

Figuration et mise en scène du pouvoir monarchique songhoy sous Askia Mohammed Silla (1493-1528)

Jean Charles DEDE
Maître-Assistant
Université Alassane Ouattara
ddjch_2005@yahoo.fr

Résumé :

Cet article analyse la mise en scène inédite qui régit l'exercice du pouvoir monarchique sous le règne d'Askia Mohammed Silla. Ce pouvoir y est en effet déployé dans un ingénieux dispositif scénographique qui fusionne l'antique tradition royale songhoy qu'il a pourtant fustigée, et celle de la royauté islamique dont il se dit l'ardent défenseur; cela pour que sa couronne, illégitime, soit reconnue et admise par tous les sujets de l'empire.

Mots-clés : Songhoy - Pouvoir monarchique - Scénographie - Askia Mohammed Silla - Oulémas - Islam - Légitimité.

Representation and staging of the songhai monarchical power under Askia Muhammad Silla (1493-1528)

Abstract:

This article analyses the unprecedented choreography that governs the exercise of monarchical power under the reign of Askia Muhammad Silla. This power is in fact staged in an ingenious scenographic facility that merges the ancient songhai royal tradition which he nevertheless criticized, and that of the Islamic royalty of which he claimed to be the ardent defender; this was done for his illegitimate crown to be recognized and admitted by all the subjects of the empire.

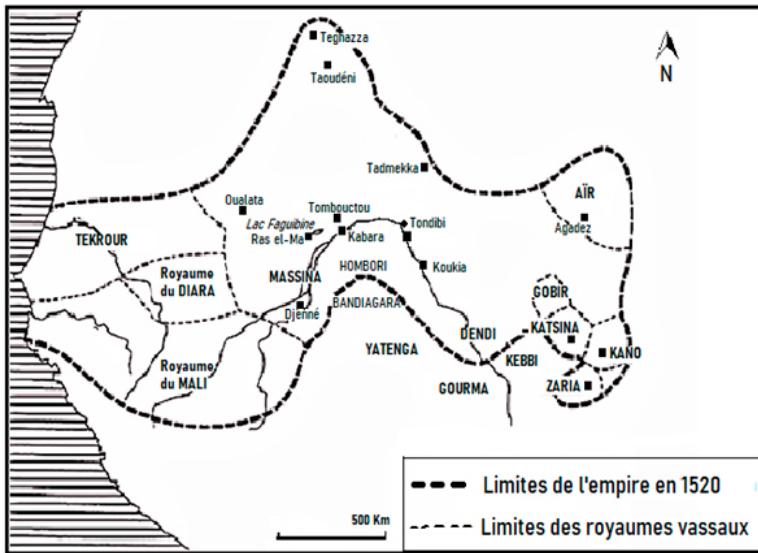
Keywords: Songhai - Monarchical power - Scenography - Askia Muhammad - Ulama - Islam - Legitimacy.

Introduction

Dans la collection des grands personnages qui ont modelé l'histoire de l'État médiéval du Songhoy, Askia Mohammed Silla occupe une place de premier plan, tant son accession au trône et son règne ont profondément modifié l'existence de cet empire soudanais (fig. 1). Les sources principales de cette mémoire, en l'occurrence, les *tarikhs* de Tombouctou et les traditions orales du Dendi, révèlent dans leurs feuillets et dans les épopées qu'ils chantent la peinture saisissante d'une royauté qui se distingue des autres, certainement par ses hauts faits d'armes, mais encore et surtout par sa mise en scène, la manière avec laquelle elle est dramatisée. Car le pouvoir monarchique, comme d'ailleurs tous les autres pouvoirs, est porteur de signes, de symboles et de représentations. Il est mis en scène par diverses stratégies qui le transforment en fin de compte en un exercice psychologique.

Cette notion de scénographie a très peu retenu l'attention des historiens des empires soudanais. Pourtant, elle participe pleinement à la construction et au renforcement de la légitimité des monarchies qui se sont succédé au Ghana, au Mali et au Songhoy. Seuls M. Tymowski (1990) et, dans une moindre proportion, B. S. Hall (2013) ont évoqué ce concept cher aux sciences de la communication politique. Quelle est donc cette nouvelle mise en scène royale qui tranche nettement avec l'expression qui avait cours jusque-là dans l'univers monarchique songhoy? S'il est admis qu'elle varie selon sa nature et l'image que le prince veut renvoyer à ses sujets, pour quelles raisons Askia Mohammed Silla la modifie-t-il alors?

Cette étude ambitionne de décrire le dispositif scénographique que ce souverain songhoy déploie durant son règne. Pour cela, nous avons eu recours aux *Tarikh es-Sūdan* et *Tarikh el-Fettach*, chroniques auxquelles nous avons joint la tradition orale songhoy. Dans l'analyse qui suit, nous expliquons d'abord les raisons qui justifient le choix d'une nouvelle mise en scène royale. Nous décrivons ensuite sa structure qui associe à la traditionnelle scénographie royale songhoy les symboles et attributs de la royauté islamique.



(Source : <http://etudescoloniales.canalblog.com/archives/2013/02/16/26458430.html>)

Fig. 1. L'Empire Songhoï sous le règne de Askia Mohammed Silla

1 – Askia Mohammed Silla : chronique d'une couronne illégitime

Sonni Ali meurt en novembre 1492, au retour d'une expédition dans le Gourma¹. Son fils aîné, Abou Bakr, est alors désigné pour lui succéder sur le trône. Ce dernier, investi de l'autorité royale, prend le nom dynastique de Sonni Barou. Le nouvel empereur n'est au pouvoir que depuis quatre mois quand il doit affronter une rébellion conduite par le dénommé Mohammed Silla, un des anciens lieutenants de Sonni Ali qui a conçu le projet de s'emparer de l'empire. Les raisons de cette conjuration, selon Es Sa'di², sont purement religieuses. Il affirme que le but de cette entreprise était de débarrasser l'empire

1. A. ES SA'DI, 1981, *Tarikh es-Sudan*, Paris, A. Maisonneuve, p. 116.

2. *Idem*, p. 118.

d'une dynastie païenne qui martyrisait la communauté musulmane, notamment, son élite que Sonni Ali tiendrait en grande aversion. Après quelques tentatives infructueuses de conciliation, Mohammed Silla déclenche les hostilités en attaquant le 19 février 1493 les troupes impériales alors stationnées à Donogha. Ses hommes sont mis en déroute et il court se réfugier dans le bourg d'Ankogho, à quelques kilomètres de Gao. Il a juste le temps de reconstituer une escouade quand il voit fondre sur lui, en avril 1493³, l'armée impériale conduite par l'empereur Sonni Barou lui-même. Cette fois-ci, l'issue de la confrontation lui est favorable. Bien qu'étant en nombre inférieur, sa milice parvient au prix de sacrifices considérables, à vaincre les légions impériales. Défait, Sonni Barou s'enfuit à Ayorou, dans le sud. Mohammed Silla est désormais le nouvel empereur du Songhoy. Il prend le nom dynastique de «Askia» que se transmettront ses successeurs à la tête de l'empire.

