

Article original

L'impact de l'ouverture du Mouné sur l'évolution politique de l'empire du Kanem- Bornou

GAGSOU Golvang Bayo

Enseignant-Chercheur, Département d'Histoire, Université de N'Djaména (Tchad)

Tel. (+235) 63056819/99451453

Email : ggolvangbayo@yahoo.fr

Résumé. La vie politique, économique et sociale de presque tous les Etats modernes est actuellement régie par la constitution écrite tandis que celle des Etats médiévaux tels que le Kanem- Bornou, était autrefois fondée sur un objet sacré, le "Mouné", protecteur et gage de sa stabilité politique et de la prospérité économique. Mais son ouverture par Dounama (1224-1229), provoqua une grave crise dynastique et entraîna l'invasion de l'empire par les Bilala et le repli des Sefwa au Bornou de l'autre côté du lac Tchad. Privés de cet objet sacré, les Sefwa demandèrent l'investiture khalifale et entreprirent des réformes politiques, militaires et sociales fondées sur la Charia en vue de faire du Kanem-Bornou, un véritable empire musulman. Mais ces réformes avaient plutôt abouti à un "vernissage" de l'islamisation des institutions politiques, militaires et sociales du Kanem-Bornou.

Mots clés. Impact, mouné, khalife, lac Tchad, réformes, politiques, militaires, sociales (réduire le nombre de mots clés à six au maximum).

Abstract. The political, economic and social life of almost all modern states is currently governed by the written constitution, while that of medieval states such as Kanem-Bornu was once founded on a sacred object, the Mouné, protector and pledge Political stability and economic prosperity. But its opening by Dounama (1224-1229), provoked a serious dynastic crisis and led to the invasion of the empire by the Bilala and the Sefwa retreat to the Bornu on the other side of Lake Chad. Deprived of this sacred object, the Sefwa demanded the khalifal investiture and undertook political, military and social reforms based on Sharia in order to make the Kanem-Bornu, a true Muslim empire. But these reforms had rather resulted in a "vernissage" of the Islamization of the political, military and social institutions of Kanem Bornu.

Keys words. Impact, mouné, caliph, Lake Chad, reforms, political, military, social.

Introduction

La vie politique, économique et sociale de presque tous les Etats modernes est actuellement régie par la constitution écrite tandis que celle des Etats médiévaux tels que le Kanem- Bornou, était autrefois fondée sur un objet sacré, le "Mouné". Plusieurs auteurs (Urvoy Y., 1949)(un seul auteur est cité) ont certes abordé ce Mouné, mais aucun de leurs textes, à notre connaissance, ne semble avoir sérieusement traité de l'impact de son ouverture sur l'évolution socio- politique et militaire de l'empire du Kanem-Bornou. C'est pour combler cette lacune que nous proposons ce présent article.

En effet, l'impact, d'après le Petit Robert signifie *« effet, influence, conséquences (les guillemets ne sont fermés) ; l'évolution désigne « une transformation progressive ou changements » et par politique, on entend « ce qui est relatif à l'organisation et à l'exercice du pouvoir dans une société organisée ».*

Il s'agit donc ici de dégager les causes de l'ouverture de ce "Mouné" puis d'en analyser les manifestations et enfin d'en tirer les conséquences.

Pour élaborer cet article, nous nous sommes appuyés sur les divers documents écrits mentionnés dans notre bibliographie sommaire.

1. Le Mouné, objet sacré de la dynastie Sefwa préislamique

Le "Mouné" est un "fétiche protecteur" de la dynastie des Sefwa (Est-il possible d'harmoniser l'orthographe ?). D'après certains auteurs (il faut citer certains auteurs entre parenthèses), c'était l'esprit des ancêtres symbolisé dans une effigie de bélier, pour d'autres, c'était une sorte de vase sacré contenant des reliques et que nul ne devait dévoiler. Pendant la période pré- islamique, il était un des éléments essentiels du culte que les Kanembou rendaient à leur roi considéré comme un "Dieu".

Les détails que nous donne Ibn Fartwa (Ibn Fartwa, 1928) sur ce "Mouné", sont d'un grand intérêt :

« Nous avons entendu de nos anciens un récit merveilleux et étrange. Il est plein d'agrément. (Les guillemets ouverts ne sont

pas fermés) Le voici : « Les Banû Sayf possédaient une chose enveloppée où était enfermé le gage de leur victoire à la guerre, et qui portait le nom de Munî. Aucun des rois descendant de Sayf, fils de Dbî Yazan, ne l'avait ouverte. Elle resta fermée jusqu'à l'époque du sultan Dûnama, fils de Dibalé. Celui-ci voulut la déplier et l'ouvrir. Mais son entourage lui dit : « N'en faites rien, car cette chose renferme le gage de la victoire de vos chefs dans le passé. Aucun peuple païen ou autre, n'a pu s'opposer à eux, tant qu'ils ont tenu cela enroulé et scellé, jusqu'à ce jour où Allah le très Haut vous a confié, dans sa généreuse bonté le gouvernement des Musulmans. Mais il refusa d'agréer leur avis. Il défit la chose ancienne, et on dit que, quand il l'eût ouverte, ce qui était à l'intérieur s'envola, appelant tous ceux qui étaient avides de pouvoir et de dignités » (Ibn Fatwa, 1928, p.28).

Dounama II, fervent musulman, voulant rompre avec l'animisme, l'ouvrit. Alors, *« tout le pouvoir contenu à l'intérieur s'en échappa.... »* (Ibn Fartwa, 1928, p.129). Si la tradition a retenu cet événement, c'est qu'il avait une signification historique. Le sens paraît clair. Le Mouné n'est autre que le fétiche protecteur du pays. En le brisant, Dounama II affirme solennellement sa rupture avec le culte traditionnel, et par ce fait même, proclame l'Islam religion de l'empire. Dans ce cas, le Mouné mit-il ses menaces à exécution en provoquant la crise dynastique ?

