAUD

L'éveil à l'écriture : Un nouveau Moyen Âge sahélien.
À propos de l'ouvrage de Paulo Fernando de Moraes Farias,
*Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mali. Epigraphy, Chronicles and Songhay-Tuareg History*¹

'Review article' publié dans *Afrique & Histoire*, 2005/2 (vol. 4) : 195-243.

Voici un livre événement. Le titre est trop modeste pour le contenu. Au premier abord, on pourrait croire qu'il s'agit d'une édition d'inscriptions, d'un recueil épigraphique, ce qui serait déjà une contribution importante. Mais il y a plus. Cet ouvrage remet en cause l'histoire de toute la zone et il apporte, comme au passage, sur la diffusion de l'islam une information de première main.

C'est d'abord le travail de 30 ans passés à sillonner les sites, collationner les inscriptions, constituer un corpus, comparer avec d'autres zones

Il reste 250 inscriptions ou groupes d'inscriptions numérotés, parfois doubles (sur les deux faces d'une même stèle), qui sont publiées dans cet ouvrage et dont seulement un petit nombre l'avait été auparavant. Toutes ces inscriptions proviennent de l'est de la République du Mali actuel, le long de l'arc oriental de la boucle du fleuve Niger et, en remontant vers le nord, en zone saharienne, dans la région de l'Adrar (Adagh) des Ifoghas. Ce corpus se compose d'inscriptions en arabe figurant sur des tombes royales, d'autres épitaphes et stèles de personnes plus ordinaires et aussi de graffiti rupestres, en arabe ou en tiffinagh (caractères utilisés pour transcrire le tamashaq, la langue touareg), ces derniers tous recueillis dans la vallée saharienne d'Es-Souk², vieille cité médiévale de l'Adagh, connue au Moyen Âge sous le nom de Tâdmakka. La période couverte va du début du Vème siècle de l'année hégirienne (XIème siècle AD) à la fin du IXème siècle AH (XVème siècle AD). L'inscription la plus ancienne du corpus (n° 106), dans les falaises proches d'Es-Souk, est datée de 404 H (1013-1014 AD). C'est, ajoute PFMF, le plus ancien document daté de toute la zone sahélienne et de l'Afrique de l'Ouest (§ 460). La plus récente (n° 233), à Bentyia, au sud-est de la boucle du Niger, est datée de 894 AH (1489 AD). Ce corpus est

¹ Paulo Fernando de Moraes Farias, *Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mal. Epigraphy, Chronicles and Songhay-Tuareg History*. Oxford University Press for the British Academy, 2004, 614 pages, 69 pages de reproductions, 14 cartes, 297 mm x 210 mm., Fontes Historiae Africae, New Series, Sources of African History, 4

² Nous avons choisi d'écrire Es-Souk selon l'usage francophone le plus courant, et non selon la translittération de l'arabe (*al-sûq*, *as-sûq*) ni, selon l'orthographe phonétique adoptée par PFMF (Ëssuk).

unique dans la mesure où, comme le souligne l'auteur, l'épigraphie funéraire, qui occupe une place majeure dans ce travail, est absente d'autres régions de l'Afrique de l'Ouest pourtant, elles aussi, au contact de l'Afrique du Nord musulmane (§§ 248 et 279-305)

Pour expliquer cette exception épigraphique, limitée dans le temps et dans l'espace, PFMF évoque une hypothèse qui ne manque pas d'intérêt en mettant en évidence la relation entre une tradition d'écriture en caractères tifinagh et l'expansion de l'épigraphie arabe dans la même région : " Ce n'est certainement pas une coïncidence si l'épigraphie en écriture arabe s'est d'abord développée, en Afrique de l'Ouest, précisément dans les zones où les influx islamiques venus à travers le Sahara ont rencontré une tradition d'écriture en signes tifinagh" (§306). PFMF parle, à ce propos, de "*creative tensions between Arabic writing and Berber (Tifinagh) writing*". L'argument est de poids et nous vaut un dossier détaillé sur la question de l'écriture tifinagh et de sa cohabitation avec l'écriture arabe, avec les redistributions de rôles qui s'ensuivent³ (§§ 306-326).

103 inscriptions pour le complexe de sites de Gao

soit 78 inscriptions pour la zone d'Es-Souk.

soit, au total, 85 inscriptions pour l'Adagh (Es-Souk et Junhan).

soit 63 inscriptions pour le complexe de sites de Bentyia.

Ainsi s'organise la répartition entre les principaux points de concentration épigraphiques situés le long d'une ligne méridienne nord-sud, sur une distance d'environ 400 km, entre Es-Souk, la plus au nord, et Bentyia, la plus au sud. De tous ces sites, ceux de l'Adagh apparaissent plus anciens : première date en 404 AH (1013-1014 AD) à Es-Souk, contre 494 AH (1100 AD) à Saney (Gao ancien et Bentyia offrant des dates nettement postérieures).

Plus globalement, nous sommes là à un point de convergence majeur, celui du commerce transsaharien central avec les sociétés négro-africaines de la Boucle du Niger, au débouché de la vallée du Tilemsi, là où surgit Gao ("le royaume de Kawkaw (Gao), qui est le plus grand des royaumes du Soudan, le plus important et le plus puissant", écrivait, le premier, Al-Ya'qûbî dès 259 AH/872-873 AD)⁴, et d'où va sortir l'empire songhay fondé par Sonni Ali (869 AH/1464 AD-898 AH/1492 AD).

³ "...the new did not abolish the old. Rather, Tifinagh and Arabic script became parallel resources, each assigned to its own realm and according to conventions of its own. Their relation was kept deliberately tense, but neither impeded the existence of the other, and each catered for different but real needs" (§ 322).

⁴ Nehemia Levtzion et J.F.P. Hopkins (Ed.), *Corpus of early Arabic Sources for West African History*, op. cit., p. 21. Dans l'ouvrage de PFMF, Al-Ya'qûbî est absent de l'index, mais non de la bibliographie - On remarquera

Les lettrés du patriciat urbain de Tombouctou, alliés aux représentants de la troisième dynastie songhay, celle des askyias, placés alors sous le protectorat marocain, innovent en se plaçant sur le terrain culturel et historique et en produisant deux chroniques, le *Ta'rîkh al-Fattash* et le *Ta'rîkh al-Sûdân*, pour sauvegarder et promouvoir leurs identités et leurs héritages (§ 111-112). Sans remettre en cause la domination marocaine avec laquelle ils collaborent (§126-139), ils veulent ainsi affirmer l'existence d'un Etat songhay inscrit dans la longue durée, incarné sans interruption par trois dynasties successives (§ 103), et dont les derniers souverains, même passés sous tutelle chérifienne, sont les héritiers légitimes : une royauté continue, projetée dans le passé, avec 14 rois avant l'islam, et un premier converti royal en 400 AH (1009-1010 AD)⁵ – date antérieure de près d'un siècle, comme on le voit, à la première mention épigraphiée à Gao-Saney.

Deux histoires peuvent se lire et se dire et, entre l'histoire que racontent les clercs du XVIIème siècle et celle que racontent les tombes des XIème-XVème siècles sur l'arc oriental, il y a plus qu'un simple décalage. C'est à la mise en questions de ce décalage que se consacre précisément Paulo Fernando de Moraes Farias, et dont il fait sa problématique principale. Mais y a-t-il une histoire possible à partir des inscriptions funéraires et autres traces ainsi rassemblées ? C'est vers cette démonstration que converge enfin tout le travail de l'auteur.

L'architecture de l'ouvrage est complexe, avec des paginations successives qui en font un instrument complet combinant l'édition minutieuse et érudite des sources et le commentaire historique, tout aussi attentif, qui les concerne.

L'introduction historique, composée de 3 chapitres (pp. XXXIII-CLXXVI), pose les problèmes du rapport entre épigraphie et construction de l'histoire, et notamment de la confrontation entre les chroniques de Tombouctou et les sources épigraphiées. C'est "un premier livre dans le livre" et l'on pourrait s'arrêter là après avoir compris l'essentiel. C'est notamment dans cette introduction que PFMF propose une synthèse de toute la réflexion menée autour des sources épigraphiées et met en évidence leurs apports. La deuxième partie, plus arabisante, s'interroge sur les caractéristiques textuelles du corpus, et, plus particulièrement, sur l'usage significatif qui est fait du calendrier islamique. Avec la troisième partie consacrée à la reproduction et à la traduction des

que, selon le même Ibn Hammâd, déjà cité, le commerçant ibâdite, nommé Kîdâd, serait allé jusqu'à Gao et aurait montré son fils (né vers 270 AH/883 AD) à un devin local qui lui aurait annoncé que ce fils "deviendrait un roi" (loc. cit., pp. 154 et 396).

⁵ Voir John O. Hunwick, *Timbuktu and the Songhay Empire. Al-Sa'dî's Ta'rîkh al-Sûdân down to 1613 and other Contemporary Documents*, Leiden, Brill, 1999, p. 3-4.

inscriptions⁶, on passe à une pagination en chiffres arabes (pp. 1-218), que termine une conclusion.

Cette différence de pagination (était-elle nécessaire ?) manifeste clairement l'existence d'au moins deux grandes publications emboîtées : le chantier de l'histoire de la Boucle du Niger, d'une part, et l'édition critique du corpus, de l'autre. Si l'on ajoute, avec leur pagination propre, les 14 pages de cartes et plans et les 69 pages de planches, qui contiennent les photographies des inscriptions et des stèles, doublées dans un certain nombre de cas par une version redessinée des textes, on aura une idée complète de la répartition des 610 pages de cette superbe édition sur papier glacé.

Ces nouvelles sources ont une histoire qui n'est pas sans importance pour le traitement de l'ensemble des questions posées. C'est au début du XX^{ème} siècle que les inscriptions médiévales de cette partie de l'Afrique de l'Ouest ont été découvertes. Les graffiti des collines d'Es-Souk furent signalés, dès 1904, par le lieutenant Théveniaut à l'occasion de la première jonction entre troupes françaises venues d'Algérie et du Soudan (§ 58). Emile-Félix Gautier, le géographe bien connu, auteur des *Siècles obscurs du Maghreb*, vint sur place en juillet 1905, mais fit un commentaire très négatif, y voyant de simples gribouillages sans intérêt (ibid.). En 1907, le lieutenant Desplagnes (*Le Plateau central nigérien*) signala à son tour des inscriptions en arabe à Bentyia (§ 57). Mais ce sont les initiatives décisives prises par de Gironcourt, entre 1908 et 1912, qui donnent à ces textes une visibilité nouvelle. Dans un article publié en 1992, PFMF a rappelé la biographie de ce pionnier.⁷

Georges Reynard de Gironcourt était ingénieur agronome et d'agriculture coloniale. Il partit à Madagascar pour étudier la culture du palmier à huile, puis au Maroc, s'intéressant aux sols et à la flore. Sa première expédition en Afrique de l'Ouest, qui avait reçu le soutien du ministère des Colonies et de la Société de Géographie, eut lieu ensuite, pendant 13 mois, d'août 1908 à septembre 1909. Cette expédition avait pour but d'étudier la géographie et les populations de la Boucle du Niger, et de faire des enquêtes sur les possibilités de développement de l'agriculture dans les colonies françaises, britanniques et allemandes. De Gironcourt partit de Tombouctou traversant des zones encore mal pacifiées. Au début, il progressa avec un détachement de 50 tirailleurs commandés par un capitaine, puis il se sépara de cet accompagnement et voyagea dès lors en plus petit équipage, descendant le Niger, pendant trois mois, dans un canot métallique et faisant des arrêts au fil de sa descente du fleuve pour des reconnaissances à cheval. C'est au cours de l'une de ces reconnaissances qu'il aperçut les inscriptions en arabe dans l'un des cimetières de Bentyia, déjà signalées par le lieutenant Desplagnes. La découverte de ces inscriptions allait

⁶ Chaque notice localisée et numérotée comporte la reproduction du texte arabe, la traduction en anglais et un commentaire précisant les lieux de découverte et les particularités du texte.

⁷ Paulo Fernando de Moraes Farias, "A letter from Ki-Toro Mahamman Gaani, King of Busa (Borgu, Northern Nigeria) about the "Kisra" stories of origin (c. 1910)", *Sudanic Africa*, vol. III, 1992, pp. 109-132. Les informations qui suivent proviennent de cet article.

motiver une seconde expédition trois ans plus tard. De Gironcourt rentra en France avec une carte au 1/500 000ème de la Boucle du Niger, environ 300 séries de mesures anthropométriques, plusieurs herbiers et plus de 700 photographies. Conscient de l'intérêt potentiel des inscriptions aperçues, il rapporta à Paris les copies dessinées de certaines d'entre elles. La Société de Géographie fit du voyageur son lauréat. Grâce à cette notoriété, de Gironcourt put mener campagne dans les cercles savants au sujet des stèles de Bentyia. C'est ainsi qu'il obtint les soutiens nécessaires pour une seconde expédition dans la même zone. Il avait obtenu, cette fois, le patronage de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, du ministère de l'Instruction Publique et du ministère des Colonies et sa mission explicite était, pour lui qui n'était pas arabisant, d'enquêter sur l'épigraphie arabe, non seulement à Bentyia mais dans la vallée du Niger et les régions voisines.

