

## « Rôle du Karamoko dans la communauté jakanke de Tuba au Fouta- Djallon »

**Lamine MANSARÉ**

*Maître-assistant en Histoire*

*Université de Kindia, République de Guinée*

*lamine.manssare47@gmail.com*

*(+224) 622 44 86 90*

### Résumé :

*Notre étude porte sur le karamoko dans la communauté jakanké du Fouta-Djallon. Ce karamoko rend d'énormes services et réalise de multiples pratiques islamiques (guérison des malades, fabrication des talismans et des amulettes). Les objectifs visés pour cette étude portent sur les enseignements donnés et les pratiques islamiques réalisés par le karamoko dans la communauté jakanké de Tuba. Le karamoko, à travers la guérison des malades, la fabrication des talismans et les amulettes, réussissent à satisfaire la communauté tout en en tirant eux-aussi profit. Pour atteindre ces objectifs, nous avons adopté la méthodologie documentaire et la recherche de terrain. La recherche documentaire a consisté à faire l'analyse et la synthèse des écrits des auteurs ayant travaillé sur les marabouts, d'une part, et le karamoko, d'autre part. Enfin, nous avons utilisé l'entretien semi-directif (voire des entretiens téléphoniques), en cherchant auprès de certaines personnes ressources à comprendre le rôle joué par le karamoko à Tuba, tout comme l'observation participante et des discussions ont été utilisées. Les résultats obtenus sont issus de l'analyse et la synthèse des travaux. Dans la première partie, nous avons étudié les types d'enseignement islamique donnés par le karamoko à cette communauté et, dans la seconde partie, nous avons analysé les pratiques islamiques exercées par ce karamoko à Tuba.*

**Mots clés :** *Karamoko, Tuba, Jakanké, Islam, Communauté.*

### Introduction

La première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle peut être considérée comme l'âge d'or de l'Islam au Fouta-Djallon : c'est le temps des marabouts de renommée, des saints

célèbres, mais aussi de la diffusion et du rayonnement de l'Islam. Des foyers culturels célèbres dirigés par les marabouts constituaient de véritables universités dans la région où le maraboutisme est devenu une pratique récurrente.

Ce maraboutisme, loin d'être un phénomène caractéristique de l'Afrique noire, comme, on est souvent porté à le croire, est un fait général dans le monde musulman. Partout ont existé ces personnages religieux plus ou moins lettrés, magiciens ou guérisseurs, parfois mystiques, souvent affiliés à une confrérie, parfois même maîtres de leurs confréries :

« En orient, le saint est souvent un fondateur de confrérie soufi ; au Maghreb, ils sont des hommes qui se sont "opposés à l'envahisseur non islamisés " et aussi ont protégé les frontières de l'Islam, les Shaykh (marabout), dans les langues négro-africaines, ce personnage s'appelle *Thierno* chez les Toucouleurs et *Sereny* chez les Wolfs, *Karamoko* chez les Mandé, *Modibo* et *Fodyo* chez les pouls (Peuls) » (A. CONDE, 1992 : p.10.)

Le mot *marabout* est apparu en français avec les relations de voyage du XVI<sup>e</sup> siècle. C'est une déformation de l'arabe *al-murabit* qui signifie littéralement "les gens qui sont des places fortes". Contrairement aux principes du Coran, le marabout est apparu partout dans une religion sans clergé, comme l'intermédiaire entre la créature et le Créateur. Certaines sectes sont allées jusqu'à affirmer que « la religion consiste en l'obéissance à l'égard d'un homme » (A. Condé, 1992 : p.10.). Pour ces sectes, l'une des prières les plus intéressantes est la prière de demande (*doa*) au saint justifiée d'ailleurs par le Coran : « Invoquez-moi et je vous exaucerai

XL-62 », ajoute *Al-Hadj* Salim Souaré<sup>1</sup>. Les chercheurs n'aiment pas parler de « marabouts », et ils ont raison. Le terme est chargé de connotations multiples, certaines péjoratives. « Mais le mot existe, il a été cultivé et développé, depuis le début du XVII<sup>e</sup> siècle, et il a été largement employé au XX<sup>e</sup> siècle » (D. Robinson et J. L. Triaud, 1997 : p.11). Nous avons décidé d'en assumer, avec les précautions nécessaires, l'usage parce qu'il est issu du terrain et d'une époque, et qu'il permet d'identifier clairement, encore aujourd'hui, un certain nombre d'acteurs. (D. Robinson et J. L. Triaud, 1997 : p.13). Ces élites prospèrent dans un rôle d'intermédiaires entre « ciel et terre, entre dominants et dominés » (D. Robinson et J. L. Triaud, 1997 : p.18).