2. La crise dynastique

Si l'on en croit Ibn Fartwa, c'était l'ouverture de Mouné qui avait provoqué la crise dynastique et entraîné les interventions étrangères. Car,

« du temps de Dounama même et surtout de celui du Sultan Daoud, fils de Nikalé, les troubles et les divisions éclatèrent, se poursuivirent après eux et entraînèrent la division de l'empire entre deux camps, celui de Kadé et celui de Kachim-Biri, tous deux ses fils. Pendant des décades, les princes s'entretenaient, les "grands" frondèrent passant d'un camp à l'autre. On brûlait les villages, on massacrait en signe de représailles et la désolation fut totale dans l'empire où il n'existait aucune autorité pour faire face aux ennemis ».

Parmi ces derniers, on peut citer entre autres les Toubou contre qui l'empire entreprit une guerre qui dura dit-on, sept ans, sept mois

et sept jours. Ensuite, ce fut le tour des Sao et des Bilala. Les Bilala en particulier, profitèrent des crises de cet empire pour l'envahir et obliger le Maï régnant, Oumar (1380-1388), à se réfugier de l'autre côté du lac, au Bornou. Là, ils installèrent la capitale à Kaga, et leur abandonnèrent ainsi le Kanem. (Un point en trop) .Mais au Bornou même, en plus de la poursuite des luttes dynastiques, les Maï devaient faire face aux Arabes esclavagistes venus du Nord. Devant cette situation, le Maï Uthman, désespéré, écrivit en 1391, une longue lettre au sultan d'Egypte, Al Zahir Barqûq, le suppliant d'intervenir pour châtier les Arabes pillards, rechercher sur les marchés les Bornouans captifs et les renvoyer chez eux.

La tâche n'était pas aisée. La lettre à laquelle le sultan Barqûq fit répondre par un secrétaire du « das » lui fut remise en 794/1391-1392. La missive confiée à l'ambassadeur du Bornou, à son retour du pèlerinage, fut retournée à l'expéditeur, un ou deux ans plus tard, avec une réponse au verso. Ce procédé un peu désinvolte, laisse penser que la réponse de Barqûq aux plaintes formulées par le Maï du Bornou, n'était guère satisfaisante. On doit ces précisions à Al Qalqashandi qui interrogea lui-même l'ambassadeur du Bornou au Caire. Il apprit de ce dernier que la capitale du Bornou était alors Kaga, la ville où Oumar, fuyant le Kanem, s'était réfugié.

La curiosité d'Al Qalqashandi, dont l'intérêt se portait surtout sur les Arabes, ne l'a pas incité à se renseigner plus avant sur l'histoire du Bornou et du Kanem. En revanche, un autre auteur (ZELNER J.C., 1980) a heureusement mené cette enquête et a laissé des notes qui ont servi à la rédaction d'une notice sur les ethnies des Noirs. On se demande comment un royaume qui fut si prospère a pu sombrer dans une anarchie tribale longue de plus de deux siècles, qu'Urvoy appelle « les siècles sombres du Kanem. » (Urvoy Y., 1949).

D'après les chroniques bornouanes, la réponse se trouve dans la disparition du Mouné (Ibn Fartwa, 1928, p.129). Le "Mouné", objet protecteur de la dynastie ayant disparu, les Sayfwa

trouvèrent nécessaire de fonder leur nouvelle autorité sur le khalifat.

3. Le khalifat, nouvelle autorité de la dynastie des Sayfwa

Le khalifat est la dignité ou le territoire soumis au khalife. Le khalife en effet, signifie littéralement « adjoint ou lieutenant ». C'est le titre donné au chef suprême du monde musulman en tant qu'adjoint ou lieutenant du Prophète. Par la suite, ce chef devient gouverneur même civil des croyants et le commandant suprême au cours de la guerre sainte. Son rôle est avant tout de défendre la foi et d'administrer la communauté. Le peuple croyant attend donc de lui une sorte de perfection que l'histoire n'a attribuée qu'aux quatre premiers successeurs de Mohamet, les khalifes qui ont suivi la voie droite (Al Rāshidūn). Après eux, vinrent les Omeyyades, les Abbassides, les Fatimides, enfin les Turcs. Le Kanem les ignorait. Pour la tradition du Kanem et du Bornou, les successeurs des quatre premiers khalifes furent les rois *Banû Sayf* (Ibn Fartwa, 1928,p.129).

La fonction du khalife est fondamentale en Islam. Celui qui la remplit est à la fois chef religieux et politique, car tous les aspects de la vie sociale relèvent de la volonté d'Allah. Le khalife a deux équivalents : l'un technique, imam, l'autre honorifique, amîr al mu'minîn, « commandeur des croyants ». L'imam est celui qui, placé devant l'assemblée, préside la prière. Il est aussi celui qui dirige la communauté dans la voie droite et la conduit à ce combat dans le chemin d'Allah qui est nommé Jihad. A ce titre, il est l'imâm suprême (al imâm al 'azim). C'est pourquoi, le pouvoir du khalife ne saurait être absolu. Il détient l'exécutif, non le législatif. Sa charge est de faire observer la loi représentée par le Coran et la Sunna (tradition, en pratique les hadiths).