Il arriva en octobre 1911 à Tombouctou, commença par voyager dans l'ouest de la Boucle, puis il se dirigea, en janvier et février 1912, vers Gao, et, de là, remonta par la vallée du Tilemsi pour gagner l'Adagh avec quatre soldats, en mars 1912.

C'est là, dans l'Adagh, à Gao et, plus tard, à Bentyia, ainsi que dans des localités en aval de Gao? qu'il réalisa cette série unique de plus de 800 estampages⁸ d'inscriptions en arabe et en tfinagh, conservés à la Bibliothèque de l'Institut de France, à Paris. Il visita aussi des campements de Kel Es-Souk et rassembla des manuscrits arabes copiés par eux à sa demande.

PFMF rend hommage au travail mené, dans des conditions difficiles, par De Gironcourt. Les années 1909 à 1914 furent, en effet, des années de sécheresse et de famine. En raison des fortes températures, il était difficile de garder assez humide le papier appliqué sur les pierres pour que les estampages prennent.

⁸ La technique de l'estampage a été massivement utilisée au XIXème siècle pour reproduire et conserver les inscriptions anciennes. Comme elle est aujourd'hui inconnue et absente des dictionnaires, il est intéressant de reproduire ici la présentation qui en est faite dans le tout premier numéro de la *Revue Africaine* (Alger, 1856), avec un appel à reproduire toutes les inscriptions en latin, grec ou arabe :

" *Procédé pour l'estampage en papier des inscriptions et même des sculptures dont la saillie ne serait pas trop considérable:*

1° Nettoyer, en la brossant avec soin, l'inscription ou la sculpture dont on veut prendre l'empreinte;

2° Appliquer dessus une feuille du papier fort non collé dont on se sert dans les imprimeries. Ce n'est qu'à son défaut qu'il faudrait prendre du papier collé qui vaut moins pour cet usage ;

3° Mouiller légèrement ce papier avec une éponge humectée, jusqu'à ce qu'il soit devenu parfaitement souple et qu'il se colle sur la pierre qu'on veut estamper;

4° Appuyer sur ce papier une brosse à poils longs et doux, comme celles dont on se sert pour nettoyer les tables ou pour brosser les chapeaux. - Ces dernières sont peut-être un peu molles. -- Presser et frapper à petits coups, de façon que le papier entre dans les creux des lettres ou de la sculpture, et qu'il prenne les contours en relief;

5° Laisser sécher aux trois quarts le papier, l'enlever avec précaution de dessus la pierre; attendre qu'il soit entièrement sec. Alors on peut l'envoyer où l'on veut sans avoir à craindre que l'empreinte s'efface. Il vaut mieux ne pas laisser sécher entièrement le papier sur la pierre, parce que le retrait provenant de la dessiccation le ferait crever.

6° Si, pendant qu'on mouille avec l'éponge ou qu'on frappe avec la brosse, le papier se crève, on peut mettre une pièce sur la partie ouverte; on mouille la pièce, jusqu'à ce qu'elle fasse pâte avec la feuille entière et s'y soude. Elle adhère en séchant, et fait un tout avec la pièce, lorsqu'on la retire (*Revue Africaine*, octobre 1856, 1^{ère} année, n° 1, Notes diverses).

L'eau devait être rationnée pour la consommation quotidienne, afin de garder suffisamment de liquide pour la collecte des inscriptions. Des vents incessants frappaient le papier humide avec une poussière argileuse qui adhérait aux feuilles. Dans certains cas, il fallait coucher les stèles ou les déplacer pour réaliser les estampages.

On l'a vu, ce travail ingrat fut fondamental pour la préservation d'un tel corpus. Cependant, l'accueil fait à cette collecte remarquable ne fut pas à la mesure de l'effort engagé. Après un bref succès d'estime, l'intérêt ne dura pas.

Au retour de la première expédition, la Société de Géographie avait demandé à Octave Houdas, le traducteur des chroniques de Tombouctou⁹, d'examiner les copies dessinées des inscriptions de Bentyia rapportées par De Gironcourt. Houdas eut également accès à des transcriptions de stèles transportées de Bentyia à Tombouctou par ordre de l'administration (Clozel, lieutenant-gouverneur de ce qui s'appelait alors le Haut-Sénégal-Niger, voulait faire un musée). Plus tard, Houdas put encore examiner les estampages et des copies manuscrites effectuées par le lieutenant Marc sur d'autres stèles de Bentyia, ainsi que des photographies prises sur place par le capitaine Figaret (§ 64). Tout ceci montre que De Gironcourt n'était pas seul dans cette recherche d'inscriptions. Donner une épaisseur historique à la nouvelle colonie faisait aussi partie des objectifs officiels¹⁰, notamment de la part de Clozel, le "protecteur" de celui qui allait devenir l'historien officiel du Haut-Sénégal-Niger, Maurice Delafosse, le gendre d'Octave Houdas. Il entra donc dans les attributions des fonctionnaires et officiers de collecter des reproductions ou des copies de ces vestiges¹¹. Houdas fit un rapport favorable, qui contribua certainement à l'envoi de la seconde expédition. Alors qu'il avait eu accès à des inscriptions datées pour la plupart de la fin du XIV^e siècle (seule l'une d'entre elles pouvait éventuellement remonter au début du XIII^e), il annonçait comme probable la découverte d'inscriptions plus anciennes et plus nombreuses sur le site de Bentyia. Il notait l'intérêt chronologique de ces documents et y voyait un complément utile aux chroniques de Tombouctou (§ 65)

entre temps, Maurice Delafosse avait publié *Haut-Sénégal-Niger* (1912), qui allait devenir la "vulgate" historique sur la région. Delafosse, imprégné du positivisme historique de son temps¹², ne voyait pas d'intérêt majeur

⁹ Octave Houdas, arabisant, beau-père de Maurice Delafosse, avait publié le texte et la traduction du *Ta'rikh al-Sūdān* (1898-1900), ainsi que celle d'une chronique de Tombouctou couvrant la période arabe (après 1591), le *Tadhkirat al-Nisyān* (1899-1901). Celle du *Ta'rikh al-Fattash* viendra plus tard, en 1913-1914.

¹⁰ Voir Jean-Louis Triaud, "Le nom de Ghana. Mémoire en exil, mémoire importée, mémoire appropriée", in Jean-Pierre Chrétien et Jean-Louis Triaud, *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, Paris, Karthala, 1999, pp. 248-249.

¹¹ On notera que la majeure partie de ces matériaux consultés par Houdas ont été perdus et n'existent plus, y compris les stèles transférées à Tombouctou. Seuls subsistent dans cette série les estampages de De Gironcourt. (PFMF, § 64).

¹² Jean-Louis Triaud, "'Haut-Sénégal-Niger, un modèle "positiviste" ? De la coutume à l'histoire : Maurice Delafosse et l'invention de l'histoire africaine", in Jean-Loup Amselle et Emmanuelle Sibeud (Dir.), *Maurice*

dans ces sources auxiliaires, jugées par lui trop fragmentaires et laconiques, et aussi trop tardives. Tout au plus confirmaient elles, disait-il, que des musulmans avaient vécu dans la région de Gao avant le XIV^e siècle, ce que l'on savait déjà. En d'autres termes, ces matériaux n'avaient, pour lui, qu'un intérêt "très secondaire" et n'étaient pas de "nature historique". PFMF, qui rappelle ces circonstances, voit dans l'ouvrage de Delafosse la cause majeure de l'occultation de ces découvertes (§§ 68-73).

Entre 1939 et 1941, en effet, six stèles épigraphiées (soit neuf inscriptions, compte tenu des trois stèles qui comportent deux inscriptions), contenant la mention de personnages royaux (*malik* et *malika*), furent trouvées à Saney (Sané). Ces stèles, soigneusement gravées sur marbre en écriture coufique de style andalou, furent découvertes au hasard de chasses en brousse par Jean Chambon, administrateur du cercle de Gao, et son épouse (rencontrée en 1975 par PFMF, § 78, n. 17). En août 1939, J. Chambon repéra un monticule et le fit explorer. Le successeur de Chambon prit le relais, en 1941, pour les deux dernières stèles. C'est grâce à Oubbou ben Sidi, un jeune arabisant né en Mauritanie et élevé à Tombouctou, devenu interprète du cercle de Gao (rencontré à Niamey en 1977 par PFMF, § 78, n. 17)) que les attributions royales des stèles concernées, et donc, dans l'esprit du temps, leur caractère "historique", furent immédiatement identifiés (§ 78). En dépit des conditions de la guerre, Théodore Monod, premier directeur de l'IFAN, une fois démobilisé, n'eut aucune peine, lui qui avait déjà souligné l'importance des estampages de De Gironcourt, à comprendre l'intérêt de la découverte. Dans une note de 1941, il mettait en évidence trois points essentiels : les inscriptions de Saney remontaient plus haut dans le temps que les plus anciennes inscriptions du corpus De Gironcourt; elles mentionnaient des personnages importants, portant notamment des titres royaux; enfin, noms et titres mentionnés étaient différents de ceux figurant dans le *Ta'rikh al-Sûdân* (§§ 77-80). C'est après la guerre que l'examen des inscriptions échut à l'arabisant Jean Sauvaget, savant attentif qui, à distance, à partir de photographies et de reproductions, publia ses résultats en 1948 ("Notes préliminaires sur les épitaphes de Gao", *Revue des Etudes islamiques*) et 1949 ("Les épitaphes royales de Gao", *al-Andalus*) – ce dernier article reproduit, en 1950, dans le *Bulletin de l'IFAN*. Plus tard, une élève de l'orientaliste Gaston Wiet, Marie-Madeleine Viré, travaillant également à distance, et s'entourant des avis d'al-Mukhtâr wuld Hamidûn, le grand savant mauritanien, et d'un lettré sénégalais, Mûsâ Sy, publia, à son tour, des "Notes sur les épitaphes royales de Gao" (*Bulletin de l'IFAN*, 1958), puis un autre article sur "les stèles funéraires arabo-musulmanes soudano-sahariennes" (*Bulletin de l'IFAN*, 1959).

Ces vestiges, éminemment fragiles, ont donc connu un sort très variable. Les envois à Dakar ont été effectués pour la plupart en 1950, sur les instructions de Raymond Mauny, puis leurs reproductions communiquées à Jean Sauvaget ou à Marie-Madeleine Viré. Leur désenclavement a donc permis une mise en valeur temporaire, non sans risques. Ici et là, dans cet échantillon, comme dans l'ensemble du corpus, des disparitions ou destructions ont, en effet, accompagné ou suivi ces transferts, que seules des photographies systématiquement prises à Gao ou à Dakar peuvent remplacer lorsqu'elles existent. C'est dire aussi les difficultés que représente le collationnement de toutes ces traces constamment menacées de perte. L'autre aspect de cette collecte, c'est qu'il s'agit pour l'essentiel de "cueillette" au hasard d'explorations en surface, souvent, dans un premier temps, par des "amateurs" coloniaux éclairés, hors de tout accompagnement archéologique¹³. Les 250 inscriptions ou groupes d'inscriptions ainsi référencés ne sont donc

La première de ces questions a trait assurément à sa mauvaise réception par le public scientifique concerné de l'époque.

La "première vague" de matériaux épigraphiques, mise au jour essentiellement par de Gironcourt, ne donna pas lieu, en dehors des expertises de Van Berchem et Houdas, à une publication systématique (§ 66). La "seconde vague", celle des années 1930 et 1940, fut mieux traitée : les inscriptions furent publiées et commentées par Sauvaget et Viré (§§ 15-25 et 82-83). La présence de "stèles royales" aida à une telle promotion. Alors que, dans leur majorité, les inscriptions de la région concernent des personnes sans titre et inconnues par ailleurs (§ 30), celles de Gao mettent en scène des "figures" royales susceptibles, comme telles, d'attirer les historiens de cette période, d'autant plus attachés à reconstituer une histoire chronologique, politique et événementielle qu'il fallait utiliser de telles catégories pour faire bonne figure face à l'histoire européenne du moment.

Il reste que, dans leur ensemble, ces inscriptions se heurtaient à une historiographie déjà solidement constituée au sein de laquelle il leur était difficile de prendre place. Comme dans d'autres régions du monde, telles l'Europe et le monde musulman, les chroniques et ouvrages écrits primaient, pour l'établissement de l'histoire, sur des vestiges aussi disparates et modestes, relégués au statut significatif de "sources auxiliaires". La fonction d'une "source auxiliaire" était alors de confirmer le récit historique établi, celui de la "grande histoire". Toute discordance était, sinon, à mettre à son passif.