Ce rôle des élites musulmanes fut sans doute d'autant plus important que les Français avaient d'emblée disqualifié, pendant la coloniale française, les détenteurs anciens du pouvoir, à la différence de ce que « les Britanniques firent au Nord Nigéria, dans le 'califat colonial' » (Charles Stewart, 1997 : p.55). Charles Stewart ajoute que le colonisateur français suivait en effet, « une politique délibérée de promotion des intérêts d'autorités musulmanes choisies...sapant l'autorité de la classe guerrière et la remplaçant par des clercs musulmans ».

Cette politique du colon français, également décrite par Klein, et en référence à ses conséquences sur la vie politique au vingtième siècle par Behrman, et étudiée par Cruise O'Brien, chercha simultanément à ruiner le pouvoir des classes "guerrières" antérieures c'est-à-dire les féticheurs. Les colons ont remplacé ces féticheurs guérisseurs par les marabouts musulmans ou karamoko qui deviennent aussitôt des agents de contrôle dans les affaires administratives (Charles Stewart, 1968 : p228). De cela, les élites musulmanes surent tirer un

---

<sup>1</sup>*Al-Hadj* Salim Souaré, commerçant, entretien téléphonique du 25 mars 2025 à Tuba.

regain d'influence et de prestige, et parfois des avantages matériels non négligeables.

Ce fut la période pendant laquelle la combinaison de nouvelles opportunités commerciales et d'une pratique islamique rationalisée sous l'hégémonie coloniale donnèrent naissance à une nouvelle génération de marabouts, incarnée à de nombreux égards par ce que Sall appelle le « marabout fonctionnaire », tel qu'on l'observe dans le cas des carrières de « Seydou Nourou Tall, Sidiyya Baba et Sa'ad Bu » (Charles Stewart, 1997 : p.55).

Néanmoins, la période du XX<sup>e</sup> et XXI<sup>e</sup> siècles était aussi celle du développement du "charisme" des marabouts, qui, d'après Jean-Louis Triaud, « devenait la principale réponse à la situation coloniale » (David Robinson et Jean-Louis Triaud (éds), 1999 : p.414). Le marabout devint celui qui avait accès au surnaturel et qui prenait place dans "l'économie des miracles". D'où son souci de se placer dans la continuité des grands saints, par exemple en multipliant les affiliations à la Tidjaniyya (Confère le cas d'al-Hajj Malik Sy, analysé par Saïd Bousbina cité par Charles Stewart, 1997 : p.55) ou en consignant par écrit leur histoire (Confère l'œuvre de Harun Wuld Al-Shaykh Sidiyya, analysée par Abdel Wedoud Ould Cheikh cité par Charles Stewart, 1997 : p.55). Cette accommodation s'accompagne donc d'une « relance et d'une réorientation de l'activité dans des domaines laissés disponibles par le nouveau pouvoir, comportant un effort dans le domaine de l'enseignement islamique – "traditionnel" ou de type nouveau- et un renforcement de la dévotion ». (Mouhamed Moustapha Kane sur AlHajj Mahmoud Ba Diowol, et de Louis Brenner cités par Charles, 1997 : p.55)

Le marabout dont parlent ces différents auteurs, avec toutes les nuances près, n'est au Fouta-Djallon en général et à Tuba en particulier que le karamoko, d'où le choix de notre thème de recherche : « **Rôle du karamoko dans la**

**communauté jakanké de Tuba au Fouta-Djallon** ». Ce thème fait donc référence à la connaissance de cet homme, mais en même temps à l'enseignement qu'il dispense et aux divers services sociaux qu'il rend. Les raisons du choix de ce thème s'expliquent par le fait qu'en Guinée, nous constatons que le maraboutisme est une pratique courante du karamoko, surtout celui vivant dans la communauté jakanké de Tuba, et que cette pratique est beaucoup appréciée par les populations à dominante musulmane.

Les auteurs consultés sur cette question comme André Arcin (1911), Le Prince (1906-1907), Bakari Sambé (2016), David Robinson (1988), David Robinson et Jean Louis Triaud (1997), Martin Klein (1968), Lucy Behrman (1970), Donald Cruise O' Brien (1971), ont abordé la portée, la notion, le rôle qu'avaient joué les marabouts à travers les siècles d'histoire. Mais, nulle part, ils n'ont mentionné le mot et le rôle du karamoko dans la communauté jakanké de Tuba au Fouta-Djallon. Seuls, les auteurs Agna Condé (1992) et Lamine Mansaré (2017) ont abordé l'histoire des Jakanké de Tuba au Fouta-Djallon dans leurs ouvrages qui ont été une source d'inspiration pour ce travail. Beaucoup d'informations en sont tirées.

Pour cet article, nous nous proposons de faire une étude du rôle que joue le Karamoko dans la communauté jakanké de Tuba en Guinée. C'est pour cette raison que notre question de recherche est le Karamoko a-t-il joué un rôle primordial dans la communauté jakanké de Tuba? De cette question principale découlent des questions subsidiaires comme :

- Quels types d'enseignement islamique donne le Karamoko à Tuba ?