Très tôt, il est apparu nécessaire de codifier l'institution, ou plutôt le contrat du khalifat. Théologiens et juristes ont eu à résoudre deux problèmes majeurs : le rôle du khalife et les conditions de capacité requises du candidat au khalifat. Mâwardi (mort en 1058) énumère les dix devoirs généraux du khalife ou imâm suprême ⁽⁴⁾. Le candidat au khalifat n'est habilité que s'il répond à

cinq conditions. Ibn Khaldun en donne la liste dans son Muqaddimat, (Livre I, 3^e porte, chapitre 29, p. 209) Mettre entre parenthèses. Ce sont : la science ('ilm) ; la justice ('adâlat) ; la capacité (kifâyat) de gouverner avec sagesse et courage, en particulier de conduire le Jihad ; l'intégrité des qualités physiques (salâmat) ; enfin, l'appartenance à la tribu de Quraysh.

Les quatre premières correspondent, avec des nuances, aux devoirs de Mawardi. La cinquième, fondée sur des hadiths, appartient à l'Islam traditionnaliste. Bien que le pouvoir khalifal soit de droit omniprésent et sans limite, cette énumération prouve qu'il s'agit d'un ensemble de charges destinées à sauvegarder les droits de Dieu et des hommes définis dans le Coran ; ce devoir de justice imparti à la communauté, ordonner le bien et rejeter le mal ; c'est l'imam qui en est nommé responsable aux mieux des intérêts de tous.

Il n'y a pas de doute que la charge khalifale se présente comme une mise au service de la communauté. C'est pour cela que des dispositions particulières sont prises pour le choix du khalife. Celui-ci est choisi par les représentants les plus capables de la communauté, « ceux qui lient et qui délient ». Son élection se fait en trois temps : désignation de l' élu ; l'acceptation de celui-ci ; le pacte d'allégeance (bay'at).

Le pacte est évidemment l'acte essentiel de la procédure. Ibn Khaldun le définit ainsi : « le pacte d'allégeance est le serment ('ahad) d'obéissance que le contractant prête à son chef (amir) pour lui confier le soin de veiller sur ses affaires et celles des Musulmans, de ne pas s'opposer à lui en quoi ce soit dans ce domaine, et de lui obéir ».

Il est rare, dans l'histoire de l'Islam que le khalife ait été élu. La coutume s'est établie que le khalife désigne lui-même son successeur. Les juristes en sont venus à lui reconnaître de droit fondé sur le pacte conclu avec lui. Ainsi se sont constituées des dynasties khalifales. Il arrive aussi que des khalifes s'imposent par la force. Les juristes admettent qu'il convient de reconnaître leur autorité, pour éviter un plus grand mal. En effet, le khalife désigné

et placé à la tête de la communauté, devrait recevoir son pouvoir de Dieu ou plutôt son pouvoir serait celui qui se subrogerait un tuteur à la tête de la communauté des croyants qu'il doit consulter : « *Consultez-les dans les affaires* » (Coran XL, 36).

Le khalife est donc responsable devant la communauté qu'il dirige. Celle-ci doit l'aider et le défendre dans les limites de sa charge, mais aussi dans un certain droit à le consulter. Toutes ces règles supposent que le khalife désigné soit valide et qu'il remplisse lors de sa désignation les conditions de sa capacité requise. Or, nombreux sont en Islam, les sultanats et même les dynasties khalifales établies par la force sans qu'aient été respectées les modes légitimes de désignation. Cela provient du fait que la Charia admet un khalife imposé.

D'après le Coran (Coran XL, 36), dans certains cas, la nécessité du moment peut obliger à admettre comme imam un candidat qui ne remplit pas toutes les conditions requises pour devenir khalife. Le pouvoir exécutif de ce dernier s'étend sur toute l'étendue du territoire de Dar al Islam : les Vizirs, les chefs d'armée et de provinces sont responsables devant lui. Mais, en cas des révoltes et si le pouvoir est très faible pour triompher des rebelles ou à s'imposer à des gouverneurs, là aussi nécessité fait loi en légitimant la prise du pouvoir par la force. Le khalife entérine cette dernière et la légitime, à condition que l'usurpateur observe au moins en apparence les lois générales de l'Islam : les actes administratifs de l'usurpation deviennent alors valides cela pour le bien et le maintien de la cohésion de la communauté.

Les usurpateurs pour légitimer leur pouvoir, demandent le maintien des liens théoriques au khalifat. S'il s'agit des souverains locaux indépendants, ils deviennent en droit lieutenants (naïb) du khalife. Maints souverains ou rois montés sur le trône par un coup d'Etat ou conquête et qui étaient plus puissants que le khalife, continuèrent à demander à ceux-ci des diplômes d'investiture. C'était le cas des Mamelouks qui s'emparèrent du trône de l'Egypte, au moment où l'Islam, depuis la prise de Bagdad par les Turco-mongols et le

meurtre du dernier khalife Abbasside de Bagdad en l'an 1250, se trouvait sans imam.

Ils sentirent alors la nécessité d'en créer de toute pièce en choisissant et en élisant un membre de la famille Abbasside qui, en souverain nominal, se trouvait habilité à leur donner le diplôme d'investiture. Cela signifie que la délivrance d'un diplôme d'investiture à un roi par un souverain membre de la famille Abbasside, confère à l'intéressé le titre de khalife. Dans ce cas, le pèlerinage à La Mecque du Maï du Kanem-Bornou et son investiture khalifale s'inscrivent-ils dans cette optique ?

4. La question de l'investiture khalifale

Elle est complexe et liée à la légitimité du pouvoir, comme il apparaît pour les cas signalés dans les chroniques. Ainsi, en fut-il de l'Askia Mohammed qui avait succédé au Sonni Bakary Baro. Ce dernier ayant caché le Din-Touri (tison), l'Askia qui ne disposait plus d'autorité traditionnelle, fut obligé d'aller chercher une investiture khalifale (en 1496-1497 ans). Même situation pour Mansa Moussa qui, également, n'avait pas droit à la succession du fait qu'il appartenait à une branche des Keita (CUOQ J., 1984).