Ce mode d'accession au trône frappe la royauté d'Askia Mohammed Silla d'illégalité et d'illégitimité, car elle n'est rien moins qu'une usurpation flagrante du pouvoir royal. Elle enfreint toutes les dispositions légales qui commandent la transmission de la couronne dans l'État songhoy. Celles-ci prévoient en effet que sa cession s'organise dans la lignée coutumièrement désignée pour régner — ici les Sonni — mais uniquement selon deux modes de dévolution : celui par primogéniture masculine puis celui par germanité⁴, comme nous le révèle l'épisode de l'avènement au pouvoir de Askia El Hadj en 1582⁵.

3. M. KATI, *Op. cit.*, p. 102

4. La primogéniture désigne l'antériorité de naissance et les droits qui en découlent. Il précise l'ordre de succession au sein de la lignée masculine puis la prééminence de l'aîné dans le dispositif qui organise le droit à la succession de tous les héritiers putatifs, les *Baabūzē* ou «les fils du père», comme on les désigne au Songhoy. Ce mécanisme appelé encore succession linéale agnatique ou succession de mâle en mâle par ordre de primogéniture est permanemment associé à celui de germanité. Ce dernier, lui, désigne la dévolution de la couronne au sein du même noyau familial composé alors des frères et des sœurs, puis de leurs enfants respectifs, les cousins germains ; toute cette parenté étant issue d'un même couple de parents. Ce deuxième mode s'applique quand aucun des enfants du défunt souverain n'est jugé apte pour monter sur le trône.

5. A. ÈS SA' DI, *Op. cit.*, p. 185.

L'accession au trône songhoy d'Askia Mohammed Silla viole donc ces deux grands principes qui règlent, depuis les origines, la perpétuation du pouvoir royal et, par conséquent, lui retire toute légitimité. En effet, originaire du Toro dans le Fouta sénégalais, il appartient au clan Soninké des Silla établis depuis quelques siècles dans la région de Gao⁶. Sa mère, Mamar Kassay, était la fille du *Koura-koï* Boukar. Cette princesse songhoy, à en croire les traditions du Dendi et du pays zarma d'où est issu ce classique de l'histoire songhoy, «l'épopée de Mamar Kassay»⁷, était la sœur de Sonni Ali. C'est ce lien qui rattache le Soninké Mohammed Silla à la nation songhoy. Mais cette filiation ne suffit malheureusement pas pour figurer sur la liste des «*Baabiize*». Parce que le défunt Sonni Ali avait un héritier mâle, son fils aîné Abou Bakr qui était déjà désigné pour succéder à son père. Et quand bien même Sonni Ali n'aurait pas eu de descendance mâle, la couronne n'aurait jamais échu à Mohammed Silla. Parce que la succession sur le trône royal, comme nous l'avons signifié ci-dessus, ne s'organise que dans la lignée masculine. Le pouvoir royal ne se transmet que par filiation patrilinéaire. Bien qu'étant un *tonba*, littéralement «héritier de l'oncle» dans la culture songhoy, il ne pouvait revendiquer pour lui, comme le croit O. Sow (2002), l'héritage royal. Le fils de Mamar Kassay n'était donc pas un *taafarma*, terme qui signifie chez les Songhoy «celui qui remplace le roi et qu'on installe au Kurmina en attendant que ce dernier meure» (O. de Sardan, 1982, p. 348).

La deuxième transgression qui frappe la royauté d'Askia Mohammed d'illégitimité, c'est la posture idéologique qu'il adopte durant le conflit qui l'opposa à Sonni Barou. Car cet antagonisme est avant tout idéologique et religieux. Mohammed Silla se présente, en fait, comme le chef de file d'un mouvement politico-religieux qui s'est développé discrètement sous le règne de Sonni Ali. Il rassemble de nombreuses personnalités qui ont, à la mort de Sonni Ali, pris leur distance avec

6. M. KATI, *Op. cit.*, p. 114

7. Texte recueilli auprès du griot Nouhou Malio et publié dans T. A. HALE, 1990, *Scribe, Griot, and Novelist : Narrative Interpreters of the Songhay Empire*, Gainesville, University of Florida Press, 313 p.

le nouvel empereur, Sonni Barou. On y retrouve les Oulémas de Tombouctou, un gouverneur de province, le *Bara-koï* Mansa Koura⁸ et les membres de quelques grandes familles commerçantes établies à Tombouctou. Mohammed Silla qui conduit cette coterie rassemblant visiblement les mécontents du règne de Sonni Ali, voulait donc rompre l'antique compromis entre traditions ancestrales et Islam qui charpente et consolide le substrat idéologique de la royauté songhoy, depuis le XI^e siècle. Son projet hardiment soutenu par les Oulémas de Tombouctou voulait, en réalité, dessouder la royauté de son terreau originel que sont les croyances religieuses et les usages culturels songhoy pour l'établir sur un socle de valeurs purement islamiques. Comme la conversion de Dia Kosoï à la foi musulmane l'a acté, l'Islam, selon sa vision politique, doit occuper la place qui lui revient de fait : celle de religion d'État. La royauté songhoy ne doit donc plus s'exprimer que dans les valeurs professées par le Coran et les hadiths, et rejeter les traditions ancestrales considérées comme idolâtres. Le seul moyen pour lui de réaliser cette ambition est donc de découronner Sonni Barou qu'il présente comme un souverain païen⁹. Le refus de ce dernier d'«embrasser l'Islam»¹⁰, comme il l'y a invité, l'enhardit donc dans son initiative.

Malheureusement cet objectif politique déconstruit l'essence même de la royauté songhoy puisqu'il brise inévitablement les fondements idéologiques et philosophiques d'un capital ontologique accumulé depuis les origines et qui s'est transmis jusqu'alors sans modifications ni altérations majeures. La réalité sociale dans cet État présentait alors une configuration religieuse, assez commune d'ailleurs, dans tout le pays soudanais. L'Islam qui a marché dans les sillons du commerce transsaharien pour s'établir dans le Bilād al-Sūdān n'avait guère que superficiellement pénétré la société songhoy. Il est resté confiné dans les grandes villes. Les populations du Songhoy étaient

8. M. KATI, *Op. cit.*, p. 103-104.

9. «Épître d'al-Maghīlī à l'Askia Muhammad de Gao» in J. CUOQ, 1975, *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIII^{ème} au XVI^{ème} siècle*, Paris, CNRS, p. 408-410.