Il rappelle comment Heinrich Barth, le fondateur de l'histoire ouest-africaine moderne, découvre l'histoire de la boucle du Niger, en consultant à Gwandu (califat de Sokoto), en 1853, un an avant d'arriver à Gao, plusieurs parties de ce

¹³ Les sites de Gao et de Saney sont les seuls à avoir fait l'objet de fouilles archéologiques systématiques, sur une longue durée, par Raymond Mauny (années 1950), Colin Flight (années 1970), et Insoll (années 1990) (§ 14). Voir, dans la bibliographie de PFMF, les publications de T. Insoll (17 titres entre 1993 et 2000).

qui sera reconnu plus tard comme le *Ta'rikh al-Sûdân*. Moment d'éblouissement : sous ses yeux apparaissent des dates, des dynasties, des règnes et, ainsi qu'il l'écrit, "une histoire complète du royaume songhay" depuis les premières traces historiques jusqu'au milieu du XVI^{ème} siècle (§ 40). Désormais, l'histoire de l'empire du Songhay sera principalement fondée sur ce *ta'rikh*. Le séjour de Barth à Gao et Tombouctou fut, pour lui, décevant. Contrairement à d'autres zones, il ne se plaisait pas. A Gao, il ne vit pas les stèles funéraires épigraphiées d'un cimetière situées à quelques mètres de l'endroit où il résidait, et dont quelques unes sont encore très visibles à cet emplacement jusqu'à aujourd'hui. Descendant le cours du Niger, il stationna en face de Bentyia, de l'autre côté du fleuve, sans pénétrer dans la ville et en ignorant donc les nombreuses inscriptions arabes que lui, l'arabisant, aurait pu y trouver. Ce fut donc un rendez vous manqué (§§ 40 - 56). Au début du XX^{ème} siècle, Maurice Delafosse, autre père fondateur, prend le relais. Il s'attache au *Ta'rikh al-Sûdân* désormais traduit par son beau-père Houdas, avec lequel il collabore. Empruntant souvent à Barth sans toujours le dire clairement, il dispose, à la différence du voyageur allemand, d'une édition bilingue complète du *Ta'rikh al-Sûdân* qui lui sert de guide et de base pour l'histoire du Songhay et de toute la zone, dans son maître ouvrage *Haut-Sénégal-Niger* (1912). Quelques années plus tard (1913-1914), la publication du *Ta'rikh al-Fattash* viendra doubler la première chronique et renforcer l'autorité, désormais incontestée, des chroniques de Tombouctou, un corpus assurément remarquable dont il n'existe pas d'équivalent en Afrique de l'Ouest. Delafosse ne voit pas l'intérêt de l'archéologie (des morceaux de poterie et d'outils qui ne disent pas l'histoire, à ses yeux). Nettement plus radical que Houdas, il conteste aussi, explicitement, l'intérêt de l'épigraphie. Dans la mesure où ce qu'il avait pu savoir des inscriptions de Bentyia ne lui apportait pas de noms, de titres ni d'événements mentionnés dans le *Ta'rikh al-Sûdân*, il ne pouvait s'agir, à ses yeux, d'information proprement "historique" (§§ 68 sq.) Considérant qu'il y avait là des matériaux secondaires, illisibles et conventionnels, Delafosse referma le dossier. Dans une formule lapidaire, PFMF résume en ces termes la situation : "Tandis que Barth avait exclu les sources épigraphiques parce qu'il en ignorait l'existence, Delafosse les rejeta délibérément" (§ 71). *Haut-Sénégal-Niger* s'impose alors pour longtemps comme la vulgate officielle.

Le rôle des chroniques de Tombouctou au service de la dynastie askyia est déjà bien connu et reconnu. Mais il y a plus. Dans un contexte troublé, des lettrés qui sont employés dans l'administration marocaine occupante et plaident pour une réconciliation entre les élites locales et le pouvoir arma¹⁴ veulent, à cette fin, revaloriser leur héritage et présenter une image flatteuse d'une monarchie songhay dans la longue durée C'est à l'établissement de cette continuité monarchique, instrument de ce que PFMF désigne sous le nom de "royalisme

¹⁴ Ce terme désigne le pouvoir marocain local, en cours d'enracinement et d'intégration dans la vie de la région.

songhay" (§ 125), que se consacrent les auteurs des *Ta'rikh*. Comme l'écrit PFMF, cette rhétorique historique prend place dans une volonté de renégociation des rôles et des statuts, avec les Arma, au profit du patriciat urbain de la Boucle du Niger et de la dynastie askia. Par là les auteurs inventent un genre littéraire nouveau : il ne s'agit plus, comme on a pu le croire, d'archives brutes précieusement collationnées mais d'une reconstruction du passé au service d'un projet : à cette fin, il faut des noms, des dates, des événements. La chronique obéit à une programmation spécifique. C'est une œuvre idéologique dans sa composition même. Les chaînes dynastiques, loin d'être des matériaux "objectifs", sont au cœur même de cette construction (§ 101-18).

Pour construire cette histoire, les auteurs ont sans doute recouru à des notices brèves manuscrites, des aide-mémoires conservés dans les familles et contenant des listes royales sans commentaire ainsi que des récits divers. Dans bien des cas, selon un usage commun au Sahel, ces notes proviennent d'informations orales consignées par écrit par des lettrés en arabe à un moment donné. Ainsi s'est constitué un fonds initial dans lequel les auteurs ont puisé pour bâtir leurs récits (§ 146). Mais là où l'on pensait simplement avoir affaire à des historiens compilant de façon méthodique des matériaux antérieurs - historiens certes engagés au service de l'askyia Muhammad contre Sonni Ali, de Tombouctou contre Gao, et des grands askyias contre leurs successeurs médiocres -, on trouve des idéologues plus raffinés chargés de mettre en forme une histoire imaginée, dans laquelle continuités dynastiques, profondeur chronologique et richesse événementielle, constituent une trame utilitaire et apportent un capital symbolique négociable au milieu des malheurs des temps. Les chroniques de Tombouctou gagnent alors en complexité et épaisseur culturelle ce qu'elles perdent en crédibilité "historique" lorsqu'on les traite comme de simples "réservoirs" de listes royales, de biographies ou d'événements.

L'impossibilité de faire correspondre les listes royales de Saney avec celles des chroniques de Tombouctou constituait, à cet égard, l'un des plus irritants problèmes posé aux historiens. Saney était le seul site médiéval sahélien connu pour receler des épitaphes royales. C'est la raison pour laquelle, on l'a vu, il avait suscité une attention toute particulière.

La catégorie des earlier muluk (sur la base de stèles datées de 509 AH/1115 AD - 536 AH/1142 AD¹⁵)

Il s'agit d'une catégorie disparate d'ascendants directs de défunts qui portent le titre de *malik*, mais dont aucun ne remonte à un ancêtre commun. Cinq inscriptions peuvent être réunies dans cette catégorie, les deux premières étant difficiles à lire avec certitude :

¹⁵ PFMF, pour sa part, pour des raisons que nous discuterons plus loin, fait terminer la série de ces *earlier muluk* autour de 1084 AD : "up to c. 476 AH/1083-1084 AD ?)" (p. CLIX). "Tentatively, we assign the end of this series of rulers to c. 476 AH/1083-1084 AD" (§ 409). Nous avons préféré nous en tenir ici à la chronologie figurant sur les stèles.

- n° 10 : Sulaymân, fils du *malik* Yaghâwî, ou Naghâwî, etc... (509 AH/1115 AD).
- n° 11a et 11b : 'A'ishâ, fille du *malik* Kûrî (Korey ?) (511 AH/1117 AD).
- n° 21 : Fâtîma, fille du *malik* Mâmâ, ou Yâmâ, ou Nâmâ, etc... (520 AH/1126 AD)
- n° 22 : (...illisible), fille du *malik* K.N.K.Î, ou K.N.K.Â (536 AH/1142 AD).

Cette série putative, qui est faite de trois filles et d'un fils de *malik*, mais d'aucun *malik* en tant que tel, couvre une période courte. Les règnes de *muluk* (pl. de *malik*) évoqués sont datables de la fin du Vème AH/XIème AD et du début du VIème AH/XIIème siècles AD. En dehors de l'observation de noms en partie islamiques et en partie africains, il est difficile d'en dire plus sur cette série d'autant plus importante qu'elle constitue la strate la plus ancienne.

La catégorie des later muluk (494 AH/1100 AD-600 AH/1203 AD)¹⁶

La catégorie des "derniers rois" se compose de quatre inscriptions. La majeure partie des débats sur l'épigraphie royale a porté précisément sur ces quatre inscriptions qui comportent la mention de personnages masculins qualifiés, eux aussi, de *muluk*. Les stèles portant les inscriptions 1 et 4 furent importées d'Almeria : elles sont en marbre et gravées en relief en caractères coufiques. Les inscriptions 13a et 13b sont aussi en caractères coufiques en relief, mais de facture locale. A ces quatre, PFMF ajoute la stèle n° 23, qui mentionne le même nom ancestral que trois d'entre elles, Zâghî (ou Zâghay), et en donne la graphie la plus lisible (qui élimine clairement d'autres hypothèses de lecture de Sauvaget, comme "Râî" – § 391-397) .

Il s'agit, dans l'ordre chronologique, des personnages suivants :

- n° 1: *Malik*...Abû Abd Allâh Muhammad b. Zâghî (ou Zâghay) (494 H/1100 AD).
- n°4 : *Malik*...Abû Bakr ibn Abû Quhâfa (503 H/1110 AD).
- n° 13a et 13b : *Malik*...Yâmâ b. K.mâ (Kûma, ou Kamâ/ Kimâ/ Gumâ/ Komâ'î) b. Zâghî 'ou Zâghay, connu comme 'Umar b. al-Khattâb (514H/1120 AD).
- n° 23 : *Malik* Fandâ b. ARBNY(Aru Banî ?) b. Zâghî ou Zâghay (600 AH/1203 AD).

Comme l'avait remarqué Sauvaget dès 1948, les trois premiers rois de cette série ont une double dénomination comportant, dans l'ordre, les noms islamiques des trois premiers dirigeants de l'islam : le Prophète Muhammad, fils de 'Abd Allâh, et les deux premiers califes Abû Bakr ibn Abû Quhâfa et 'Umar b. al-Khattâb (§ 384).

Le nom ancestral Zâghî (ou Zâghay) constitue le point commun de quatre de ces cinq inscriptions de *later muluk*. Cependant, l'inscription n° 23 se distingue des

¹⁶ PFMF, pour les mêmes raisons, fait commencer la série des *later muluk* autour de 1084 AD (p. CLXI). Nous reprenons, ici aussi, les dates des inscriptions.

précédentes par plusieurs caractéristiques : d'une part, elle est nettement plus tardive; d'autre part, elle est étrangère à la série "califale" du début (§ 393-395). Enfin PFMF montre comment ces *muluk* aux noms califaux reçoivent, en outre, des titulatures emphatiques habituellement réservées à de grands personnages, et dont il n'y a pas trace dans l'inscription n° 23. Le *malik* Muhammad est qualifié de *al-Nâsir li-dîni Allâh* ("celui qui donne la victoire à la religion de Dieu") et *al-Mutawakkil 'alâ Allâh* ("celui qui s'en remet à Dieu"), le *malik* Abû Bakr est qualifié, de même, de *al-Nâsir li-dîni Allâh* et *al-Mutawakkil bi Allâh*, le *malik* Yâmâ porte les mêmes qualificatifs auxquels s'ajoutent *al-Qâ'im bi amr Allâh* ("celui qui accomplit le commandement de Dieu") et *al-Mujâhid fî sabîl Allâh* ("celui qui mène le *jihâd* dans le chemin de Dieu"). Ce sont là des titulatures prestigieuses portées par les califes des plus grandes dynasties de l'Islam (§§ 413 et 414). On pourrait y voir le signe d'une prétention, au niveau local, de la part d'une famille régnante ayant atteint un certain niveau de puissance. En ce cas, les rois de Saney ne seraient pas de petits chefs comme on a pu parfois le penser. PFMF, notant que l'importation de stèles d'Almeria a cessé, y voit plutôt un signe de déclin : c'est, en effet, une stèle locale qui porte l'inscription la plus "prétentieuse" (§ 413). Il est difficile de savoir si l'absence de nouvelles stèles venues d'Almeria est un signe de décadence. Quoi qu'il en soit, un modèle de titulature a été assimilé et reproduit.