En nous basant sur ces exemples, on peut penser qu'Ali Ghadjj était parti chercher une autre autorité à la place de Mouné qui avait disparu après son ouverture par Dounama. Mais, pourquoi avoir attendu plusieurs années pour venir chercher cette nouvelle autorité, alors que Dounama II avait ouvert le "Mouné" depuis 1224-1229 ans ?

Il est difficile de répondre à cette question. De toute façon, la démarche avait pour but de renforcer l'autorité du Maï auprès de ses sujets, car il devenait comme un monarque « de droit divin », ce qui n'était pas sans rappeler à certains de ses sujets l'antique croyance des Zaghawa, qui considéraient leurs chefs comme des êtres à part, participant plus ou moins aux privilèges de la divinité. On peut aussi voir dans cette démarche, la volonté des populations du Kanem-Bornou de sortir de leur enclavement géographique par l'établissement des relations économiques et même politiques avec

des pays quelquefois assez éloignés. C'est une même aspiration que nous constatons dans l'islamisation progressive du Kanem-Bornou. Pour ces populations, l'entrée dans le Dar al-Islam constitue pour elle non seulement un progrès par rapport à l'animisme mais aussi la seule voie d'accès à une culture supérieure.

L'animisme est un grand obstacle à l'épanouissement de l'individu, car il le repli vers la terre des ancêtres où il l'y enracine. En revanche, la conversion à l'Islam fait éclater ces cadres étroits ; en dehors des motifs personnels qui nous échappent, elle apparaît à l'observateur du dehors comme une intégration socio- culturelle à une civilisation de type universaliste en refoulant le monde animiste à l'arrière-plan de conscience pour laisser le devant de la scène à l'Islam.

Pour Ibn Fartwa, le khalifat n'est pas une innovation mais un héritage ancestral. Il introduit l'histoire du roi Daoud par ces mots : « *lorsqu'il devint khalife, de père en fils, les sultans se succèdent au khalifat du Bornou* » (Ibn Fartwa, 1928, p. 55). Il est inconcevable que le rôle du chef, en Islam, ait échappé à un réformiste aussi intransigeant que Dounama Dibalé (Muhammad Jil). Sans pouvoir en fournir la preuve, faute de texte contemporain, nous devons considérer, comme hautement probable, que c'est avec lui que commence le « khalifat du Bornou ».

Dès la fin du XVe siècle, la tradition khalifale est bien établie. La preuve en est donnée par la lettre envoyée par le roi Uthman au sultan du Caire, Al Zâhur Barqûq, pour se plaindre des incursions des Arabes Judhân (Al Quashandi, VIII, p. 11-117). Cependant, le Maî du Bornou ne s'y donne pas le titre de khalife. Cela aurait été inconvenant envers un sultan aussi puissant que Barqûq, qui lui-même plaçait son autorité sous le couvert d'un khalife abbasside sans pouvoir réel.

Deux indices montrent cependant que le roi "Uthman se considérait, au même titre que ses prédécesseurs, comme revêtu de l'imamat suprême. A son père, Idriss, Uthman donne le titre de Amîr al mu'muminin. La prétention des Banû Sayf au khalifat avait manifestement agacé les sultans du Caire. Elle était pourtant tout à

fait naturelle dans le contexte historique, et conforme à la notion du chef en Islam.

« En principe, la communauté doit obéir à un khalife ou imam unique. A supposer cependant que l'empire musulman s'étende au point que les habitants d'une extrémité de l'empire, ne puissent aisément connaître ce qui se passe à l'autre extrémité, la coexistence de deux ou plusieurs khalifes légitimes est en général admise au nom de la loi de nécessité »(KI-ZERBO J. , 1975).

Pendant un siècle, de 929 à 1027, la dynastie Omeyyade d'Espagne fut contemporaine des dynasties Abbasside et Fatimide. Au moment où Dounama Dibalé réformait l'Islam au Kanem, la situation était bien confuse. Le khalifat n'existait pratiquement plus. Les Turcoman Sajulqides, puis les Turcs détenaient le pouvoir à Bagdad. Le khalife Abbasside n'avait plus qu'une autorité religieuse nominale. Bientôt les Mongols de Hulagu prendraient Bagdad, massacrant le khalife et sa cour (1258). Devant cette carence, les dynasties musulmanes d'Afrique s'organisaient en Etats indépendants : les Almohades au Maroc, puis les Hafsides à Tunis faisaient lire en leur nom la prière solennelle du vendredi.

Les Maï du Kanem ont fait de même. Ils ont mis en pratique la doctrine de l'imamat, sans jamais songer, cela va de soi, à un khalifat universel. Ce schéma est d'Ibn Khaldoun (Mu., I, 3^e partie, chapitre 17, p. 183-184). Pour l'illustrer, il cite les Omeyyades et les Abbassides. Depuis, les exemples se sont multipliés. Le plus proche de nous est celui d'Al Amin al Kanemi qui, au début du XIX^e siècle, restaura le Bornou en détrônant le Banu Sayf. Rompant avec l'aristocratie de l'ancien régime, il confia les plus hautes charges de l'Etat à des esclaves. Lui-même devait convenir, quelques années plus tard, qu'il ne pouvait compter sur eux. La dynastie qu'il avait fondée s'effondra devant le conquérant Rabah, en 1893. Elle n'avait pas duré un siècle, alors que les Banu Sayf ont régné sur le Kanem-Bornou pendant huit siècles.

On se demande si après cette investiture khalifale, les Maï avaient profondément réformé les institutions politiques, militaires et sociales.

5. Les réformes politiques, militaires et sociales

Après l'investiture khalifale, les Maï avaient entrepris de profondes réformes des institutions politiques, militaires et sociales en vue de faire du Kanem- Bornou, un véritable empire musulman.