10. M. KATI, *Op. cit.*, p. 103-104.

demeurées dans leur grande majorité attachées à leurs cultes anciens. Bien que depuis le XI^e siècle, tous les rois qui se succédèrent sur le trône de Gao confessèrent la foi islamique, la coutume et les croyances traditionnelles continuèrent de dominer le microcosme politique et social dans le Songhoy. Même au sommet de l'État, elles organisaient continûment l'exercice du pouvoir monarchique. Dans son épître à Al-Maghīlī, Askia Mohammed révèle, par exemple, que bien que professant la foi islamique, Sonni Ali continua de s'entourer de devins et des prêtres des cultes traditionnels qu'il consultait régulièrement¹¹. Askia Daoud, fils de Askia Mohammed, qui tint bien plus tard les rênes de l'empire, confia même au juriconsulte Mohammed Ben Saïd que les populations de Gao étaient, dans leur grande majorité, païennes, et feignait, lui-même, d'être possédé du démon dans le but de les effrayer et de les empêcher alors de faire du mal aux musulmans¹². Pour ces communautés qui appartiennent à leur religion comme à un genre de vie, pour dire comme J. Cuoq (1984, p. 50), le pouvoir et l'autorité royale devaient obligatoirement s'ancrer dans l'idéologie qui construit l'identité des Songhoy, dans leurs valeurs et leur culture. Car ce sont elles qui organisent le pouvoir monarchique sous une forme institutionnalisée et qui structurent surtout le principe fondamental qui est la condition de sa perpétuation et de sa légitimité (J. C. Dédé, 2014, p. 25).

La rébellion victorieuse de Mohammed Silla que Jean Rouch (1953, p. 186) présente comme le triomphe de l'Islam sur l'Afrique traditionnelle est donc, à tous égards, une grave remise en cause des pratiques et valeurs ancestrales qui gouvernent le pouvoir monarchique songhoy. C'est d'ailleurs pourquoi la tradition orale désigne ce moment par l'expression douloureuse *Songoy keyro* qui signifie «destruction du Songhoy», période qui a vu les *Sii hama*, les descendants de Sonni Ali, fuir vers le Sud, dans le pays de l'Anzuru (O. de Sardan, 1982, p. 252 & 330). En les évinçant du pouvoir, Askia Mohammed frappait ainsi sa royauté d'illégitimité. Devant donc le

11. « Épître d'al-Maghīlī à l'Askia Muhammad de Gao » in J. CUOQ, *Op. cit.*, p. 409.

12. M. KATI, *Op. cit.*, p. 210.

risque de contestation que son accession irrégulière au trône pourrait provoquer chez les sujets de l'empire, il déroule une ingénieuse mise en scène qui associe à la traditionnelle scénographie royale songhoy les attributs de la royauté islamique, stratégie qui doit permettre à sa souveraineté d'apparaître comme légitime.

2 - La royauté sous Askia Mohammed Silla : une scénographie qui conserve les usages traditionnels songhoy

La légitimité est la reconnaissance par celui sur qui s'exerce le pouvoir du bien-fondé du droit de celui qui l'exerce. Voici une vérité que Mohammed Silla, le nouvel empereur songhoy, a très vite perçue. Il faut savoir que les Songhoy ont une idée abstraite du pouvoir et de l'autorité monarchiques. Ils les assimilent à des symboles et à des objets clairement identifiés et mis en scène dans un ordonnancement défini depuis la fondation du groupe. Ces éléments ne fondent donc pas seulement le pouvoir, ils l'incarnent surtout. Quand Mohammed Silla monte sur le trône en 1493, il se garde donc d'abandonner la scénographie royale traditionnelle bâtie sur une idéologie qu'il a pourtant condamnée. Il réalise au contraire que la survie de son pouvoir est assurée en grande partie par l'observation de ces rituels anciens. C'est ainsi qu'il se résout, contre mauvaise fortune bon cœur, à se soumettre à ces cérémonials, au jeu de la traditionnelle investiture royale, le *Didigaro*¹³, puis à tous les usages de cour. Car ces derniers expriment la qualité, la singularité, l'essence et l'identité de la charge royale.

Parmi les moments qui mettent en scène le pouvoir monarchique songhoy, le *Didigaro* occupe une place primordiale. S'il est le temps le plus important de la théâtralité de la royauté, c'est parce qu'il marque la prise de possession du pouvoir. Ce rite inaugural qui se décline en une succession de gestes et à la profération de formules liturgiques atteint son point d'orgue avec la remise au nouvel élu des objets symbolisant la royauté songhoy. Mohammed Silla qui entend

13. Ce mot vient du verbe songhoy «*didiji*» qui signifie «enrouler, porter son premier turban». *Didigaro* signifie donc, littéralement, «cérémonie du premier port de turban».

projeter l'image d'un souverain légitime se prête donc à ce rituel. Si les tarikhs ne décrivent pas explicitement cet épisode consécrationnel de sa royauté, certains de leurs passages, auxquels on adjoint les textes de la tradition orale et quelques données ethnographiques, permettent cependant de le reconstituer. Ainsi, selon ce que précisent les traditions songhoy¹⁴, l'investiture de Mohammed Silla se déroula à Gao. Il fit son entrée dans le palais, assis sur un cheval, comme l'exige la tradition¹⁵. Dès qu'il franchit le pas de la porte, on fit battre le tambour royal en son honneur, sous les proclamations et les panégyriques du *jesere*. Après quoi, il descendit de sa monture, puis se dirigea vers la salle du trône où l'attendaient les dignitaires de la cour et le ministre chargé de conduire l'intronisation. Ce personnage d'un âge très avancé est l'officiant du culte ancestral des *Tôrou* cher aux Songhoy. Il est le dépositaire du pouvoir spirituel et le gardien des objets royaux (B. Hama, 1978, p. 185). Ce vieil homme débarrassa Mohammed Silla de sa tenue d'apparat et lui passa le costume royal composé d'une longue tunique de coton avec des manches longues. Il est porté au-dessus d'une longue culotte¹⁶. La mise de cette tenue traditionnelle participe de la figuration et de la représentation du pouvoir monarchique. L'en dépouiller revenait donc à le déchoir de son pouvoir et de son autorité.

Après l'avoir paré de ses nouveaux habits, l'officiant place dans ses cheveux une amulette en or, et à ses bras de nombreux gris-gris, les *Korté*. Ces pièces sont des éléments essentiels du *Didigaro*. Ils confèrent à son détenteur force et puissance essentielles pour conduire la destinée du peuple¹⁷. Il faut cependant noter qu'à cette étape de l'investiture, Mohammed Silla se joua complètement des usages coutumiers. Si l'on en croit la tradition¹⁸, les *korté* qu'on lui met au bras ce jour-là n'en étaient pas de véritables. Lui-même dévoile la supercherie au cheikh El Mutawakkil, quand ce dernier, offusqué,

14. H. SOUMAILA, D. LAYA, 1998, *Traditions des Songhay de Téra*, Paris, Karthala, 304 p. 32.

15. M. KATI, *Op. cit.*, p. 221.

16. *Idem*, p. 159.

17. H. SOUMAILA, D. LAYA, *Op. cit.*, p. 59-60 & 109.

18. *Idem*, p. 109

l'interpela sur le fait qu'il portait des gris-gris, chose strictement défendue aux musulmans qui effectuent le *Hadj*, et plus encore à des candidats à la charge de calife de l'Islam. Voici ce passage relaté par Bonta :

Mon cher hôte, explique-moi pourquoi, lorsque je te regarde, tu tournes la tête, mais, dès que je cesse de te regarder, tu me dévisages ?