Comme on le voit, ces deux séries de *muluk*, fondées sur les épitaphes de huit personnages dans un champ chronologique de moins de deux siècles, sont le produit d'un effort de construction et de mise en forme de la part de l'auteur. A défaut d'autres indices pour expliquer le passage de l'une à l'autre, PFMF a relevé et retenu une coupure explicative possible entre les deux "dynasties" autour d'une expédition menée par les Almoravides contre Tâdmakka (§ 409). L'information est elle-même le résultat d'une interprétation, par John Hunwick¹⁷, d'un passage d'al-Zuhrî (ca. 532 AH/1137 AD) et la date de cette affaire se situerait le plus vraisemblablement en 476 AH (1083-1084 AD).

On pourrait considérer que les deux stèles venues d'Almeria (n° 1 : 494 AD/1100 AD et n° 4 : 503 AH/1110 AD) sont la conséquence d'une mise en relations plus étroite avec l'Espagne facilitée par l'expédition almoravide sur Tâdmakka (1084 AD) - qui commande l'accès de Gao au commerce transsaharien -, puis par la conquête d'al-Andalus par les Almoravides (1086-1100 AD), qui crée un grand axe de communication unifié de l'Espagne musulmane à l'Afrique sahélienne. C'est cette position, déjà relevée par

¹⁷ John Hunwick, "Gao and the Almoravids : a Hypothesis", in B.K. Swartz et R.E. Dumett (ed;), *West African Cultures Dynamics*, 1980. Le texte d'al-Zuhrî indique que "les habitants de ces deux villes (l'une appelée NSLA et l'autre Tâdimakka) devinrent musulmans sept ans après Ghana". Al-Zuhrî est le seul à dater, dans le même texte, la conversion à l'islam des habitants de Ghâna en 469 AH (1076-1077) - selon les manuscrits les plus fiables (Voir N. Levtzion et J.F.P. Hopkins (Ed.), *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*, 1981, pp. 98-99 et 389). Le même texte montre que Ghâna aurait fait appel aux Almoravides contre les raids des gens de Tâdmakka.

l'historiographie antérieure, que retient ici PFMF lorsqu'il écrit : "c'est pendant le temps de leur [Almoravides] domination sur al-Andalus que des pierres tombales en marbre gravées furent exportées d'Almeria à Saney, apportant ainsi de façon passagère l'influence de l'épigraphie funéraire ibérique jusqu'à la Boucle du Niger. Mais les Almoravides ne se sont guère livrés à la fabrication d'épitaphes pour eux mêmes" (§ 297). Paradoxalement ces Sunnites "anti-épigraphistes" que représentaient les Almoravides auraient induit une influence épigraphique venue d'Espagne. Or PFMF rappelle aussi comment la cité-Etat d'Almeria (al-Marîya), héritière des ambitions impériales du califat umayyade de Cordoue, avait gardé des intérêts importants du côté de l'Afrique (§ 261). C'est précisément à Almeria qu'al-Bakrî termine son *Kitâb*, en 460 AH/1068 AD (avant la conquête almoravide), et l'on doit donc, en sens inverse du chemin parcouru par les stèles d'Almeria vers Gao un peu avant 1100 AD, être particulièrement attentif à ce qu'al-Bakrî écrit, trente ans avant 1100 AD, à propos de Gao : "Le roi porte le nom de Qandâ... Quand un roi accède au trône, on lui remet un anneau portant un cachet, un sabre et un Coran, qui, comme ils l'affirment, leur furent envoyés par l'*amîr al-muminîn* [le calife – titre du calife umayyade d'Espagne en ce cas]. Leur roi est un musulman, car ils ne confient la fonction de roi qu'à des musulmans"¹⁸. Les qualificatifs emphatiques qui figurent sur les deux stèles (n° 1 et 4) venues d'Almeria, et qui seront repris sur des stèles de facture locale, ont été portés, entre autres, mais notamment en ce qui nous concerne, pour la sphère d'Almeria, par les califes umayyades de Cordoue, comme le rappelle aussi PFMF (§ 413)¹⁹. La relation privilégiée avec al-Andalus à l'époque umayyade est donc inscrite dans ces échanges. Elle est antérieure aux Almoravides, même si ses effets se poursuivent quelque temps après la conquête almoravide.

PFMF aborde une autre question difficile, celle de la dynastie la plus ancienne mentionnée dans les chroniques de Tombouctou, les Zâ ou Zuwâ. Il apparaît, et c'est une constatation de grande importance, que dix inscriptions fournissant une information sur des Zu'a/Zuwâ sont disponibles dans le corpus – huit provenant de Saney, une de Gao ou Saney, et la dernière de Gao (§ 422). Ce sont les suivantes :

La chronologie de ces dix stèles mentionnant des Zuwâ s'étend donc de 521 AH (1127 AD) à 698 AH (1299 AD). Parallèlement, le *Ta'rîkh al-Sudân* propose une liste de 32 rois de la dynastie Zuwâ – 14 avant la conversion à l'Islam, datée de 400 AH (1009-1010 AD), et 18 ensuite, sans autre indication de dates, jusqu'au passage à la dynastie Sonni (fin du XIV^{ème} siècle)²⁰. Dans l'épigraphie,

¹⁸ Voir N. Levtzion et J.F.P. Hopkins (Ed.), *Corpus of early Arabic Sources for West African History*, p. 8.

¹⁹ PFMF note aussi une occurrence pour 'Alî b. Yûsuf b. Tâshfin, le fils du fondateur du mouvement almoravide.

²⁰ Quelques références permettent de préciser la chronologie de départ de la dynastie Sonni. PFMF rappelle qu'Ibn Battûta, visitant Gao en 754 AH (1353 AD), a trouvé la ville sous la domination effective du Mali. Ibn Khaldûn parle aussi d'une armée envoyée par le Mali pour soumettre une région au delà de Gao entre 775 AH/1373 AD et 789 AH/1387 AD (§ 240). C'est nécessairement après cette date, donc vers la fin du XIV^{ème} siècle.

la "série" des Zuwâ, elle, s'arrête un siècle plus tôt. Une certaine concordance commence donc à s'établir entre les chroniques de Tombouctou et l'épigraphie : l'existence d'une dynastie portant le même nom de part et d'autre, couvrant, dans l'épigraphie, une période apparemment plus restreinte que dans les chroniques (XIIème et première moitié du XIIIème siècle AD contre XIème-XIVème siècle), sans qu'il y ait, pour autant, de contradiction.

D'autre part, on doit s'interroger sur la nature des fonctions de ces Zuwâ. Dans deux cas (inscriptions n°s 25a et 26), les Zuwâ (pères de défunts) sont qualifiés de *muluk*, et, dans un autre (n° 14), un Zu'a est le fils d'une *malika*.

Les deux seuls Zuwâ qualifiés de *muluk* se situent au milieu du VIIème AH/XIIIème siècle AD, comme si - hypothèse de travail, précise nettement PFMF - les Zuwâ des stèles avaient d'abord coexisté avec la seconde partie des *later muluk*, peut-être comme titulaires de fonctions politico-rituelles, peut-être, ajouterons nous, comme princes du lignage royal étendu, avant de devenir eux-mêmes *muluk* à la fin de cette période - à moins, autre hypothèse, qu'ils n'aient été des chefs locaux indépendants dans un paysage politique local plus morcelé (§ 430). Cette "malikisation" finale des Zuwâ est d'ailleurs tout sauf définitive puisqu'il y a moins deux Zuwâ de la deuxième moitié du VIIème siècle AH/XIIIème siècle AD qui ne sont pas davantage qualifiés de *muluk*.

Kukyia, site identifié aujourd'hui sous le nom actuel de Bentyia, est alors un endroit stratégique important. C'est un lieu de rupture de charges, juste en aval des rapides de Fafa et Labbezenga, là où les barques doivent être déchargées et transportées pour continuer leur chemin²¹. Un marché a dû exister là depuis une date difficile à déterminer. Une route de commerce ancienne menant jusqu'à Igbo-Ukwu et Ifé, au sud-est du Nigeria, devait passer par Kukyia. Le site est aussi connu comme source d'ivoire d'hippopotame au Moyen Age (§ 441)²². Ce n'était donc pas un cul de sac, mais un lieu d'escale et de diffusion pour les diasporas commerciales qui, venues du nord de la Boucle du Fleuve et du Sahara, menaient leurs affaires jusqu'aux pays du sud (routes de la kola et de l'ivoire notamment).

A l'époque des *Ta'rikh*, et sans doute, entre autres raisons, parce que l'avènement de la dynastie askyia avait refoulé vers le sud-est divers praticiens des cultes païens, les Sohance, la ville de Kukyia, reliée mythiquement, on l'a vu au "temps de Pharaon", a été présentée par ces chroniqueurs du XVIIème siècle comme un foyer de paganisme ancien (§ 443). Ici encore, les deux familles de sources cessent de s'accorder. En fait l'épigraphie montre que Kukyia fut, au Moyen Age, le lieu d'une ou plusieurs communautés musulmanes actives et elle

siècle AD, que la dynastie Sonni, dont le fondateur est crédité d'avoir libéré le pays de la domination du Mali, aurait émergé et commencé à régner sur Gao et le Songhay, remplaçant ses prédécesseurs Zuwâ .

²¹ Voir John O. Hunwick, *Timbuktu and the Songhay Empire. Al-Sa'dî's Ta'rikh al-Sūdân....*, op. cit., 1999, p. XXXIII, et PFMF, § 441.

²² PFMF renvoie aux fouilles de T. Insoll et T. Shaw (Voir, de ces deux auteurs, "Gao and Igbo-Ukwu Beads, Inter-Regional Trade and Beyond", *African Archaeological Review*, 1997, 14, 1, pp. 9-23).

renverse donc complètement l'image, transmise comme une évidence, d'une Kukyia, berceau et conservatoire d'un vieux Songhay païen.

Nouvelle difficulté : les épitaphes de la zone de Gao-Saney, comme celles de Bentyia, ne laissent aucune trace de la dynastie des Sonni. C'est une lacune importante, on dirait presque, dommageable, pour la crédibilité des nouvelles sources. Si elles ont révélé un Zâghay et des Zuwâ, à plus forte raison devraient-elles faire surgir des Sonni, la dynastie fondatrice de la puissance songhay naissante.

L'espace même couvert par les inscriptions est un indice, parmi d'autres, de cette proximité entre les uns et les autres. Selon lui, les récits sur l'origine des premiers Sonni/Sii/Sonyi montrent précisément l'importance d'influences touareg dans les traditions songhay.

Les contes touareg célèbrent, en effet, un personnage nommé Aligurran, réputé pour son intelligence et son astuce. Aligurran est aux prises avec les ambitions du fils de sa sœur, comme tel son successeur matrilineaire naturel, et il arrive, par ses ruses, à s'en défaire temporairement, avant d'être tué par ce dernier. Le neveu élimine en même temps la concurrence du fils d'Aligurran, qui avait soutenu son père (§§ 173-184). PFMF voit dans le cycle d'Aligurran une matrice littéraire pour l'histoire songhay.

L'exemple central de cette adaptation du conte, plus aisé à comprendre que l'application qui en est faite à 'Alî Kulun, et sur laquelle nous reviendrons ensuite, est celui du renversement du fils de Sonni Ali, et de la dynastie des Sonni/Sonyi par l'askyia Muhammad, fondateur de la "troisième dynastie", selon la vulgate historique. L'histoire d'Aligurran, tout en célébrant l'oncle et ses stratagèmes, légitime la prise du pouvoir par le neveu et l'éviction du fils. C'est exactement ce que l'askyia Muhammad a fait dans le cadre de l'empire songhay. Et si, selon les chroniques, il est vrai qu'il n'est pas personnellement l'auteur de la mort de Sonni Ali, toute cette affaire est présentée comme celle d'une rivalité et d'un coup de force qu'il s'agit ensuite, à tout prix, de valider. Tandis que les chroniques de Tombouctou invoquent plutôt des modes de légitimation islamiques, les traditions orales songhay s'approprient le schéma de la légende d'Aligurran : Maamar (diminutif de Muhammad, nom donné à l'askyia) est présenté comme le neveu utérin de Sonni Ali. Comme Aligurran, Sonni Ali est informé par les devins qu'un fils de sa sœur le tuera et prendra sa place. Comme Aligurran, il fait tuer tous les nouveaux nés²³, mais, comme dans la légende d'Aligurran, Maamar est sauvé grâce à la substitution du fils d'une femme esclave. A l'exemple du neveu d'Aligurran dans le récit touareg, Maamar devient

²³ On retrouve là l'entrecroisement de modèles qui dépassent d'ailleurs l'espace régional et déborde donc l'histoire d'Aligurran. C'est Moïse, qui échappe à l'extermination des nouveau-nés masculins, et est élevé à la cour du pharaon qui persécute son peuple. C'est Jésus qui échappe au Massacre des Innocents (tous les enfants de moins de deux ans), ordonné par Hérode. Il y a là, de quelque manière qu'on les appelle, des archétypes présents dans de nombreuses cultures.

un serviteur à la cour de son "oncle", qu'il inquiète par ses talents précoces. A la fin de l'histoire ainsi contée, Maamar assassine le Sii et devient roi (§ 205). L'empreinte du modèle d'Aligurran ("*Aligurran paradigm*") (§ 204) dans les versions orales et populaires du grand affrontement entre les deux figures majeures de l'histoire songhay paraît, en effet, incontestable. Par contre, dans les chroniques de Tombouctou, un tel modèle littéraire est supplanté par l'argumentaire islamique : la mécréance du Sii, le soutien des '*ulamâ*' à l'askyia Muhammad, le pèlerinage de l'askyia et les modes de légitimation islamiques qu'il recherche. L'askyia Muhammad est un officier de Sonni Ali, non son parent ni son successeur naturel. Ce sont là deux langages distincts, entre lesquels on se gardera de trancher.