5.1. Les réformes politiques et administratives

A la tête de l'empire, se trouvait le sultan ou le Maï, en principe musulman et choisi dans la lignée de Dougouwa. Avant la période préislamique, il était vénéré comme un dieu et au cours des séances « publiques », il était caché par un rideau (Faradu) ; il gouvernait en principe en monarque absolu. Chef de guerre et juge suprême, il choisissait de son vivant son successeur, le Tchiroma, parmi ses fils ou parmi les princes de sang.

A son avènement, il était élevé sur un bouclier. Il ne pouvait recevoir la visite de jeunes filles. Personne n'avait le droit de rester assis quand il rentrait ou sortait de la salle d'audience⁽⁸⁾. Ni les sources locales, ni les écrivains arabes ne décrivent les institutions politiques des Banu Sayf. Ils insistent sur le règne de Dounama Dibalé (Mahammed Jil) qui, selon eux, a marqué un tournant décisif. Car, en rompant avec les traditions païennes, ce Maï a opéré une révolution dans la conception du pouvoir.

Nous l'avons vu, pendant la période préislamique, le Maï était un personnage sacré, entouré de mystère. Dans l'exercice du pouvoir, il faisait appel à des forces surnaturelles, et donc au sentiment de la peur. Voilà que, tout à coup, inspiré par un souci d'orthodoxie, mais à la déception de son entourage, il refuse ce rôle. Sa légitimité, c'est désormais dans le Coran et la Sunnat qu'il la cherche. Il l'y trouve dans la doctrine de khalifat. Dans ce cas, on se demande si la cour, le conseil d'Etat et le conseil privé sont réformés.

5.2. La cour

Elle comprenait :

- le Maï, descendant de la famille des Beni Sayf. Désigné par le Maï régnant parmi ses enfants, ou à défaut parmi

ses frères, il portait jusqu'à son avènement le titre de Tchiroma et faisait en conséquence partie du « Grand Conseil ». Il pouvait assez facilement être détrôné par l'ensemble des membres de la famille royale non en droit mais par le fait que ceux-ci tenaient les grands commandements et disposaient des troupes et des revenus importants ;

- La Magira, la reine-mère dont le rôle est défini par l'usage de la cour, avait une influence énorme dans l'esprit des sociétés noire et berbère ; elle avait le privilège de s'occuper de la nourriture du Maï et le droit de l'avertir de tout acte qu'elle réprouvait. On a vu Biri emprisonné par sa mère ;
- La Gumsu, sa première femme, avait une grande situation officielle ;
- Les Kegana ou Kokhéna (conseillers), comprennent les Kambés de naissance libre, les Kachellas, esclaves ;
- Les Maïnas, princes ou princesses de la famille royale, cauchemars des Maï, toujours prêts à conspirer contre eux ;
- Les Mallams, lettrés musulmans et juristes.

Presque tous les grands officiers et fonctionnaires avaient des fonctions définies (bien qu'elles aient souvent varié dans le temps) et les privilèges et préséances étaient minutieusement délimités et observés. Ils se recrutaient parmi les Maïna et les Kaghena par désignation du prince (en théorie à titre révocable, mais en fait généralement à vie pour les grands officiers disposant des forces suffisantes pour se rebeller en cas de destitution).

5.3. Le Conseil d'Etat (Notiéma)

Il était formé de douze princes ou émirs, ayant une compétence territoriale ou fonctionnelle. A l'origine (XIe-XIIe siècles), ils étaient des gouverneurs, maîtres de leurs provinces d'où leur titre de "ma" (propriétaire). Avec la centralisation du pouvoir, leur rôle fut réduit.

Sous Idriss Alaoma, ce Conseil d'Etat n'avait qu'un rôle consultatif. Par ordre de préséances, les principaux conseillers étaient :

- Le Keghamma, généralissime des armées. Très puissant, il disposait d'un pouvoir immense dont il usait fréquemment pour tenter de remplacer le sultan en exercice. Ses fils étaient appelés princes comme ceux du sultan, ceux-ci étaient les Maî-ram, les autres Keghamma-ram. Il gouvernait la province de Keghemi ;
- Le Yérîma, gouverneur du Yéri, pays compris entre Gasreggomo et le Moundo. Il avait pour charge de défendre le pays contre les Touareg ; sa résidence était à Ngouzou ;
- Le Galadima, gouverneur de Galadi, c'est-à-dire des protectorats plus ou moins effectifs de l'ouest. Avec les Mestrema, ils avaient le seul privilège de couvrir leur selle d'une couverture tombant jusqu'à terre ;
- Le Tchiroma, prince héritier, fils ou frère du roi ;
- L'Arijoma, dont la province est mal identifiée, devait se trouver au Nord de l'empire. Avec le Dallatou et le Fougoma, ils avaient droit à une couverture tombant aux cuisses du cheval ;
- Le Foujouma, gouverneur de la place de Gasreggomo après l'installation au Bornou ;
- Le Bagarouna, primitivement, chef du Bagari, province non identifiée. Il devait être un des grands officiers les plus importants. On le vit souvent jouer un rôle dans des guerres civiles ;
- Le Kadzelma, gouverneur de Kadzel, plaine occidentale du Tchad entre Yao et Nguigmi. Il avait sur sa selle une toison blanche comme signe distinctif ;
- Le Kagoustema gouverneur du Kagousti, un district Nord-occidental du Kanem. Ses gouverneurs étaient recrutés en

principe dans la famille impériale qui sont des officiers d'origine servile ;

- Le Mestrema, eunuque en chef du harem, escortait la reine mère : la Magira. Le Mestrema et le Yiroma étaient d'origine servile et n'avaient pas de fiefs ;
- Le Yiroma, son adjoint, escortait la Gouranou, la reine en titre.