- La raison pour laquelle je te regarde, c'est que l'on soutient que tu viens rendre visite à la sainte kaba ; mais tu portes amulettes et gris-gris ! Voilà pour quelle raison je te dévisage.

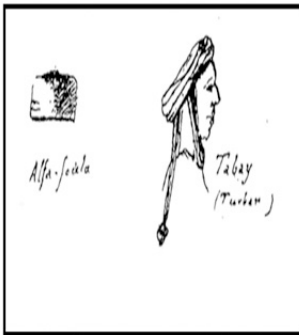
- Je comprends ; les gris-gris que je porte et les amulettes ne contiennent rien de spécial ; aucun alfa n'a écrit de versets sur une feuille de papier pour me demander de la porter sur moi ; je ne suis allé voir aucun détenteur de charmes pour lui en demander ; je les porte simplement parce que dans le pays que je gouverne, c'est grâce à de tels objets que l'on exerçait le pouvoir : celui qui ne le porte pas n'inspire la crainte à personne.

À la suite de cet échange, pour prouver au chérif qu'il lui dit la vérité, Askia Mohammed détacha toutes ses amulettes, et les ouvrit pour que l'imam constate qu'elles ne contenaient rien¹⁹.

L'officiant coiffe ensuite Mohammed Silla du traditionnel *fuula* ou *alfa-fuula* (fig. 2), le bonnet pintade. Il est le symbole de la chefferie dans la société songhoy (O. de Sardan, 1982, p. 142). Après quoi débute la cérémonie de l'enroulement du turban qui constitue le point d'orgue de l'intronisation. Elle consiste pour l'officiant à enrouler lentement autour de la tête du prince un long turban, le *Sirci* ou *Sirci bontobé* (O. de Sardan, 1982, p. 115, 116, 329), appelé encore *Tabay* (fig. 3) dans la région de Tombouctou (Dupuis-Yakouba, 1914, p. 258). La royauté de Mohammed Silla devient toutefois effective quand l'officiant lui remet les derniers insignes de la charge royale. Il s'agit premièrement du *Din tuuri*, le tison éteint, qui symbolise le premier feu allumé dans le pays. Cet objet que les souverains se transmettent les uns aux autres, depuis les origines, matérialise les droits territoriaux de la famille qui a possédé, la première, le pays et qui a bâti la première

19. H. SOUMAILA, D. LAYA, *Op. cit.*, p. 109.

royauté songhoy²⁰. Il lui remet ensuite douze bannières et le tambour royal qui ne le quitteront plus jamais dans l'exercice de sa fonction. L'officiant lui rappelle enfin qu'il a à sa disposition les éléments liturgiques suivants : trente chevaux, vingt-quatre tribus serviles puis le Trésor royal²¹.



(Source : Crayon réalisé par le père A. Dupuis-Yakouba, 1914)



(Source : B. Hama, 1967, p. 8)

Fig. 2. Un Alfa-fuula et un Tabay

Fig. 3. Un chef songhoy coiffé d'un Sirci botonbé ou Tabay

Après la remise de tous ces objets qui sont clairement associés au pouvoir royal et qui en viennent même à le symboliser complètement, le *jesere*²² du nouveau souverain, le dénommé Daka Boukari Fata, selon ce que raconte Bonta²³, commença à chanter ses louanges puis lui donna le titre de «Sonni». Mohammed Silla demanda plutôt à être désigné sous celui de «Askia» parce qu'il voulait distinguer son pouvoir de celui de ses prédécesseurs. Affublé désormais de tous les attributs et insignes qui caractérisent la fonction et le pouvoir royal songhoy, Askia Mohammed est annoncé puis présenté à l'assemblée des courtisans et au peuple qui s'est déplacé au palais. Ils lui rendent hommage en se couvrant la tête de poussière puis lui prêtent

20. M. KATI, *Op. cit.*, p. 274.

21. *Idem.*

22. Terme songhoy pour désigner le Griot. Il s'écrit aussi «gesere» ou «jasare».

23. H. SOUMAILA, D. LAYA, *Op. cit.*, p. 39.

serment de fidélité. C'est par cet acte que s'achève la cérémonie de couronnement du nouvel empereur du Songhoï.

Askia Mohammed conserve également toutes les règles d'étiquette royale prescrites par la coutume. Elles témoignent premièrement de cette conception traditionnelle de la royauté songhoï qui présente le monarque comme un être sacré. Il y est, en effet, considéré comme le bras de la divinité sur la terre des hommes, l'intermédiaire entre le céleste et le terrestre. Il est conçu dans le patrimoine ancestral des *Holés*, ces divinités inférieures dans la cosmogonie songhoï. Elles régissent la vie sur terre et jouent le rôle de médiateurs entre Dieu, maître inaccessible et les hommes (S. M. Cissoko, 1975, p. 178). Bien qu'Askia Mohammed ne soit pas un dieu, la théorie du pouvoir chez les Songhoï pose cependant son pouvoir comme étant d'essence divine. La royauté s'identifie rigoureusement à sa personne puisqu'il l'incarne totalement. Il est donc un être supérieur, trônant au-dessus de ses sujets qui n'ont alors pas de destin personnel parce qu'ils lui appartiennent complètement.

Cette étiquette organise également la vie à la cour et les interactions sociales entre le souverain et ses sujets. Nos sources les ont abondamment décrites. Leurs peintures révèlent deux grands moments qui exposent la souveraineté du roi, et la nature et la grandeur de son pouvoir : les audiences publiques et les déplacements royaux qui s'intègrent au rituel quotidien de la vie à la cour.

Les audiences royales publiques sous Askia Mohammed se déroulent dans un formalisme absolu, somme d'un ensemble de règles, de codes et de comportements qui se sont transmis depuis les origines. Ils encadrent son organisation, la disposition des participants, leur introduction à l'audience, les salutations et leur prise de parole. Jean Léon l'Africain²⁴ précise qu'Askia Mohammed accorde audience, toujours entouré de ses principaux collaborateurs : des secrétaires, des conseillers et des dignitaires militaires. Personne n'est cependant admis à s'asseoir auprès de lui sur l'estrade. L'étiquette veut également que ces collaborateurs s'assoient dans les audiences en fonction de

24. J. LÉON L'AFRICAIN, 1830, *De l'Afrique, contenant la description de ce pays*, Paris p. 157.

leurs rangs dans la hiérarchie gouvernementale²⁵. Ses eunuques se tiennent « debout derrière lui, au nombre d'environ sept cents, chacun d'eux étant revêtu d'un costume de soie »²⁶. Lors de ces audiences, sa garde rapprochée, les *Souma*²⁷, et son *jesere* sont toujours présents. Les sources mentionnent aussi la présence quasi permanente, à ces assemblées publiques, du Ouandou. Conseiller et esclave de confiance de l'empereur, la tradition le présente comme celui qui « garde le tabac du souverain et celui qui lui raconte confidentiellement tout ce qui se passe » (O. de Sardan, 1982, p. 382). Il est le porte-parole du roi, ses oreilles et sa bouche, car ce dernier ne s'adresse au peuple que par l'intermédiaire de ce héraut²⁸. Il est, par ailleurs, celui à qui il faut s'adresser pour être reçu en audience chez l'empereur. Il possède même le pouvoir d'éconduire les solliciteurs²⁹.