Il y a donc, sous-jacente, une structure littéraire à l'œuvre qui n'est explicitement mentionnée ni par l'épigraphie, ni par les chroniques de Tombouctou, mais que l'écart entre les deux types de sources permet d'intégrer à cette remise en chantier de l'histoire de la Boucle. Le cas de 'Alî Kulun, auquel on peut maintenant revenir, est moins facile à décrypter. Il va de soi que le nom de 'Alî Kulun/Gulum évoque surtout irrésistiblement, par rapprochement phonétique, celui d'Aligurran. Les chroniques de Tombouctou présentent 'Alî Kulun comme un héros rusé et courageux, à l'égal d'Aligurran, mais les rôles sont différents.

Dans le chapitre 2 de l'introduction historique, consacré à la déconstruction des chroniques de Tombouctou, PFMF, attentif au poids de l'oralité, y compris dans ces sources écrites longtemps sacralisées, s'attache à montrer l'importance de ces grilles culturelles et littéraires dans la confection des listes royales. Ainsi 'Alî Kulun, comme l'ensemble du dispositif des chroniques, n'est pas le produit d'une mémoire historique "brute". 'Alî Kulun incarne un rôle (la rupture avec le Mali, la fondation d'une nouvelle dynastie). Il représente, aux yeux des chroniqueurs, le chaînon nécessaire dans le passage d'une dynastie à une autre (§ 171). Depuis sa magistrale démonstration sur le commerce à la muette comme rhétorique mythique et stéréotypée²⁴, on connaît la passion de PFMF pour démasquer tout ce qui, sous les habits de la mémoire, raconte une histoire, et non pas l'histoire.

Les récits d'origine de la royauté songhay empruntent donc à des mythes et représentations culturelles qui traversent toute la zone, à des récits oraux aussi bien touareg que songhay. Il y a, dans l'invention de cette histoire songhay primitive, une ingéniosité faite d'apports multiples. Le génie des chroniqueurs de Tombouctou a été d'en faire un récit cohérent traversant les siècles.

Les découvertes épigraphiques relancent le débat en montrant assez spectaculairement que le titre était effectivement porté à une époque antérieure à

²⁴ P. F. de Moraes Farias, "Silent Trade : Myth and historical Evidence", *History in Africa*, 1974, 1, pp. 9-24.

l'avènement de l'askyia Muhammad, comme l'indique le *Ta'rîkh al-Fattash*, et, qui est plus est, à une période encore plus haute que celle désignée par la chronique. Il s'agit des inscriptions n°s 62 et 63 trouvées sur le site de Gao ancien (Old Gao) :

PFMF consacre, en parallèle, un long développement à la figure de l'Askya Muhammad dans les traditions orales songhay, présenté par elles à la fois comme un descendant des Sonni par sa mère et des maîtres des esprits du fleuve par son père. Des étymologies de circonstance du titre d'*askyia* apparaissent dans ces constructions (§ 214-216) qui visent toutes à légitimer le "meurtre" de Sonni Ali et l'accession du nouveau souverain au pouvoir. Il s'agit, pour elles, de réintégrer la figure de celui qui a brisé l'ordre existant dans une nouvelle configuration légitime.

Ces "détours" minutieux par le cycle touareg d'Aligurran et par les traditions orales songhaï dessinent une "contre-histoire", tout aussi construite que celle des chroniques de Tombouctou, au moyen de laquelle les distinctions, jadis rigides, entre les textes écrits et les versions orales se brouillent.

Les auteurs des chroniques de Tombouctou sont imprégnés, eux aussi, de modèles culturels et de récits d'origine orale qui sont loin d'être tous islamiques. Une lecture purement événementielle et chronologique de leur récit ne pourrait qu'effacer tout ce processus littéraire d'invention du passé. Non que ce passé reconstruit soit entièrement fictif. C'est plutôt sa trame qui est en cause et la manière dont les auteurs ont sélectionné et tissé un récit. En remettant en question de façon indirecte cette façade apparemment cohérente et définitive, l'épigraphie ouvre un nouvel espace²⁵ et une possibilité de "dissidence", et c'est cette remise en cause de la vulgate historique qui conduit à ce parcours nettement plus complexe²⁶, dans un entrelacs de sources où se mêlent archétypes, récits culturels, mythes et traces de différentes natures.

Stèles et inscriptions nous parlent d'islam. Ces inscriptions représentent le seul corpus qui existe en Afrique de l'ouest composé de textes datables remontant à l'époque médiévale. Elles sont antérieures à toutes les chroniques historiques de la région et même, pour une partie d'entre elles, à certains des grands textes de la géographie arabe. Elles permettent donc de suivre à la "trace" la diffusion de l'islam dans cette partie de l'Afrique sud- et sub-saharienne, avec une fraîcheur que n'ont pas d'autres relations éloignées dans l'espace ou dans le temps. Ces inscriptions se présentent comme autant de messages dédiés à la célébration du monothéisme coranique. PFMF met cependant en garde contre une lecture trop classique d'un processus d'islamisation qui partirait du monde arabe, chercherait

²⁵ "Reclaiming Space for Epigraphy from the Timbuktu Chronicles" est le titre du chapitre 2, précisément consacré, dans sa section 2, consacré à "Orality in the Chronicles".

²⁶ PFMF consacre une part importante de son exposé à ces développements sur les motifs et les récits issus de l'oralité. La section 2 du chapitre 2, qui leur est consacrée (§§ 150 à 241), représente près du quart de l'introduction historique. C'est dire à quel point cet ouvrage est beaucoup plus qu'une édition d'inscriptions.

essentiellement à retrouver des paradigmes centraux et ignorerait les spécificités des formes acculturées de l'islam au Sahel (§ 73).

Sur le plan chronologique, le corpus actuel s'ouvre avec une inscription (n° 106) provenant des falaises situées au sud-est d'Es-Souk, que PFMF analyse comme une véritable profession de foi. Cette inscription en trois lignes, d'un format d'environ 40 cm. (hauteur maximum) x 85 cm. (largeur maximum), proclame simplement : "Ceci est l'année 404" – soit, dans le calendrier grégorien, la période qui s'étend du 13 juillet 1013 au 2 juillet 1014 AD. Semblable proclamation d'une année du calendrier islamique sur une des falaises proches d'Es-Souk constitue une sorte d'affirmation militante et propagandiste "naïve" en plein désert. Une autre seconde inscription corrobore cet intérêt exclusif pour le calendrier islamique. Il s'agit de l'inscription n° 157, provenant d'une nécropole située au nord-est d'Es-Souk, et qui n'est associée à aucun nom de défunt (§ 461). Simplement, après les formules introductives usuelles et une citation coranique de circonstance sur le caractère éphémère de "tout ce qui est sur la terre", le texte gravé énonce : "Le commencement de l'année 557 AH (21 décembre 1161 AD)". On ne sait ce que commémore cette datation, sinon sans doute le désir du scribe d'annoncer la nouvelle année. Ici encore, la célébration du calendrier islamique est une fin en soi, un objet de dévotion qui occupe dans l'inscription une place égale à celle de la citation coranique (§ 461). Plusieurs inscriptions du corpus, sur plusieurs sites, donnent un nom à ce calendrier en évoquant l'"Ère du Prophète" (*ta'rîkh al-nabî*) (§ 462). Une seule fois, dans la même nécropole au nord-est d'Es-Souk (n° 161- 642 AH/ 1245 AD), l'expression utilisée est l'"Ère de Dieu" (*ta'rîkh Allah*) (§ 462), et une autre fois, toujours dans cette même nécropole (inscription n° 160 – 639 AH/ 1242 AD), on trouve la formulation l'"Ère du Prophète H." (H. pour *hijriyya*, "hégirienne") (§ 463). Il faudrait y regarder de plus près, mais visiblement, cette nécropole, en particulier, et le site d'Es-Souk, de façon plus générale, apparaissent comme un lieu privilégié de réception du calendrier islamique.

PFMF perçoit dans cet affichage du calendrier hégirien, qui parcourt la majeure partie des stèles épigraphiques, un acte de foi ostentatoire et un signe délibérément manifesté d'appartenance au monde islamique : "Les déclarations épigraphiques sont passionnément orientées en direction de l'extérieur, le monde islamique au nord et à l'est du Sahara. L'accent mis sur la synchronie avec le temps vectoriel de ce monde là est le trait le plus frappant de l'épigraphie médiévale au Sahel" (préface, p. XXV). PFMF y voit l'une de ces "stratégies d'extraversion" (préface, p. XXVI) propres à différentes sociétés, en Afrique et ailleurs, qui donnent la priorité à l'intégration dans un ensemble extérieur plus vaste. Ici, aux limites du monde musulman, le calendrier hégirien joue le rôle de marqueur de l'appartenance et de l'identité. Comme l'écrit encore PFMF, "sur les 151 inscriptions de cet ouvrage dans lesquelles, soit le siècle est noté et lisible, soit des mots précédant ou suivant une date érodée restent déchiffrables, pas moins de 118 mettent un accent inhabituel sur leur adhésion au calendrier

islamique universel. C'est la caractéristique rhétorique la plus frappante du corpus épigraphique médiéval du Mali. Le calendrier a été utilisé pour plus que la datation des événements" (§ 459). La "pédagogie" du calendrier vient dès lors, dans ce corpus, au premier rang des formes et modes de diffusion du message coranique. C'est peut-être la rupture la plus radicale avec la société anté-islamique, en même temps qu'une référence indispensable à l'organisation d'une communauté musulmane (fixation des fêtes annuelles, des mois du jeûne et du pèlerinage). L'imposition du calendrier est donc bien un acte inaugural fondamental.

PFMF construit, à partir de cette observation, une périodisation possible de la diffusion de l'islam dans cette zone. La première période serait celle du calendrier affiché et des *shahâda*²⁷-s proclamées sur les stèles. Plus tard, ces caractéristiques s'estompent. Le texte des stèles change. L'ère islamique n'est plus mentionnée. PFMF suppose qu'il y a alors un changement dans la manière dont les musulmans de la région signifient leur appartenance et leur participation à l'oecumène islamique : ainsi des dates de décès qui ne sont pas mentionnées, mais où figurent seulement l'âge des défunts (§ 365). C'est le cas, en particulier, des inscriptions n°s 182, 183 et 187 sur le site de Junhan - comme si le temps social et communautaire islamique était devenu désormais la norme et la mesure du temps individuel, avec des vies "pesées" et comptées en années de l'Ere prophétique²⁸.

Dans l'inscription n° 182, PFMF détecte, en outre, d'éventuelles traces d'influence sûfî. Le texte donne, en effet, au père du défunt, un nommé Muhammad, le même nom et la même *nisba* qu'une figure emblématique de la pensée musulmane et sûfî, Abû Hâmid al-Ghazâlî (451 AH /1059 AD - 505 AH/1111 AD)²⁹. A partir de cette observation, PFMF rapproche l'inscription n° 182 de deux autres, n°s 85 (Gao ancien) et 235 (Bentyia), où figure la même

²⁷ Dans la même zone que celle de l'inscription n° 106 (falaises sud-est), le groupe d'inscriptions n° 111 comporte trois graffiti (G3, G4, G5) qui contiennent le texte de la *shahâda* ainsi que les noms (arabes) des professants, et l'inscription n° 112 comporte de même le texte de la *shahâda*, répétée à deux reprises, avec le nom (arabe) du professant - *Shahâda* : "attestation" fondamentale de l'islam : *Lâ ilaha illa 'llah wa Muhammad rasûl Allah* ("il n'y a de dieu que Dieu et Muhammad est son envoyé").