5.4. Le Conseil privé

Il était chargé d'expédier les affaires courantes relatives aux finances royales. Celles-ci étaient alimentées par les impôts en espèces, prélevés par les agents impériaux. Quant aux tributs, ils étaient versés souvent en nature par les rois vassaux et provenaient de la traite des esclaves. Outre les réformes politiques, les Maï ont également procédé aux réformes militaires.

Comme on le voit, les institutions kalifales n'ont pu être identifiées à cause de l'enracinement séculaire des institutions traditionnelles.

5.5. Les réformes militaires

Les Maï ont également réformé les institutions militaires. Ainsi, six termes techniques sont utilisés pour désigner les chefs de l'armée. Trois d'entre eux sont des appellations générales qui ont une valeur équivalente : « al akâbir » : « les grands » ; « al a'lam » : « les notables » ; « al arbâb » : « les seigneurs » ; « Arhâb » sont les termes classiques employés par les auteurs égyptiens (Al Quaqusandî, in ZELNER J. C., 1980, p. 444).

Ces chefs se répartissent en trois catégories : « Al 'ummâl », « sing », « âmil » : les gouverneurs ; « al umarâ », sing, « amir » : les émirs ; « al shratâ » : les officiers. Le sens de « 'ummâl » est clair. Le mot désigne les gouverneurs de province ou de district.

Nous l'avons déjà indiqué, à leur charge était attaché un titre se terminant par « ...ma », « chef de... ». Par exemple, le Kaygama, le Yérîma, le Hiroma ou Yiroma, etc. Il existe au moins une trentaine de titres différents. Parmi eux, se distingue le Vizir (premier ministre). Sa charge n'est pas traditionnelle. Elle semble

avoir été créée par Idris Alaoma, à l'exemple des grands Etats, comme l'Egypte et la Turquie. Le Vizir ne porte pas le titre se référant à une province. Il est au seul service du roi. C'est l'homme de confiance par excellence. A la guerre, il secondait le sultan, le remplaçant le cas échéant.

A l'époque des guerres du Bornou, le Vizir était Kursû. A partir de 1574, début des campagnes du Kanem, c'est son frère, Idriss, qui lui a succédé. Ses prérogatives sont les mêmes. Il lui revient de prendre la tête des armées, en l'absence du sultan. Cependant, le Vizir, non plus que les gouverneurs, ne détiennent aucun pouvoir de décision. Ils n'agissent que par délégation du sultan.

Aux gouverneurs, sont confiées, indistinctement, selon les circonstances, des missions limitées dans le temps, souvent avec le titre de « lieutenant » (khalifat). Idriss entend exercer un pouvoir absolu, que personne, d'ailleurs, ne lui conteste. Bien plus, certaines charges, les plus hautes, ne sont pas héréditaires. Idriss y nomme des hommes de son choix, non seulement à la mort du titulaire, mais même, semble-t-il, du vivant de celui-ci. A la l'issue des campagnes du Kanem, en 1577, les fonctions les plus élevées, celles de Kaïgama et Yérîma, sont aux mains de ses fils, Abd Allah et Idriss. A partir de 1574 au moins, la charge de Tchiroma est occupée par son fils, Bir. On sait du reste que traditionnellement le Tchiroma est l'héritier présomptif.

Le mot « umarâ' » dont l'acception en arabe, est très large, est difficile à définir. En Egypte, il désigne, les chefs militaires de tout grade, depuis le général d'armée, qui est émir de centaines de soldats, jusqu'à l'officier subalterne, qui est émir de vingt soldats (Al Maqrizi, *Khitat*, vol. II. Pp. 142-143.). Ce terme s'applique aussi à certains chefs de tribus arabes (Al Qalqashandi, *Subb*, VIII, p. 5). Chez l'imam Ahmad, l'acception est différente. « Umarâ' » alterne avec « 'ummal » et s'applique aux grands dignitaires. Mais lesquels ? De prime abord, le terme « ummal » semble désigner des chefs d'un rang supérieur aux « umarâ' ». En effet, les plus grands capitaines, tel le Kaïgama, le Yérîma, le Tchiroma, le Vizir et bien d'autres portent le titre de « 'âmil ». Pourtant, dans l'ordre

des préséances, l'imam Ahamad présente souvent les « umarâ » avant les « 'ummâl ».

Comment expliquer cette apparente contradiction ? C'est sans doute que les termes ne s'opposent pas, mais expriment des aspects différents de la hiérarchie sociale. La dignité conférée considérée dans le « 'âmil » serait celle attachée à la charge. La primauté reconnue au « amir », serait du sang. On naît « amir ». On devient « 'âmil » par le bon plaisir du roi, au moins sous le règne d'Idriss. Tous les « umarâ' » étaient-ils « 'ummâl » ?

Il ne semble pas. Mais tous les « 'ummâl » étaient « umarâ ». C'est ce qui permet à l'imam de ne citer que les « umarâ » dans des circonstances où il est clair que des « 'ummâl » étaient présents, ou d'employer une tournure propre à l'arabe, qui inclut les « 'ummâl » dans des « umarâ' ». Dans l'état actuel de la documentation, le statut exact des « umara' » et des « 'ummâl » échappe à l'analyse.