Askia Mohammed a également maintenu le rituel de salutation à l'autorité royale qui consiste pour tout visiteur, après qu'il eût retiré son bonnet, à mettre les genoux au sol, à prendre de la poussière et de se l'épandre sur la tête³⁰. Cette coutume très répandue dans les sociétés soudanaises signifie qu'on reconnaît l'autorité du souverain devant qui on se tient³¹. Refuser de le faire s'interprète donc comme un acte d'insoumission, de rébellion³².

C'est le lieu de préciser que bien qu'il ait conservé les règles protocolaires traditionnelles, il dérogea cependant, au lendemain de son accession au trône, à certains points de ce code ancestral. L'objectif de cette initiative purement politique et stratégique est en réalité d'exprimer sa reconnaissance aux personnes qui l'ont aidé à vaincre Sonni Barou en 1493. Si les tarikhs le soulignent, c'est bien parce que ce fut chose inédite à la cour royale des Songhoy. Ainsi, dans une résidence royale où la conception traditionnelle du pouvoir

25. A. ES SA' DI, *Op. cit.*, p. 167.

26. M. KATI, *Op. cit.*, p. 208.

27. A. ES SA' DI, *Op. cit.*, p. 188.

28. A. ES SA' DI, *Op. cit.*, p. 167, 203/M. KATI, *Op. cit.*, p. 208, 261.

29. M. KATI, *Op. cit.*, p. 184.

30. J. LÉON L'AFRICAIN, *Op. cit.*, p. 153.

31. *Idem*, p. 80.

32. A. ES SA' DI, *Op. cit.*, p. 136.

monarchique pense la personne du roi comme étant d'essence divine, figure à laquelle très peu de personnes ont d'ailleurs accès, Askia Mohammed a prescrit que les Oulémas soient admis à manger avec lui et à s'asseoir à ses côtés sur son estrade³³. Il a également décidé que ses esclaves ne devaient se lever pour personne d'autre que ces lettrés³⁴. Il accorda ensuite au *Dyina-koï* seul, le droit de s'asseoir sur une natte³⁵. Lui seul fut également autorisé à le saluer sans s'épandre de la poussière sur la tête³⁶. Notons cependant que ces privilèges furent très vite supprimés. En effet, quand Askia Mohammed s'est assuré d'avoir acquis un pouvoir définitivement renforcé et reconnu de tous les sujets de l'empire, il ne les maintint plus³⁷.

Tout comme pour les audiences publiques, les déplacements royaux sont rigoureusement réglementés par l'étiquette. Ce rituel qui participe de la mise en scène du pouvoir royal songhoï n'est pas seulement un geste d'appropriation du souverain qui marque son emprise sur ses territoires. Il sert surtout à exposer la majesté du souverain, à manifester son opulente richesse et la sacralité de sa figure. Quand Askia Mohammed arpente les rues de Gao ou effectue des déplacements plus importants comme le pèlerinage ou les visites officielles dans les villes de son empire, il va toujours à cheval. Dans la représentation monarchique songhoï, cet animal est un symbole important du pouvoir royal. De plus, Askia Mohammed est toujours accompagné de coureurs qui marchent à ses côtés et qui sont chargés de tenir, quand le cortège s'immobilise, la bride de sa monture, de tenir l'arçon de sa selle ou de le sangler³⁸. Quand il monte un dromadaire, des estafiers l'accompagnent, tenant en main sa monture royale³⁹. Enfin, on fait toujours battre son tambour de commandement lors de ses déplacements, à l'avant du cortège.

33. M. KATI, *Op. cit.*, p. 14, 208-209.

34. *Idem*, p. 14.

35. *Ibidem*, p. 13.

36. *Ibidem*, p. 13.

37. *Ibidem*, p. 14-15.

38. A. ES SA' DI, *Op. cit.*, p. 171/M. KATI, *Op. cit.*, p. 212.

39. J. LÉON L'AFRICAIN, *Op. cit.*, p. 152.

Dans cette scénographie du pouvoir monarchique, l'organisation du cortège du prince a aussi une grande signification. Elle sert à exposer et projeter l'image d'une harmonie politique régnant dans le pays, et à reproduire les relations sociales et les relations de pouvoir qui existent au sommet de l'État. C'est ainsi que lors des déplacements importants, Askia Mohammed est toujours accompagné de ses principaux collaborateurs et courtisans. Il s'agit de gouverneurs militaires, de conseillers, de secrétaires royaux, de juriconsultes, d'esclaves, sans oublier une cohorte de soldats lourdement armés⁴⁰. Lorsqu'en 1495, il se rend à la Mecque, son cortège est escorté par 500 cavaliers et 1000 fantassins⁴¹.

L'étiquette veut également que le cortège reflète la hiérarchie au sein du pouvoir et exprime surtout le primat du prince. C'est ainsi que dans la procession royale, le prince se met toujours en tête, et ses courtisans, derrière lui, chacun occupant une place déterminée par son rang dans l'étagement politique songhoy. En chevauchant derrière lui, ils reconnaissent ainsi sa prééminence sociale et politique⁴². L'image que le cortège d'Askia Mohammed renvoie chaque fois qu'il s'ébranle est donc celle d'un corps social organisé et commandé.

En somme, Askia Mohammed décida, dès son accession au trône, de conserver tous les rites et règles d'étiquette de la royauté songhoy. Ses accointances avec le «parti de l'Islam» l'obligèrent cependant à y introduire des éléments liturgiques de la royauté dite islamique, créant ainsi une scénographie inédite de la monarchie songhoy.

3 – Gouverner avec l'Islam : une scénographie inédite de la monarchie au Songhoy

Pendant qu'il tente d'obtenir de ses sujets songhoy, par la mobilisation des ressources symboliques traditionnelles, la reconnaissance de sa royauté illégitimement acquise en 1493, Askia Mohammed œuvre tout aussi pareillement à l'endroit de la communauté musulmane de l'Empire pour que son pouvoir soit

40. A. ES SA' DI, *Op. cit.*, p. 25-26, 125-126, 136.

41. *Idem*, p. 119.

42. *Ibidem*, p. 139, 141, 143.

également représentatif de l'éthique gouvernementale islamique qu'elle prône. Il déploie donc une action qui se décline autour de trois axes stratégiques. Il «associe» désormais les Oulémas⁴³ à la gestion du pouvoir monarchique. Il pare son pouvoir de tous les insignes et attributs de la royauté en Islam et, enfin, l'engage dans le développement d'un important mécénat culturel qui participe à construire auprès de la *Oumma* sa réputation de bienfaiteur de l'Islam. Parcourons dans le détail ces trois aspects de cette scénographie inédite.