²⁸ En vue de travaux futurs, les historiens tiennent là - pour la période médiévale - plusieurs âges au décès, des durées de vie de personnes "ordinaires". Sans vouloir nous engager dans cet examen, notons au passage que Muhammad b. Abû Hamid al-Ghazâlî, dont il est question ci-après, est mort à l'âge de 63 ans (Junhan, inscription n° 182) et que le *faqîh* Muhammad est décédé à 34 ans (Junhan, n° 183). Rappelons qu'il s'agit là d'années lunaires, plus courtes de 11 jours.

²⁹ Après avoir étudié l'ensemble des sciences islamiques et être devenu un enseignant réputé à Baghdâd, Al-Ghazâlî traversa une crise spirituelle et rechercha dans l'expérience intime et personnelle la validation de sa foi. Pendant près de onze ans, il pratiqua les exercices sûfî dans diverses retraites. Son œuvre principale appelée à une grande diffusion, *Ihyâ' 'ulûm al-dîn* ("Revivification des sciences religieuses"), écrite à la fin de sa vie, est un traité de vie religieuse conciliant les exigences de la *shari'a* et celles du soufisme. On ignore comment et à partir de quelle date les oeuvres d'al-Ghazâlî ont été connues au sud du Sahara. H.T. Norris note l'activité d'un groupe sûfî à Tadmakka, en liaison étroite avec al-Suyûtî, le savant du Caire, connu pour ses multiples liens avec les musulmans subsahariens. Cette influence d'al-Suyûtî peut être datée de la seconde moitié du XVème siècle. Encyclopédiste de l'époque, son savoir faisait autorité.

nisba inhabituelle al-Ghazâlî, pour y reconnaître les marques d'un langage nouveau d'inspiration sûfî (§ 364-373). Récapitulons ici ces trois textes, qui ne sont connus que par les estampages de De Gironcourt.:

N° 85 : "Ceci est la tombe de Muhammad, fils de Muhammad al-Hâshimî (...illisible), appelé (aussi) ATÂBR (ou ATÂFR), fils de Muhammad Ahmad, fils d'al-Bakrî, fils de Muhammad b. ANG, fils de Bâbakar b. Agh...(illisible), fils d'al-Ghazâlî. Que Dieu ait pitié de tous !" (Gao ancien).

Cette inscription non datée, qui contient une *nisba* Ghazâlî, et comporte des mentions récurrentes des noms du Prophète : Muhammad, Ahmad, al-Hâshimî, peut indiquer une dévotion particulière à l'endroit du Prophète et du modèle muhammadien. On notera aussi la présence de noms berbères.

N° 182 : Après la *basmala*³⁰, "ceci est la tombe de Muhammad, fils de Abû Hamid al-Ghazâlî. Il est mort. Il avait 63 ans..." (Junhan).

C'est cette inscription, non datée, illustrée par la *nisba* al-Ghazâlî, qui ouvre la "piste sûfî".

N° 235 : "Au nom de Dieu. Que Dieu bénisse le noble (*karîm*) Muhammad Ceci est la tombe de Mahammad b. Muhammad, fils de Ayya - surnommé (*laqaban*) Ibn Âbâb - b. Hamma-Hamma b. al-Qâra'i (?) b. Mahammad, fils de Mahmûd b. al-Ghazâlî..." (Bentyia)

Cette inscription non datée insiste visiblement sur la dévotion à Muhammad, dont le nom est repris cinq fois dans la lignée (sous les formes Muhammad, Mahammad, Mahmûd et Hamma). PFMF note que, contrairement à d'autres stèles, la miséricorde de Dieu envers les défunts n'est même pas invoquée.

PFMF remarque d'autres affinités entre ces trois inscriptions dans le style d'écriture et dans la forme des lettres. De même, le démonstratif *hâdhâ* est-il écrit conformément aux normes de l'arabe classique, ce qui n'est pas courant dans l'épigraphie de Bentyia. Faut-il voir là une tradition commune à travers ces trois sites nettement distants ? PFMF note aussi, d'après Norris³¹, que les appellations al-Ghazâlî, al-Bakrî³², Ibn Ayya (ou Agg Ayya) apparaissent dans

³⁰ *Bi-ism Allâh al-Rahmân al-Rahîm* : "Au nom de Dieu, Celui qui fait miséricorde, le Miséricordieux", formule introductive du Coran (sourate I), souvent prononcée au début d'une action. Cette formule figure aussi au début de toutes les sourates, sauf la sourate IX. La *basmala* figure en tête de nombre de ces épitaphes. C'est aussi un signe commun d'identité islamique.

³¹ H. T. Norris, *The Tuaregs. Their Islamic Legacy and its Diffusion in the Sahel*, Warminster, 1975, et *Sûfî Mystics of the Niger Desert. Sîdî Mahmûd and the Hermits of Aïr*, Oxford, 1990.

³² " Muhammad Abû al-Hasan al-Bakrî, réel fondateur de la Bakriyya qui sera à la tête des ordres initiatiques égyptiens pendant plusieurs siècles, est célèbre de son vivant dans l'ensemble du Moyen-Orient, autant pour la science extérieure qu'il détient que pour son haut degré spirituel" (Eric Geoffroy, *Le soufisme en Egypte et en*

les généalogies de savants et lettrés Kel Es-Souk et de propagateurs de la confrérie Qâdiriyya.

La conclusion de PFMF mérite d'être citée intégralement: "On peut soutenir que le moyen le plus simple de donner un sens à ces matériaux épigraphiques et oraux³³ est de postuler qu'un lignage d'enseignants se réclamant d'un ancêtre appelé "al-Ghazâlî" et associé, à la fois, à un style distinctif d'inscription arabe et un type distinctif de praxis islamique (soufisme), s'est répandu à partir de Junhan (et peut-être d'autres endroits de l'Adagh) et acquit une notoriété le long des bords du Fleuve, à Gao et Kukyia/Bentyia.

Selon le plan publié par De Gironcourt, l'inscription n° 235 (comme toutes les autres stèles déplacées à Tombouctou) venait de la partie médiévale du Grand Cimetière de Bentyia. Par conséquent, il est probable qu'elle ne fut pas gravée plus tard que le IXème siècle AH/XVème siècle AD. S'il en est ainsi, l'inscription n° 235 est la preuve que certains des éléments onomastiques et généalogiques utilisés dans la construction des généalogies sûfi, et autres, étudiés par Norris étaient déjà en circulation dans ce siècle là, même si nombre de ses informateurs ont daté ces généalogies de un ou deux siècles plus tard. Ceci peut avoir des implications sur la chronologie de la diffusion du soufisme dans la région. Mais, en tout cas, les historiens doivent reconnaître pour la première fois que Gao et Kukyia/Bentyia ont joué un rôle dans cette diffusion" (§ 371- 372).

S'agissant de trois inscriptions non datées, uniques dans chacun des trois sites concernés, eux-mêmes à une certaine distance l'un de l'autre, c'est une hypothèse assurément suggestive mais ambitieuse. S'agit-il vraiment, comme le suggère PFMF, d'un lignage (berbère) constitué en tant que tel, ou d'un réseau d'enseignants (lignée spirituelle de maîtres à disciples), ou encore d'une éponymie adoptée par des personnes ou des groupes "ghazâliens" le long de cet axe nord-sud ? La *nisba* Ghazâlî pourrait, en effet, être aussi un nom adopté, emblématique, renvoyant à une figure sacralisée et à un type d'enseignement diffusé dans l'arc oriental de la Boucle. PFMF ajoute à ce propos que l' "on peut concevoir que la confrérie et la discipline sûfi ont pu fournir le cadre organisationnel pour de nouvelles activités économiques, aidant les gens à gagner leur subsistance" (§ 365). Mais ne serait-ce pas là un "cliché confrérique" un peu anachronique ? La propagation d'idées sûfi est, en effet, distincte de celle des confréries, dont la chronologie généralement retenue aujourd'hui, y compris celle de la Qâdiriyya, est plus tardive³⁴. La circulation d'idées et de personnes

Syrie, Institut français de Damas, 1995, p. 164). "...la Bakriya de 'Abd al-Rahmân Jalâl al-dîn al-Bakri, et surtout son fils Muhammad Abû al-Hasan (m. 952/1545)" (op. cit., p. 209).

³³ PFMF note la présence, dans les traditions orales songhay relatives à l'Askya Muhammad, d'une version islamisée du nom du père de l'askya sous la forme "Muhammad al-Ghazâlî", comme si "cette *nisba* était devenue une icône d'islam aux yeux des gens vivant dans la vallée du Niger à une étape de la création de ces histoires" (§ 370).

³⁴ "The Qadiriyya brotherhood had first been introduced into the Sahara probably at the end of the fifteenth century. But the Qadiriyya had been loosely organized and rather ineffective until its resurgence, in the second half of the eighteenth century, under the leadership of Sidi al-Mukhtar al-Kunti" (N. Levtzion, "Islam in the

avec l'Égypte, attestée, pour la deuxième moitié du XV^e siècle, par la correspondance d'al-Suyûti³⁵, est l'un des vecteurs par lequel les personnes, les concepts et les pratiques s'ont, assurément, pu pénétrer les milieux musulmans subsahariens, mais avec une fluidité des acteurs qui précède la structuration confrérique ultérieure³⁶. Les "confréries" sont aussi, pour les époques hautes, des "réinventions du passé"³⁷.

Il reste cette hypothèse de travail selon laquelle ces trois inscriptions pourraient être le signe d'un changement et d'un tournant dans la diffusion de l'islam et les pratiques islamiques de la région : après une première phase illustrée par l'affichage du calendrier hégirien, viendrait une seconde dans laquelle une attitude dévotionnelle à l'égard du Prophète et la référence à al-Ghazâlî, accompagnés d'un repli du calendrier, constitueraient les signes les plus tangibles d'un nouvel ethos. Cette piste séduisante repose sur une intuition qu'il appartiendra aux découvertes et recherches ultérieures de valider. Comme PFMF le montre par ailleurs, la mention du calendrier hégirien continue encore à figurer à une époque tardive à Bentyia : la dernière datation mentionnée dans cette ville est, en effet, de 894 AH (1489 AD). À Gao, par contre, la date terminale actuellement connue est celle de 766 AH (1364 AD)³⁸³⁹, et, encore plus tôt, à la fin du XIII^e siècle AD, à Saney. Il y a donc là des rythmes et des occurrences multiples et distinctes qui se côtoient et qui exposent constamment l'analyse à la fois à la nécessité et au risque de la surinterprétation. Comme l'écrit PFMF à propos des inscriptions royales, et le propos peut être étendu : *"We may speculate – and all we can do is speculate, given the nature of the data"* (§ 400). Ces deux âges de la diffusion de l'islam valent donc comme spéculation érudite dans un domaine où l'épigraphie n'apporte, pour le moment, que des traces très succinctes.

Une autre inscription mérite d'être associée à cette réflexion sur l'évolution de l'islam dans la région. Il s'agit de l'inscription n° 202 (Bentyia), photographiée par PFMF en 1982 et 1983, et qui est absente du corpus De Gironcourt. Après une succession de citations coraniques relatives à l'enseignement islamique sur la nature de la vie en ce monde, la mort, le Jugement et la majesté divine, cette inscription se termine par "Ô Dieu ! Sois satisfait de (?) et pardonne (?) à Abû Bakr, et 'Umar, et 'Uthmân, et 'Alî, fils de Abû Talib. Que Dieu les bénisse tous !". Cette énumération des quatre califes *rashidûn* ("Bien Guidés") est, comme le

Bilad al-Sudan to 1800", in N. Levtzion et R. L. Pouwels, *The History of Islam in Africa*, Athens, Ohio University Press et Oxford, James Currey, 2000, p. 86).

³⁵ E. M. Sartain, "Jalâl al-Dîn al-Suyûti's relations with the people of Tavrûr", *Journal of Semitic Studies*, XVI, 2, 1971, pp. 193-198.

³⁶ Voir Louis Brenner, "Sufism in Africa in the seventeenth and the eighteenth centuries", *Islam et Sociétés au sud du Sahara*, n° 2, 1988, pp. 80-93.

³⁷ Voir Jean-Louis Triaud, "Hommes de religion et confréries islamiques dans une société en crise. L'Air aux XIX^e et XX^e siècles : la Khalwatiyya", *Cahiers d'Études africaines*, 91, XXIII, 3, pp. 239-280.

³⁸ Cette tombe qui est celle d'une personne de sexe féminin : ("nom illisible *bint* (fille de) nom partiellement lisible"), comporte la mention complète de la date : jour, mois, année.

³⁹ PFMF souligne que les cimetières de Gao ont beaucoup souffert de la croissance de la ville moderne. Nombre d'inscriptions et de stèles ont pu disparaître à cette occasion (§ 620).

note PFMF, une profession de sunnisme (commentaire de l'inscription n° 202, p. 171), sans que l'on puisse d'ailleurs y voir une charge explicite contre des souvenirs éventuels d'ibadisme⁴⁰ dans la zone, ni, non plus, un effet particulier de l'expansion almoravide. Cette inscription n'est pas datée, ce qui rend encore plus difficile son commentaire. Tout au plus peut-on noter que les autres inscriptions datées du même site (Petit Cimetière) se situent dans le dernier tiers du XIII^{ème} siècle AD. Pourquoi une telle affirmation de sunnisme à Bentyia à une date qui resterait à consolider ? Ici encore le souci d'interprétation bute sur le caractère unique et non datée de l'inscription.