« Shuratâ' » est un terme créé par l'imam Ahmad. Dans la langue classique, l'équivalent en est « shurat » qui désigne les auxiliaires des gouverneurs. Lors du rassemblement de l'armée, c'est derrière eux que les hommes se rangent (Ibn Fartwa, 1928, p. 88). Ils apparaissent donc comme des chefs subalternes et sont, en effet, toujours nommés après les « umarâ' » et les « 'ummâl ». Il ne sera pas compromettant de traduire « shuratâ » par « officiers »

« Umarâ' », « Sumarâ' » « 'ummâl » et « Shuratâ » étaient tous membres du conseil royal (Ibn Fatwa, 1928, p. 58). Tous appartiennent donc à l'aristocratie des Banu Sayf. La hiérarchie militaire se confond, en effet, avec la hiérarchie administrative. Les chefs de province, de district ou de clan sont à la fois chefs civils et des chefs de guerre. L'aristocratie du Bornou, comme celle des royaumes voisins, est avant tout une caste de guerriers. C'est à ses membres qu'il appartient de lever des troupes, de les équiper. Le moment venu, ils répondent à la convocation du sultan. La campagne terminée, ils rejoignent leur région d'origine pour renouveler leur équipement et leurs montures.

L'armée comprenait jusqu'à 100.000 cavaliers (dont certains contingents étaient cuirassés) et 180.000 fantassins étaient l'une des plus grandes forces de l'époque. Elle était composée des troupes kanembou, soldats de métier et gardes du palais dits "divisions de maison" auxquelles s'ajoutèrent des corps recrutés par des gouverneurs provinciaux, appelés "contingents de brousse". Grâce à cette formidable machine de guerre, Idriss Alaoma s'imposa facilement sur ses voisins les Bilala avec lesquels il signa des accords pour fixer les frontières de son empire (J.C. Zelner, 1980, pp 132-133.).

A travers ces titulatures, on constate que les termes arabes se sont superposés simplement à ceux des Bornouans ou des Kanouris.

6. Les réformes de la société

La lecture attentive des sources écrites révèle que Mohammed ben Jil fut le premier roi musulman. En cela, elles contredisent, non seulement la tradition locale représentée par le diwan et Ibn Fartwa, mais aussi Ibn Sa'id qui faisait du quatrième grand-père de Mohammed l'introducteur de l'Islam. Parmi les écrivains arabes, l'auteur de la notice est le seul à avoir donné la liste des six premiers rois Banu Sayf.

Sa liste concorde avec celles du diwan et de l'imam Ahmad, la seule différence est que, là où la tradition locale donne le nom kanouri des souverains, la notice indique le nom musulman. Nous voyons là le souci des informateurs d'affirmer devant les étrangers l'authenticité de leur Islam. Pour trois noms au moins, la concordance est constante : Dounama correspond à Mohammed ou Ahmad ; Biri correspond à Uthman ; Selma à Abd al Jalil ou Jil.

Les cinq premiers rois de la dynastie des Banu Sayf n'ont laissé qu'un nom dans la tradition. C'est seulement Dounama Dibalé qui a révélé le Kanem des Banu Sayf au monde arabe et à son propre peuple. A l'extérieur, il est connu sous son nom musulman de Mohammed. S'il a profondément marqué son temps, c'est qu'il était doué d'une personnalité très forte, mais aussi qu'il recueillait l'héritage de ses prédécesseurs, à un moment où la conjoncture

était favorable. Ses réformes avaient transformé la société. Il eut le courage de rompre avec les survivances païennes. Les siens ne lui en surent pas gré. Au contraire, ils l'ont rendu responsable, en rompant avec la coutume, d'avoir suscité les dissensions, éveillé les ambitions.

Au XVI^e siècle encore, le souvenir de ces remous sera très vif. Ibn Fartwa insiste sur les conséquences lointaines de l'évènement. Esprit curieux, il fournit aussi des détails de grand intérêt sur les croyances ancestrales des Banü Sayf. Dès lors, on peut s'interroger sur l'état de l'Islam au Kanem-Bornou en cette période.

En effet, l'image que les Musulmans du Kanem-Bornou donnent d'eux-mêmes à leurs coreligionnaires d'Egypte est loin d'être défavorable. Al Omar écrit d'eux « *qu'ils sont stricts dans leur pratique religieuse* », c'est dire qu'ils étaient édifiants par leurs dévotions et il ajoute qu'ils allaient jusqu'à retrancher tout superflu dans leur habillement. Un siècle plus tard, Al Maqrizi (mort en 1442) rapporte que la fameuse madrasa Ibn Rashiq (fondée en 1242) était dotée d'un envoi annuel d'argent par les Musulmans du Takrur (Khitab al-Maqriziya IV, 196 ; R. 390, par. 663).

L'information prouve qu'il existait au Kanem une communauté islamique organisée, qui avait le souci d'entretenir ce centre d'études au Caire pour les étudiants et les pèlerins de passage. Peut-être même s'agirait-il ici de biens waqf affectés à cette madrasa. En parlant du Kanem, Ibn Batouta écrit : « *Leur roi s'appelle Idriss et donne audience derrière un rideau* » (ZELNER J.C., 1980). On notera qu'Ibn Battouta ignore le nom de Kanem.

Déjà, dès cette époque, le Bornou avait pris, aux yeux d'un étranger une telle importance que le nom de Kanem passait à l'arrière-plan. Ibn Khaldoun paraît être le témoin de cette évolution quand, parlant de l'ambassade du Kanem à Tunis, en 1257, il dit que leur sultan est « *roi de Kanem et maître (âhib) de Bornou* ». Cette dénomination, qui correspond à la situation de la fin du XIV^e siècle, est celle qui rend le mieux compte de l'évolution politique de l'empire du Kanem-Bornou.

Le repli des Sefwa sur le Bornou n'entraîna pas leur isolement et la guerre contre les tribus rebelles ne fut pas leur seule occupation. Il est assez remarquable de relever les relations du Bornou avec ses voisins d'abord mais aussi avec des pays plus éloignés. En se rapprochant des pays haoussa par l'occupation du Bornou, les sultans purent entrer en relation avec eux plus aisément qu'à partir du Kanem. Ainsi le Sarki de Kano, Abdalla Burja (1498-52) noua des relations avec le Maï bornouan, auquel il paya même tribut.