Quand il arrive au pouvoir, Askia Mohammed, contrairement à ce qu'on aurait pu croire, ne balaie pas du revers de la main toutes les pratiques séculaires pour engager sa royauté dans un «tout islamique». Dans un parfait équilibre, il conserve l'étiquette royale songhoy mais s'entoure, dans le même temps, dans l'exercice de sa charge, de juristes pourtant connus pour leur aversion des rites traditionnels qu'ils considèrent comme idolâtres. Il entend, en effet, prouver à l'élite musulmane qui a soutenu sa guerre contre la dynastie «païenne» des Sonni que son pouvoir est ancré dans les valeurs professées par l'Islam, et qu'il se distingue radicalement de celui idolâtre de ces prédécesseurs. Durant donc les trois décennies qu'a duré son règne, on retrouve à chacune de ses apparitions publiques des Oulémas. Ils occupent alors les importantes fonctions de secrétaires et de conseillers royaux. Ils sont, pour emprunter les mots de Al-Maghīlī, de véritables vizirs, leur rôle consistant à «rappeler à leur émir ce qu'il oubliait et à l'aider à accomplir ce qu'ils lui avaient rappelé»⁴⁴. Leur charge consiste donc à assister, écouter et conseiller l'empereur dans l'exécution de ses tâches quotidiennes, une contribution attendue dans toutes les questions essentielles qui engagent l'existence de l'État songhoy, c'est-à-dire, dans les domaines politique, économique, culturel et

43. Transposition en français de l'arabe *'ulamā'*, pluriel de *'alim*, « savant », « Ouléma » est le titre donné par les musulmans aux docteurs de la loi coranique, garants du respect et de l'application des principes de l'Islam.

44. «Épître d'al-Maghīlī à l'Askia Muhammad de Gao» in J. CUOQ, *Op. cit.*, p. 402.

même militaire. Comme le souligne Es Sa'di, Askia Mohammed les fréquente régulièrement pour demander «des avis sur ce qu'il était de son devoir de faire dans les affaires du gouvernement»⁴⁵.

Dans cet entourage, nous avons les cheikhs Mour Salih Diawara, Mohammed Toulé, Gao Zakaria, Mohammed Tenenkou, Mohammed Haougara, Mahmoud Kati et le cadî Mahmoud Niedobogho qui sont de grands noms du milieu intellectuel soudanais. On y a même noté la présence d'illustres érudits étrangers comme Ibrahim el-Khidr, originaire de Fez, qui s'occupait alors de l'intendance générale du palais⁴⁶, et le chérif hassanide Ahmed es-Seqli⁴⁷. Le cas de ce dernier est d'ailleurs très révélateur de la théâtralisation du pouvoir monarchique que mène Askia Mohammed. La présence de ce savant, qu'on dit être un descendant du Prophète, auprès de l'empereur n'a, en réalité, pas pour but, comme a voulu le faire croire Askia Mohammed, d'attirer sur les habitants de son empire les bénédictions divines⁴⁸. Son insistante sollicitation auprès du chérif de la Mecque Moulay el-Abbas pour que ce dernier lui confie un de ses cheikhs ne répond qu'à un seul objectif : la légitimation du pouvoir qu'il exerce illégalement depuis l'éviction de Sonni Barou en 1493. La présence d'un membre de la famille du prophète à la cour de Gao est, en conséquence, un privilège inespéré dont ne pouvaient se prévaloir tous les princes du *Dar al-Islam*. Elle constitue un grand symbole traduisant notamment la conformité de son pouvoir avec ce que commande l'*Aqīdah*, c'est à dire, les conceptions fondamentales islamiques constitutives de l'État islamique. Elle est surtout la preuve que son pouvoir est légitime, car reconnu par ceux qui parlent au nom d'Allah. C'est ce qui explique d'ailleurs qu'il se hâte d'aller chercher, en personne, le cheikh el-Islam Mohammed es-Seqli à Tombouctou, où ce dernier est allé s'établir à son arrivée dans le Bilād al-Sūdān, pour l'emmener de force et l'installer dans le palais royal à Gao⁴⁹.

45. A. ES SA' DI, *Op. cit.*, p. 118.

46. *Idem*, p. 111.

47. M. KATI, *Op. cit.*, p. 37-38.

48. *Idem*, p. 26.

49. *Ibidem*, *Op. cit.*, p. 26, 27, 37 & 38.

Lors du pèlerinage qu'il effectue à la Mecque en 1495, Askia Mohammed prend aussi le temps de rencontrer un grand nombre de juristes et d'illustres savants musulmans tels que le cheikh Es Soyouti auprès desquels il s'informe sur la gestion des affaires de l'État selon la voie de l'Islam⁵⁰. Sa relation épistolaire avec Al Maghīlī⁵¹ reste jusqu'à présent la meilleure représentation de cette collaboration à laquelle S. M. Cissoko (1975, p. 92) donne le nom d'alliance «du trône et de l'autel». Cette correspondance rédigée par cet érudit connu pour être un ardent défenseur de l'orthodoxie sunnite est, en réalité, un traité de *Hisba*⁵² à caractère administratif et non juridique fait à l'usage d'Askia Mohammed, parce que ce dernier a décidé d'établir la *Sunna* au cœur de son action politique. Dans ce document historique, Al Maghīlī répond à sept questions que lui a posées l'empereur songhoï sur des tracas auxquels il est confronté dans l'exercice quotidien de sa nouvelle charge. Celui-ci lui répond qu'il est tenu d'appliquer strictement la loi islamique dans la gestion des affaires politiques et économiques de l'Empire, et que pour le faire correctement, il devait se référer régulièrement à l'avis éclairé des Oulémas. Voici à cet effet, la recommandation qu'il lui adresse :

Prends conseil des *ahl al-dhikr* pour tout, quand tu ne sais pas comment porter un jugement pour que la décision soit conforme à la révélation divine en tout. Dieu a dit : « Qui ne juge pas d'après ce que Dieu a révélé est du nombre des pervers » (Coran V, 47) ; « qui ne juge pas d'après ce que Dieu a révélé est du nombre des injustes » (Coran V, 45). Il a dit aussi : « consultez les *ahl al-dhikr* si vous ne savez pas » (Coran XXI, 7)⁵³.

50. A. ES SA' DI, *Op. cit.*, p. 121.

51. « Épître d'al-Maghīlī à l'Askia Muhammad de Gao » in J. CUOQ, *Op. cit.*, p. 398-432.

52. Le terme « *Hisba* » désigne, d'une part, le devoir de tout musulman de « faire le bien et d'éviter le mal », et d'autre part, la fonction du Muhtasib, personnage chargé de veiller, dans les villes musulmanes, à l'application de cette règle dans les coutumes et, plus spécialement, au marché. Le traité de *Hisba* est donc un vademecum où sont spécifiées les règles du fonctionnement de la vie urbaine. Elles explicitent surtout les compétences administratives et le rôle de surveillance de ce fonctionnaire.