D'autres pièces utiles sont encore à verser au dossier de l'islamisation de la région. Nombre de stèles se présentent comme de véritables leçons sur les fondamentaux de l'islam, citations coraniques à l'appui, et elles doivent donc être lues et appréciées comme telles.

Nous retiendrons plus particulièrement l'inscription n° 152b (Es-Souk), non datée mais associée sur la même tombe, et pour le même défunt, à l'inscription n° 152a – qui est, elle, datée de 443 AH (1052 AD). Elle contient un véritable "catéchisme" islamique en sept points :

"Au nom de Dieu, Celui qui fait miséricorde, le Miséricordieux. Muhammad b. Malik est mort. Il attestait qu'il n'y a de dieu que Dieu, seul, sans associé, et que Muhammad est le serviteur de Dieu et Son Envoyé, et que le Paradis (*janna*) est véridique, et que le Feu (*nâr*) est véridique, et que la Résurrection (*ba'th*) (des morts) est véridique, et que vraiment "Dieu ressuscitera ceux qui sont dans les tombes"⁴¹

Le texte est assurément adapté aux circonstances (l'enseignement sur la mort et la Résurrection), mais il énonce clairement des points distinctifs de la doctrine, à la fois la *shahâda* et les *topoi* habituels sur l'après-vie, lesquels constituent encore souvent, jusqu'à une période récente, les éléments de base d'une prédication élémentaire à des auditeurs africains à convertir⁴². Les mêmes thèmes parcourent l'ensemble de l'épigraphie funéraire, sans d'ailleurs qu'un modèle unique s'impose.

⁴⁰ Les sources ibâdites disponibles, qui remontent pour la plupart au XII^{ème} siècle AD, mentionnent plusieurs contacts à Tadmakka (cf. N. Levtzion et J.F.P. Hopkins (Ed.), *Corpus...*, pp. 88-91). N. Levtzion, ap. T. Lewicki, rappelle que le principal lien de l'imamat ibadite de Tahert (vaincu par les Fatimides en 909 AD) "semble avoir été avec Gao par l'intermédiaire de Wargla et Tadmakka" (*Ancient Ghana and Mali*, 1973, p. 136).

PFMF constate l'absence de tout texte de facture ibâdite dans le corpus (sans parler des inscriptions funéraires personnelles qui, elles, étaient formellement condamnées par les khârijites). Il voit aussi dans le "démarrage tardif" de l'épigraphie du corpus la confirmation d'une influence ibâdite antérieure anti-épigraphiste (§ 357-361).

⁴¹ Coran, XXII, 7.

⁴² Jean-Louis Triaud, "Le prosélytisme islamique en Afrique noire", dans *Problèmes d'Histoire du christianisme : propagande et contre-propagande religieuses*, Bruxelles, Editions de l'Université Libre de Bruxelles, vol. 17, 1987, pp. 205-220. Cet imaginaire islamique monothéiste sur l'après-vie et le Jugement représente une innovation fondamentale par rapport aux croyances antérieures.

La liste des "citations et allusions coraniques" (pp. 219-220) illustre cette fluidité. Ces références sont au nombre de cinquante. Trois d'entre elles font l'objet d'une fréquence particulière. : sourate III, verset 185 : "Toute âme goûtera la mort : vous recevrez sûrement votre rétribution le jour de la Résurrection" - sourate 28, verset 88 : " N'invoque aucune autre divinité avec Dieu. Il n'y a de dieu que Lui ! Toute chose périt, à l'exception de Sa Face. Le jugement Lui appartient. Vous serez ramenés à Lui" – sourate LV, versets 26-27 : "Tout ce qui se trouve sur la terre disparaîtra. La face de ton Seigneur subsiste, pleine de majesté et de munificence". PFMF rappelle que Coran III, 185 est fréquemment utilisé dans l'épigraphie funéraire à travers tout le monde musulman à partir des années 500 AH/1100 AD, avec une occurrence plus ancienne (270 AH/883 AD) à Kairouan (Qayrawân) (§ 508). La première citation de Coran III, 185 dans le corpus figure dans l'inscription n° 33b.1 (Saney, 481 AH/1088 AD).

Cet appareil coranique pose à l'historien un certain nombre de questions. Il atteste de la diffusion et de la connaissance du Livre coranique, selon des modes qui restent inconnus, où se combinent certainement mémorisation, récitation et copie. Rappelons que le livre est rare et cher au Sahara et au Sahel pendant tout le Moyen Age, et le restera encore longtemps. Ces stèles nous parlent donc aussi de la circulation du Coran. Peut-être conviendrait-il, dans un travail ultérieur, de dresser une liste des références coraniques dans l'ordre chronologique de leur mention, avec l'indication des lieux de découverte, puis de cartographier les résultats. Nous pourrions ainsi reconnaître d'éventuelles lignes de diffusion du livre coranique dans son ensemble, et de certaines références en particulier. Sauf erreur, la première référence coranique dans le corpus, précisément à Coran, XXI, 35 et XXIX, 57 figure dans l'inscription n° 152a (Es-Souk) : "Tout âme (*nafs*) goûtera la mort" (443 AH/1052 AD). Il ne s'agit donc que d'un bref extrait, mais PFMF note des allusions à VI, 62, XXVIII, 88, XXIX, 57 et XL, 43 dans la suite de l'inscription, qui signalent une connaissance plus large du texte, du moins sur une telle thématique. D'autre part, la seconde stèle qui figure sur cette tombe, mentionne également Coran, XXII, 7. Il n'est pas surprenant qu'au milieu du XIème siècle AD, le texte coranique soit connu dans un centre aussi important que Tâdmakka/Es-Souk. Du moins est-ce la trace et la preuve concrète la plus ancienne que nous ayons de cette connaissance.

Une autre question importante porte sur la manière dont on a pu passer à cette forme particulière d'écrit que représente l'épigraphie. Les lettrés spécialistes de l'écrit étaient rares au Sahel au XIème siècle et ceux qui pouvaient graver des lettres dans la pierre l'étaient encore plus.

Si l'on admet qu'il ait pu y avoir des modèles et des influences extérieurs, PFMF démontre tout d'abord que ceux-ci ne sont pas à rechercher là où on avait antérieurement cru les trouver : ni chez les Almoravides, qui étaient anti-épigraphistes comme les Ibâdites, leurs adversaires, ni en Espagne musulmane, mais du côté des capitales arabes les plus proches, Tripoli et Kairouan. PFMF rappelle les traditions épigraphiques de ces deux centres et remarque des

analogies stylistiques dans l'écriture qui renvoient à des contacts avec ces deux villes (§ 303). Ce n'est que brièvement, à la fin du Vème siècle AH/XIème siècle AD, que s'ajouta l'influence de l'épigraphie funéraire d'al-Andalus (§ 303-305), qui mobilisa si fort l'attention à partir de la découverte, à Saney, de deux stèles royales venue d'Almeria, et d'autres inscriptions locales dans le même style coufique andalou. Grâce à cette analyse, les stèles en marbre d'Almeria deviennent ainsi des cas remarquables, mais particuliers, et cessent de prendre une valeur de repère pour l'ensemble du phénomène épigraphique.

Si l'on excepte, en effet, ces deux stèles importées d'Almeria, toutes les inscriptions recueillies entre Bentyia et l'Adagh sont des productions locales. Selon PFMF, les inscriptions sahéennes ont été gravées par des professionnels recrutés pour la circonstance dans d'autres métiers, celui des forgerons principalement (§ 74). "D'après une description qui fut rédigée pour De Gironcourt en 1912 (...), mais qui correspond bien avec l'évidence matérielle sur les stèles médiévales, on demanda à ces artisans "empruntés" de ciseler dans la pierre l'écriture tracée dessus avec de l'encre par un lettré" (ibid.). De telles conditions expliquent que les textes puissent comporter des erreurs de copie et que l'ensemble de la production soit de qualité bien inférieure à celle du monde arabe, réalisée, elle, par des professionnels. C'est la découverte des inscriptions venues d'Almeria qui, en rehaussant le niveau artistique et la qualité de l'écriture, a attiré l'attention de spécialistes du monde arabe central et redonné à leurs yeux un peu de prestige à cette production jugée médiocre selon les standards alors en vigueur (§§ 74-76).

L'action de dresser des stèles épigraphiées en arabe, sans parler des autres inscriptions, représente donc une innovation majeure, un signe identitaire fort, une marque de distinction sociale. Ces stèles nous parlent de figures oubliées de ces communautés musulmanes naissantes. Les mentions sont insuffisantes pour dresser un inventaire complet. On aurait besoin d'en savoir plus sur les premières mosquées (ce que seule l'archéologie pourra nous livrer) et sur le personnel religieux en place. On a vu la mention d'un *khatîb* (inscription n° 226, 815 AH/1412 AD) et de plusieurs *faqîh*⁴³-s (inscriptions n° 34, Saney, 483 AH/1090 AD; n° 124, Es-Souk, 484 AH/1091 AD; n°s 183 et 185, Junhan, non datées), mais pas celle d'imâms, ni de muezzins ou de lecteurs du Coran. On trouve cependant la mention de pèlerins, autre signe important de l'enracinement, au sud du Sahara, des cinq piliers de l'islam, et notamment du plus ardu d'entre eux. Le titre *al-Hâjj* apparaît dans quatre inscriptions de Saney (n°s 33a.1, 33a.2, 33b.1 et 33b.2) et dans quatre inscriptions de Bentyia (n°s 189, 191, 212 et 226) (§ 551).

- Saney, n°s 33a.1, 33a.2, 33b.1 et 33b.2. Ces quatre inscriptions sur deux stèles, gravées des deux côtés, placées sur la même tombe, commémorent

⁴³ *Faqîh* : spécialiste de *fiqh* (droit jurisprudentiel islamique).

la même personne. Cette surabondance de signes extérieurs peut indiquer un statut particulier de la défunte. Il s'agit d'une femme nommée Makkîya, fille de Hasan al-Hâjj (481 AH/1088 AD), dont on ne sait rien de plus. On ne peut s'empêcher de remarquer que cette fille de *hâjj* est qualifiée de "Mecquoise", ce qui semble redoubler la référence à la ville sacrée.

- Bentyia, n° 189 : al-Hâjj Mûs(â), fils de Awkâr (ou Awgâr, etc...) - 672 AH (1273 AD).
- Bentyia, n° 191 : al-Hâjj, fils de K...(illisible) - 677 AH (1278 AD).
- Bentyia, n° 212 : Lajji 'Umar b. ...(illisible) - 752 AH (1351 AD). Lajji, note PFMF, est une forme abrégée du mot al-Hâjj (§ 551). Est-ce à dire que le terme est déjà entré dans un usage courant au milieu du XIVème siècle AD, et, en tout cas, que le scribe n'a su le transcrire que phonétiquement ?
- Bentyia, n° 226 : le *khatîb* 'Umar Beere, fils de al-Hâjj Mûsâ – 815 AH (1412 AD).

Cinq personnes sur quatre siècles et demi, c'est évidemment insuffisant pour construire une série. On notera du moins que, pour cette femme de la fin du XIème siècle AD à Saney, dont nous ignorons d'ailleurs complètement s'il s'agit d'une musulmane arabe ou songhay, c'est apparemment un signe de distinction sociale que d'avoir pour père un *hâjj*. Il est vrai, nous rappelle PFMF, à propos de ce père, que la mention "al-hâjj" qui suit, au lieu de précéder, le nom personnel, peut être un surnom et non un titre. Tous les dénommés *hâjj* n'ont pas nécessairement accompli le pèlerinage. Il peuvent, par exemple, être simplement nés pendant le mois de *dhu'l-hijja*, le mois du pèlerinage (§ 551).

Nous étions accoutumés, d'autre part, aux pèlerinages emblématiques de Mansa Mûsâ et d'autres personnages royaux du Mali, ainsi que de l'Askya Muhammad du Songhay⁴⁴, et l'on pouvait penser que le pèlerinage était, à ces époques hautes, affaire de princes et de grands, avant d'être celle du "tout venant". Si ces traces sont convenablement interprétées, la preuve est faite que, peut-être dès le XIème siècle AD, et, en tout cas, le XIIIème siècle, cette pratique avait commencé à se diffuser "à la base" dans cette partie du Sahara et du Sahel. C'est un autre élément à ajouter à l'actif de ces découvertes.