Cette ouverture sur le Soudan de l'Ouest suscita des échanges culturels et religieux ; la chronique de Kano cite un exemple qui ne dut pas être unique et isolé ; entre 1452 et 1463, des Cheikh peuls, venant du pays haoussa, où leurs congénères commençaient alors à s'établir, arrivèrent au Bornou, apportant avec eux des livres de théologie et de grammaire, les ouvrages alors en cours chez les Musulmans cultivés. Cette infiltration des Peuls mérite d'être soulignée comme un des premiers jalons du mouvement plus général et plus vaste qui les porta par la suite vers le Tchad.

A ces influences culturelles et politiques, il convient d'ajouter les relations économiques avec l'extérieur. Rien de bien nouveau en ce domaine. Le grand commerce « international » était pour le Kanem-Bornou une tradition. C'était même une nécessité vitale. Les relations commerciales avec le Touat sont anciennes ; et le Touat n'est qu'une étape vers Marrakech, Fès et Tlemcen. Il faut encore ajouter les pèlerinages qui conduisaient chaque année des Bornouans, des Tékrour, comme disent les auteurs arabes, vers les Lieux Saints d'Arabie.

Les auteurs arabes signalent souvent des caravanes venant du Bilad al Südan, passant au Caire pour se rendre au Hidjaz. Les pèlerins entreprenants se livraient en cette occasion au commerce des esclaves qu'ils emmenaient avec eux, tandis que les plus cultivés recherchaient des savants illustres du Caire pour mieux s'instruire de leur religion. Ces quelques faits, qui émergent dans deux siècles d'histoire témoignent de la volonté de la population et de ses dirigeants de ne pas se laisser enclaver par une situation géographique et historique défavorable.

Coupé par des déserts inhospitaliers des centres vitaux du commerce et de la culture, le Kanem-Bornou donne l'impression, au cours de cette période comme la précédente, de lancer des tentacules en tous sens vers l'Orient, le Nord et l'Est pour s'amarrer aux pays plus prospères et profiter des avantages du progrès. Il se veut l'arrière-pays des régions plus riches afin de mieux dominer la terre incognito du Sud, plus pauvre et plus démunie, inépuisable réserve d'esclaves.

Dans ce cadre général, l'islamisation apparaît comme un phénomène d'intégration culturelle à la civilisation arabomusulmane de la rive méridionale de la Méditerranée. La lutte continua jusqu'au règne du Maï Ali (1465-1497) pour voir s'ouvrir au Bornou une ère de prospérité. La survivance de superstitions païennes ne suffit pas cependant à rendre compte de la formule : « *Les gens du Kanem se révoltèrent et apostasièrent* ». Il est évident qu'il y a ici un lien entre révolte et apostasie. Seule la doctrine du khalifat justifie la juxtaposition des deux termes. La révolte contre une famille qui détient légitimement le khalifat équivaut à un rejet de la véritable religion.

De cette étude consacrée à l'impact de l'ouverture du Mouné (Revoir l'orthographe) sur l'évolution de l'empire du Kanem-Bornou, quelles conclusions tirer ?

Conclusion

Il ressort de cette étude que le "Mouné", fétiche protecteur de la dynastie des Sefwa avait assuré la stabilité politique et la prospérité économique de l'Empire du Kanem du XII^e au XIII^e siècle. Mais son ouverture par Dounama (1224-1229), provoqua une grave crise dynastique qui affaiblit le pouvoir et entraîna l'invasion de l'empire par les Bilala et le repli des Sefwa au Bornou de l'autre côté du lac Tchad. La perte du "Mouné" obligea les Sefwa à rechercher une autre dignité dans l'Islam en demandant l'investiture khalifale.

Investis de l'autorité khalifale, les Maï s'attelèrent à des réformes politiques, militaires et sociales en vue d'implanter définitivement

l'Islam dans l'Empire du Kanem-Bornou. Mais les réformes entreprises n'avaient pas permis d'identifier les institutions khalifales.

Ainsi, bien que l'Islam soit solidement implanté dans le bassin tchadien, les survivances animistes persistent : les populations rurales continuent à croire à la fois à l'animisme et à l'Islam. Dans ces conditions, on peut parler de "synchrétisme" ou de "verniss islamique" des institutions du Kanem-Bornou.

Références bibliographiques

Cuoq J., 1984. *Histoire de l'Islamisation de l'Afrique de l'Ouest ; des origines à la fin du XVIe siècle*, GEUTHNER, Paris, 347p.

Gagsou G. B., 2002. *Askia Mohammed I^{er} : Vie et œuvre (1493-1528)*, UEFER des Sciences de l'Homme et de la Société., Thèse de Doctorat de 3^e Cycle, Université de Cocody-Abidjan, mars, 403p.

Gardet Louis, 1938. La cité musulmane, pp ; 155-156. L'auteur éd. Et rad. Luciani, Leroux, Paris, pp. 239-357.)

Ibn Fatwa, 1928, « Historiographie d'Idriss Alaoma. The Kanem Wars » in HR. PALMER, *Sudanese, Mémoires*, Vol. I. p. 67 à 69.

Ibn Khaldoun, 1852. *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, Trad IM.G de Slane, Alger, Imp. Du Gouvernement, T.II.

Ki-Zerbo J., 1975. *Histoire de l'Afrique, d'hier à demain*, Paris, Hatier, 470 P.

Triaud, J. L., 1973. *Islam et sociétés soudanaises au Moyen Age*, CVRS, p. 167).

Urvoy Y., 1949. *Histoire de l'Empire de Bornou*, Mémoire de l'IFAN, N°7, Librairie Larousse, Paris, appelle « les siècles sombres du Kanem. »

Zelner J. C., 1980. *Pages d'Histoire du Kanem, pays tchadien*, Paris, L'Harmattan.