53. « Épître d'al-Maghīlī à l'Askia Muhammad de Gao » in J. CUOQ, *Op. cit.*, p. 402.

Cette stratégie qui consiste à associer les Oulémas à son pouvoir fut très vite payante. Ces derniers le reconnurent comme «calife de l'islam»⁵⁴, titre réservé uniquement aux princes qui ont satisfait à toutes les obligations coraniques et aux conditions d'exercice du pouvoir suprême en terre d'Islam. Les tarikhs soudanais qui décrivent sa royauté sont truffés d'expressions qui dévoilent cette élévation inédite dans le Bilād al-Sūdān : «le prince des croyants», «le calife des musulmans», «commandeur des croyants», etc.

Askia Mohammed a en effet compris qu'en s'assurant la fidélité et la loyauté de cette élite musulmane dont il doutait, pourtant, de la sincérité et de la qualité des connaissances pour tout ce qui concerne la religion⁵⁵, il garantissait à sa royauté une certaine validité sociale. Si la coutume attribue la légitimité légale et traditionnelle, les Oulémas, eux, accordent la légitimité qui vient du Suprême, Allah, la plus importante aux yeux des musulmans. Cette dernière est aussi primordiale que la première, car réclamée par une communauté qui, bien que minoritaire et établie dans les grands centres urbains, constitue cependant un pouvoir fort influent dans le microcosme politique songhoï. En effet, depuis que Dia Kosoï appelé encore *Kotso-Moslem* a ordonné que «la circoncision» soit pratiquée à Gao⁵⁶, elle a vu son importance s'accroître au point de devenir la première force politique dans l'Empire, même sous Sonni Ali considéré pourtant comme son plus farouche adversaire.

Dans le cadre de cette même mise en scène ayant pour but d'affirmer son ancrage absolu dans l'Islam, Askia Mohammed décide également de parer son pouvoir de tous les insignes de la royauté islamique. La première action de ce projet, certainement la plus décisive, a consisté à obtenir le titre prestigieux de *Hajji*. Il entreprend donc d'effectuer le Hadj, pèlerinage qui est resté dans la mémoire soudanaise comme l'un des plus fastueux de l'histoire de l'Islam en Afrique. En novembre

54. M. KATI, *Op. cit.*, p. 15.

55. «Épître d'Al-Maghīlī à l'Askia Muhammad de Gao» dans J. CUOQ, *Op. cit.*, p. 400.

56. M. KATI, *Op. cit.*, p. 332.

1495, Askia Mohammed prend donc la route de la Mecque pour accomplir ce qui constitue pour le musulman l'une des cinq obligations de l'Islam, le sésame qui lui octroiera définitivement la légitimité auprès de la communauté musulmane. Il rassemble autour de lui un bon millier de personnes parmi lesquels on compte de grands érudits, des membres de sa famille, des serviteurs et une troupe de 1500 hommes. Après qu'il eût accompli tous les rites du pèlerinage, il part rencontrer le calife abbasside d'Égypte, le saint imam El Mutawakkil II. À ce dernier qui exerce, depuis 1479, l'autorité spirituelle en Islam, Askia Mohammed demande de le désigner comme son lieutenant, son calife pour le Bilād al-Sūdān⁵⁷. Le chérif accède à sa demande et l'invite à se dessaisir, dans un premier temps, de son pouvoir et de le lui remettre. Après avoir éloigné son entourage, Askia Mohammed se débarrasse donc de tous les insignes et attributs de sa royauté et les confie au calife. Ce dernier s'enferme avec ces objets dans une retraite qui dure trois jours. Le quatrième jour, El Mutawakkil II réapparaît. Il convoque Askia Mohammed à la grande mosquée de la Mecque où est réuni un parterre de personnalités religieuses mecquoises puis de pèlerins qui accompagnent le prince de Gao dans ce voyage. Après lui avoir rendu les symboles de sa royauté traditionnelle, il lui passe d'abord, sur les épaules, une longue tunique traditionnelle arabe⁵⁸, le *Qamis*⁵⁹. Il l'habille, ensuite, d'un bonnet vert, puis le ceint d'un turban de soie⁶⁰. Enfin, il lui suspend au cou un sabre en prononçant ces paroles : « Tu seras mon général, mon représentant et mon vicaire dans ton pays ; tu es prince des croyants »⁶¹.

Il faut dire que la présence de cette arme dans cet attirail n'est pas anodine. Le sabre est en effet le symbole du Djihad fait au nom

57. A. ES SA' DI, *Op. cit.*, p. 120.

58. M. KATI, *Op. cit.*, p. 161-162.

59. Appelée encore Djellaba dans le Maghreb ou Boubou dans les régions soudanaises.

60. Sur la couleur du turban, le *Tarikh el-Fettach* n'est pas précis. A la page 16, il dit qu'il est de couleur blanche, et quelques pages plus loin, respectivement aux 131^e et 329^e feuillets, il dit qu'il était bleu et jaune. M. KATI, *Op. cit.*, p. 16 & 131, 329.

61. *Idem*, p. 162.

d'Allah. En réalité, il rappelle celui de l'imam Ali, quatrième calife et gendre du prophète Mahomet qui est considéré dans la tradition islamique comme le premier sabre de l'Islam, *Sayf al-islam*. Cette métaphore qui désigne ceux qui protégèrent la nouvelle prédication à ses débuts est devenue, par la suite, le symbole de la souveraineté ; on parle alors de *Sayf al-muluk*, le sabre des rois (M. Chebel, 1995, p. 55). Le chérif proclame ensuite à l'assistance réunie qu'Askia Mohammed est désormais investi des fonctions de calife du Bilād al-Sūdān, et que «quiconque désobéirait à ses ordres dans ce pays désobéirait à Dieu le très Haut et à son Envoyé»⁶². Le mandat est, là, clairement établi. Askia Mohammed est dorénavant le calife du «pays des Noirs». Quand il rentre de son pèlerinage, il arbore désormais à chacune de ses apparitions publiques, en plus des symboles traditionnels de la royauté songhoy, ces trois insignes qui incarnent sa nouvelle dignité de «commandeur des croyants» du Bilād al-Sūdān. Il n'est plus un simple musulman, il est désormais le chef de la communauté musulmane soudanaise. Si les Oulémas approuvent cette promotion et ce nouveau statut de l'empereur songhoy, le tableau le présentant avec les signes du pouvoir califal passe cependant difficilement auprès d'une bonne fraction de ses sujets musulmans. Voici à cet effet, ce que révèle le cheikh Mahmoud Kati⁶³ :

[...] nous avons été le témoin oculaire de la répugnance qu'éprouvèrent les gens de l'époque à croire à la qualité véritable de ce sultan alors que tous les notables oulémas étaient d'accord pour dire qu'il était l'un des khalifes les plus illustres et l'un des princes des croyants les plus distingués.