La présence de références à des personnes nommées *hâjj* dans ce corpus apporte une information fugitive, mais de première main sur une poignée de pèlerins parmi les plus anciens connus en Afrique de l'Ouest, et donc sur l'intégration de ce nouvel islam du "bout du monde" dans la *umma*, la communauté musulmane universelle. Le mot *umma* est absent de l'ouvrage. On ne l'attendait d'ailleurs pas dans ces inscriptions, mais c'est bien ce souci de conformité aux normes de la *umma* et d'appartenance à celle-ci qui est en jeu dans ce déploiement de signes

⁴⁴ Les pèlerinages royaux suivants sont mentionnés par les sources écrites. Pour le Mali, Mansa Ufî (Oulé), après 658 AH/1260 AD, Sâkûrâ autour de 700 AH/1300 AD et Mansa Mûsâ en 724 AH/1324 AD; Pour le Songhay, Askya Muhammad, entre 901 AH/1496 AD et 904 AH/1498 AD.

extérieurs d'islamité, y compris dans la parade qui est faite du calendrier islamique. Il existe, de ce désir fort d'appartenance à la *umma*, un témoignage où l'imaginaire se mêle à la texture du réel, et sur lequel PFMF revient à plusieurs reprises. Dans la partie la plus orientale du groupe d'inscriptions qui se trouve sur les falaises au sud-est d'Es-Souk, là même où se place la désormais fameuse proclamation de l'année 404 AH (1013-1014 AD), figure un texte (inscription n° 104), dont la traduction la plus probable est : "Ceci fut écrit par Ilyas b. Hammâdin/Khammâdin (ou Hammâdî, etc...). Et il lui (*lahâ* : "à elle") restera un marché (*sûq*) en conformité avec Bakka/Makka (autre lecture : "et il lui restera un désir fort (*shawq*) de Bakka/Makka)".

PFMF y trouve immédiatement une réminiscence du passage connu d'al-Bakrî selon lequel "Tâdmakka...de toutes les villes du monde est celle qui ressemble le plus à La Mecque. Son nom signifie "celle qui ressemble à La Mecque"⁴⁵. Nous laisserons ici de côté la critique textuelle de l'inscription⁴⁶. Quelle que soit la lecture retenue, PFMF en conclut, de toutes manières, à l'expression du lien idéal (*ideational*) établi entre La Mecque et le site de l'inscription (§ 489), par l'auteur, cette fois nommé, de cet autre graffiti-proclamation sur les falaises. Pour PFMF, il convient, en outre, de le lire, "non seulement comme une déclaration de sentiment personnel, mais aussi comme un fier slogan urbain, avec une raillerie implicite aux étrangers qui ne partageaient pas les idéaux de la communauté" (§ 8). Quant à Bakka, dans l'hypothèse où la lecture Makka serait douteuse, c'est de toutes manières un synonyme déjà connu de La Mecque et de sa vallée (commentaire de l'inscription n° 104, page 88). Cette inscription peut donc être mise en interaction avec le texte d'al-Bakrî⁴⁷, à la différence qu'ici la ressemblance entre La Mecque et Tâdmakka n'est pas un fait inscrit dans la nature des lieux, mais une construction mentale (§ 8). PFMF rappelle, à partir des travaux des berbérissants, que le nom de Tâdmakka a bien le sens, en tamashaq, de quelque chose comme "C'est vraiment La Mecque" (§ 347). Il est probable, dit-il, que les habitants du lieu ont fait la promotion d'un nom qui soulignait qu'à leurs yeux, la ville remplissait dans cette partie du Sahara la même fonction de marché et de berceau de l'islam que La Mecque (§ 346). Il y a donc bien là un échange exemplaire entre le langage de l'inscription et celui de la source arabe narrative. Là où la ressemblance avec La Mecque paraissait être

⁴⁵ N. Levtzion et J.F.P. Hopkins, *Corpus of early Arabic Sources*, op. cit. , 1981, p. 85. PFMF rappelle qu'il s'agit d'un lieu commun dans le monde musulman et non d'un cas unique : "Le motif de la ressemblance avec La Mecque est récurrent dans les sources islamiques en référence à différentes villes situées dans les régions périphériques du monde islamique" (§ 346, et référence à d'autres travaux de l'auteur, dont "Tadmakkat and the Image of Makka : Epigraphic Records and the Work of the Imagination in 11th-century West Africa" (in Insoll (ed.), *Case Studies in archaeology and World Religion*, 1999, pp. 105-115).

⁴⁶ Ce texte comporte, en effet, plusieurs difficultés de lecture : tout d'abord, le féminin *lahâ* : "à elle, pour elle", alors qu'aucun nom féminin ne figure auparavant dans le texte. A l'issue d'une discussion serrée, qui renvoie à d'autres exemples, PFMF conclut que *lahâ* ne peut désigner que "la terre", c'est-à-dire, aussi bien, le lieu, le site, le village, la communauté (autres noms féminins possibles), etc.. (§ 487-488). Le débat entre les lectures *shawq* et *sûq* est, lui, difficile à trancher (§ 489).

⁴⁷ "Par là [le lien affiché avec La Mecque], le texte d'al-Bakrî et l'inscription se lisent comme des paraphrases l'un de l'autre" (§ 489).

une simple forme dans le paysage, elle devient, grâce à l'inscription, une profession de foi et un discours de fierté locale.

Telles sont les manières multiples dont la pénétration de l'islam dans la région peut donc être retracée dans ce corpus. Il y a là une poignée d'inscriptions qui nous en dit davantage que les récits généraux sur des modes concrets d'appropriations de modèles, de pratiques, de discours par ces pionniers d'un islam aux frontières. Mais, comme on vient de le voir, c'est l'effet de rebond entre les deux types de sources qui est le plus stimulant.

Bien qu'elles soient écrites en arabe, ces inscriptions ne nous parlent pas seulement d'islam et de références coraniques. Nous ne sommes pas, non plus, en présence de graffiti ou de tombes d'étrangers arabes de passage, comme on pourrait aussi le penser et comme cela a dû parfois être le cas. Partout, les sociétés subsahariennes affleurent dans ces textes. Certes les inscriptions contiennent des formules pieuses conventionnelles, sans grande originalité, mais, en même temps, une partie de ces matériaux "reflète clairement le contexte ethnographique subsaharien dans lequel ces inscriptions ont été produites, et qui consistait largement de traditions indépendantes de l'islam" (§ 7). "En fait, ces inscriptions, ajoute PFMF, contiennent les occurrences les plus précoces connues d'écriture de termes de parenté sans erreur possible songhay. C'est là une contribution significative à la chronologie de cette langue dans la zone de Gao-Saney" (§ 4).

PFMF passe en revue les traces de termes et titres africains. Outre les termes songhay, on trouve des traces de manding et de berbère.

Le bilan est évidemment impressionnant. De ces 250 inscriptions ou groupes d'inscriptions, PFMF est l'inventeur exclusif de 50 d'entre elles, quelquefois en compagnie de Colin Flight ou d'Edmond Bernus, soit le cinquième du corpus, sans parler de toutes celles qu'il a revisités. L'étude de ces matériaux bouleverse de nombreuses perspectives considérées comme acquises. Bentyia, la vieille métropole païenne, resurgit comme une cité wangara d'islam, de commerce et d'échanges à longue distance, dont le dynamisme a probablement fécondé la première dynastie songhay, celle des Sonni. La connaissance du pouvoir ancien à Gao-Saney s'enrichit d'une liste de nouveaux dynastes, des *earlier muluk* qui précèdent la "première dynastie" jusqu'alors identifiée, celle des Zuwâ, dont la qualité royale, en revanche, se met à "flotter". Des *malikât* et des filiations matrilineaires prennent aussi une place significative dans le paysage (§§ 415-421 et 466-469). Les berceaux historiques et géographiques de l'Etat songhay apparaissent aussi profondément marqués par un contact suivi avec les sociétés touareg les plus proches et par des phénomènes de créolisation qui les accompagnent ("*creole traditions*", §172). En revanche, paradoxe des paradoxes, "aucune inscription du temps de Sonyi ou Sii Ali Beerî, ni de la période de la dynastie askyia, n'a été retrouvée à Gao" (§ 620), et pas davantage à Bentyia. Paradoxe en guise d'avertissement. L'épigraphie ne saurait renverser

les rôles au point de s'imposer comme accès unique au passé. Comme l'indique, sans aucune ambiguïté, PFMF : "nous devons nous rappeler dès le départ que les sources épigraphiques ne peuvent remplacer les sources narratives et la recherche archéologique" (§ 374). Ce que l'épigraphie ne peut d'ailleurs nous expliquer, c'est sa propre disparition. PFMF imagine que c'est l'avènement de la dynastie askyia qui, attentive au soutien des lettrés et à la promotion de l'orthodoxie sunnite⁴⁸, aurait entraîné l'abandon des épitaphes en pays songhay⁴⁹ (§ 621). A Tâdmakka, cependant, ce serait une autre raison, par exemple la ruine de la cité (§ 620), bien que les circonstances en soient obscures (§ 340). Telles sont, à nouveau, les limites de l'interprétation d'un corpus exceptionnel.

La découverte par Heinrich Barth d'une version incomplète du *Ta'rîkh al-Sûdân*, en 1853, fut, pour lui, un éblouissement. Tout un passé ignoré sortait brusquement de l'ombre. Il en résulta, au fil du temps, un discours organisé et construit, qui fixa pour plusieurs générations l'histoire de cette zone. C'est un éblouissement du même genre que ressent l'historien devant ces traces oubliées et, en partie, insoupçonnées qui établissent un contact direct entre l'observateur d'aujourd'hui et les scripteurs du temps passé. Il reste qu'une trace ne parle pas d'elle-même, que ce qu'elle affirme est une construction mentale qui vaut autant par ce qu'elle dit que par ce qu'elle ne dit pas. C'est tout l'art de l'historien de lui donner un sens. Alors peut-elle passer du statut de simple scorie oubliée à celui de source au sens plein du terme. Ce livre nous montre donc aussi comment, en même temps qu'il en est l'inventeur et l'éditeur, Moraes Farias s'est fait l'historien de ces nouvelles sources. Et, si l'on ose dire, ces sources écrites, qui sont désormais les plus anciennes disponibles sur la région, ont donné un "coup de vieux" à nombre de travaux historiques sur cette partie du Sahel. C'est là le signe d'une importante découverte scientifique.

L'éveil de l'écriture, ce n'est pas l'"entrée dans l'histoire" – des sociétés politiques organisées, que l'on perçoit de façon fugitive, existent déjà, dont l'archéologie peut se porter également témoin – mais c'est le début d'une passion pour l'écrit arabe dans ce monde songhay qui est un creuset de peuples et un carrefour. A peine la dernière stèle du corpus est-elle dressée (894 AH/1489 AD) que déjà a commencé à se constituer depuis au moins un siècle, grâce aux pèlerinages et aux échanges suivis avec l'Égypte et grâce à la diffusion de la culture écrite dans les milieux urbains commerçants et cosmopolites de la Boucle du Niger, cette corporation de lettrés, d'où sortiront, plus à l'ouest, au milieu du XVII^e siècle, les auteurs des deux principales chroniques de Tombouctou, Ibn al-Mukhtâr et al-Sa'dî. Ces chroniques, dont il n'y a pas d'équivalent, en Afrique de l'Ouest à la même époque, sont une autre expression

⁴⁸ PFMF note la diffusion, à partir des environs de 905 AH/1500 AD, du *Mukhtasar* de Khalîl, manuel de *fiqh* hostile aux épitaphes, parmi les lettrés de Tombouctou,

⁴⁹ Aujourd'hui, les tombes musulmanes contemporaines de Gao, à une exception près, sont dépourvues d'inscriptions (§ 620).

de cette exception scripturaire dans cette partie du Sahel. Inscriptions médiévales du XI^{ème} au XV^{ème} siècles et chroniques du XVII^{ème} siècle se relayent ainsi dans cette longue durée de l'écrit local, où la langue arabe est appropriée et utilisée pour les échanges marchands et pour l'enseignement religieux, mais aussi pour conserver la mémoire des défunts, savants et lettrés, chefs et rois, et avec eux, une mémoire d'un passé construit et imaginé. Epitaphes et graffiti ne nous livrent pas une histoire plus "authentique" mais une strate enfouie des représentations sociales à l'œuvre aux origines de l'Etat songhay, entre Tâdmakka, cette autre Mecque rêvée par ses habitants musulmans, au nord, et Kukyia, la ville origine selon certains mythes songhay, au sud. Le bon usage de l'épigraphie nous apprend ainsi à compter avec des mémoires multiples pour une seule histoire. Les inscriptions agissent là comme un catalyseur. C'est comme si, après un long temps de latence, l'histoire, toute l'histoire, grâce à cette somme de Moraes Farias, reprenait ses droits.