Askia Mohammed ne s'arrête cependant pas à cette manœuvre. Dans le cadre de cette mise en scène qui doit légitimer sa stature royale vis-à-vis de la communauté musulmane, il déploie à l'endroit des Oulémas qui représentent, clairement, le plus important soutien à son pouvoir, une vaste politique philanthropique et mécénatique. Cet élan de générosité s'exprime par de nombreux dons versés à des

62. M. KATI, *Op. cit.*, p. 16.

63. *Idem*, p. 24.

érudits ou à des communautés musulmanes, par la mise en œuvre de parrainages et d'opérations de mécénat culturel dans un espace où l'éducation et la formation dans les choses de l'esprit ne sont pas à la portée de toutes les bourses. Il leur fait don de nombreuses aumônes et distribue généreusement toutes sortes de biens, précisément, des vivres, des terres et des esclaves. Aux cheikhs Ahmed Es Seqli, Mohammed Toulé et Salih Diawara qui sont de très proches conseillers, il a fait don de territoires immenses et de toutes les tribus qui y vivent⁶⁴. Il leur achète des livres et accorde, comme le fit auparavant l'empereur *mansa* Kankan Moussa, des bourses aux étudiants soudanais qui vont étudier dans les célèbres médersas de Fès et de Marrakech ou dans celles du Caire en Égypte. Il octroie régulièrement une aide financière à ceux qui partent effectuer le traditionnel pèlerinage à la Mecque⁶⁵. C'est ce qui fait dire à Jean Léon l'Africain⁶⁶ que plusieurs de ces Oulémas et jurisconsultes sont « tous assez raisonnablement par le roi salariés [...] ».

Les tarikhs de Tombouctou qui nous renseignent amplement sur son long règne nous dépeignent un souverain bienveillant et généreux dont le pouvoir s'identifie littéralement au développement de la religion musulmane, des sciences et de la culture islamique. Cette grande prodigalité volontairement orchestrée contribue surtout à faire la promotion de l'éthos de ce souverain en quête d'une solide légitimité. Sa générosité, son mécénat deviennent une fenêtre d'exposition de son pouvoir, une image qui le représente. Elle devient même, durant les trois décennies qu'a duré son règne, créatrice d'une sorte d'imaginaire monarchique : le prince devient le parfait modèle du père qui pourvoit à tous les besoins de ses sujets, celui qui, par sa grande mansuétude, apporte gîte, couvert et protection aux pauvres, aux orphelins, à la veuve et à l'étranger.

64. M. KATI, *Op. cit.*, p. 16, 136-137.

65. *Idem*, p. 114-115.

66. J. LÉON L'AFRICAIN, *Op. cit.*, p. 154.

Conclusion

Pour conclure cette étude, rappelons que toute l'action politique d'Askia Mohammed a en définitive consisté en une quête permanente de légitimité. Pour obtenir le consentement et l'adhésion de ses sujets, il a déployé une mise en scène qu'on peut résumer, en empruntant les mots de Bourdieu (2001, p. 224), à «une lutte pour le pouvoir proprement symbolique de faire voir et faire croire [...], de faire connaître et de faire reconnaître». Le pouvoir royal qu'Askia Mohammed Silla exerce durant ces quelques trente-cinq années de règne s'exprime dans une théâtralisation qui communique à la fois l'idéologie traditionnelle songhoy et la théorie de gouvernement en Islam. Tout dans l'exposition de sa royauté est disposé pour que ses actes et ses paroles correspondent à la fois à ces deux prismes qui, dans le Bilād al-Sūdān précolonial et même contemporain, fusionnent, reconnaissons-le, plus souvent qu'ils ne s'excluent véritablement.

Sources et bibliographie

Sources

- CUOQ Joseph, 1975, *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIIIème au XVIème siècle*, Paris, CNRS, 1975, 485 p.
«Épître d'al-Maghīlī à l'Askia Muhammad de Gao» in CUOQ Joseph, 1975, *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIIIème au XVIème siècle*, Paris, CNRS, p. 400.
- ES SA'DI Amin, 1981, *Tarikh es-Sūdān*, trad. O. Houdas, Paris, A. Maisonneuve, 3e éd., 540 p.
- HALE Thomas, 1990, *Scribes, griots and novelist: Narrative Interpreters of the Songhay Empire followed by The Epic of Askia Mohammed recounted by Nouhou Malio*, University Press of Florida, XIV + 333 p.
- KATI Mahmoud, 1981, *Tarikh el-Fettach*, trad. O. Houdas, Paris, A. Maisonneuve, 3e éd., 361 p.
- LÉON L'AFRICAIN Jean, 1830, *De l'Afrique, contenant la description de ce pays*, Paris, livre 7, trad. Jean Temporal, Paris, 580 p.

SOUMAILA Hammadou, LAYA Diouldé, 1998, *Traditions des Songhay de Téra*, Paris, Karthala, 304 p.

Bibliographie

CHEBEL Malek, 1995, *Dictionnaire des symboles musulmans. Rites, mystique et civilisation*, Albin Michel, Paris.

CISSOKO Sékéné Mody, 1975, *Tombouctou et l'empire songhay*, Abidjan/Dakar, NEA.

DEDE Jean Charles, 2014, « Politique symbolique et légitimation du pouvoir monarchique dans l'empire songhay : le cas d'Askia Mohammed Silla (1493-1528) », in *Revue d'Histoire, d'Arts et d'Archéologie Africains (GODO-GODO)*, n° 24, p. 23-39.

DUPUIS-YAKOUBA Auguste, 1914, « Notes sur Tombouctou (vie journalière, habillement, mobilier, etc.) in *Revue d'ethnographie et de sociologie*, Tome 5, 1914, p. 248-263.

HALL Bruce, 2013, « Arguing sovereignty in Songhay », *Afriques* [en ligne], 04, mis en ligne le 16 avril 2013, URL : <http://afriques.revues.org/1121>.

HAMA Boubou, 1967, *Histoire traditionnelle d'un peuple. Les Zarma-songhay*, Paris, Présence Africaine.

HAMA Boubou, 1978, « Le devin, temps et histoire dans la pensée animiste de l'Afrique noire », in *Le temps et les philosophies, Études préparées de l'UNESCO*, Paris, Payot/les Presses de l'UNESCO.

ROUCH Jean, 1953, *Contribution à l'histoire des Songhay*, Dakar, IFAN, Coll. Mémoires de l'IFAN, n° 29, p. 137-259.

SARDAN Olivier de, 1982, *Concepts et conceptions songhay-zarma (histoire, culture, société)*, Paris, Nubia.

SOW Ousmane, 2002 « Islam et tradition dans l'empire songhay », in *Recherches Africaines* [en ligne], n° 00. URL : <http://www.recherches-africaines.net/document.php?id=91>.

TYMOSWSKI Michal, 1992, « Légitimation du pouvoir de la dynastie Askia au Songhay du XV^{ème} siècle : islam et culture locale », in *Hemispheres: Studies on culture an societies*, n° 7, p. 189-198