- Quelles pratiques islamiques exerce-t-il le Karamoko au sein de la communauté jakanké de Tuba ?

Nous partons de l'hypothèse que le Karamoko joue effectivement un rôle très important dans la communauté jakanké de Tuba au Fouta-Djallon. Il assure dans cette communauté l'enseignement coranique et guérissent les populations tout en tirant évidemment des bénéfices considérables.

Les objectifs visés pour cette étude permettent de comprendre et d'analyser le rôle que joue le karamoko, les enseignements donnés et les méthodes de guérison utilisées dans cette communauté jakanké de Tuba.

Pour atteindre ces objectifs, nous avons adopté la recherche documentaire et la recherche de terrain. La recherche documentaire a consisté à faire l'analyse et la synthèse des écrits des auteurs ayant travaillé sur les marabouts, d'une part, et le karamoko, d'autre part. Enfin, nous avons utilisé l'entretien semi-directif (voire des entretiens téléphoniques), en cherchant auprès de certaines personnes ressources à comprendre le rôle joué par le karamoko à Tuba, tout comme l'observation participante et des discussions ont été utilisées.

Les résultats obtenus sont issus de l'analyse et la synthèse des travaux sur le rôle du karamoko dans la communauté jakanké de Tuba au Fouta-Djallon. Pour cela, nous avons étudié les types d'enseignement islamique donnés par le karamoko dans cette communauté à Tuba et nous avons analysé leurs pratiques islamiques.

## **1. La notion de marabout ou karamoko**

Pour cette étude, nous montrons la complémentarité

entre le mot marabout employé par les auteurs cités et le prénom karamoko employé par la population jakanké de Tuba (nom utilisé dans ce présent article). Ainsi, le nom marabout, pour reprendre le terme de Vincent Monteil, est de toutes les couleurs. Selon André Arcin (1911 : p.120.), « Le marabout tel qu'on le désigne en Afrique du nord n'existe pas en Guinée ; dans les pays noirs, le marabout, c'est d'abord le chef, il est conseiller ou notable ; parfois, il réunit des disciples autour de lui et fonde un village qui devient indépendant des chefs du pays où le marabout s'établit ». Plus loin, Arcin ajoute que « le marabout vit généralement des présents que lui font les élèves, de la vente des amulettes et des offrandes forcées qui leur sont dues d'après la coutume ». (A. ARCIN, 1911 : p.120.)

En outre, Le Prince (1906-1907), ex-administrateur du cercle de Labé, affirme que « Les marabouts locaux ont donc une influence secondaire sur la vie politique générale, mais ceux qui ont acquis une réputation non usurpée par leur savoir et par l'autorité de leurs maîtres jouissent d'un prestige qui va croissant avec leur science et leur sainteté ».

Bakari Sambé, un auteur sénégalais, parle du marabout pendant la colonisation, dans les sociétés africaines en général et dans celle du Sénégal en particulier. Dans sa description, il met en évidence le rôle et la place du marabout en l'Afrique de l'Ouest. Il précise à cet effet que :

« Les confréries et les marabouts doivent leur succès au rôle qu'ils ont joué en comblant le vide socio-politique consécutif à la destruction des anciennes entités sociales et politiques par le colonialisme français. Ce rôle leur confère une dimension populaire et leurs chefs sont reconnus comme des apôtres de l'Islam ou même, quelques fois, des héros nationaux. Aujourd'hui près de

95% des musulmans sénégalais appartiennent à des confréries qui ont toutes en commun le message soufi auquel il faudra ajouter une dose d'adaptation sociologique. Ainsi le cheikh de la confrérie remplaça le patriarche de la tribu déchu par le colonisateur. Les séances délibératoires, ces assemblées " démocratiques et égalitaires de l'Afrique traditionnelle " dont parlait Aimé Césaire, qui se tenaient sous " l'arbre à palabres ", le *penhie*, en wolof, auront désormais lieu dans les mosquées. Même les mariages, à la différence d'autres aires islamiques, y sont célébrés<sup>2</sup> ».

Cependant, les Français restèrent vigilants par rapport aux dangers provenant de la rivalité qui pouvait se développer entre une autorité politique islamique et l'État colonial. Il y eut en effet une « 'mise en quarantaine' » des autorités politiques musulmanes au Sénégal, qui posa effectivement les fondations de l'hégémonie française sur la zone au XX<sup>e</sup> siècle » (D. Robinson, 1988 : pp.415-435).

Pourquoi nous mentionnons que le marabout est un mot français qui désigne dans la langue vernaculaire jakanké le Karamoko. C'est pourquoi nous disons que les attributions données au marabout par les auteurs, dans l'histoire de l'Afrique de l'Ouest en général et en Guinée en particulier, sont à peu les mêmes que la communauté jakanké de Tuba donne au karamoko. En effet, selon Wilks, « un *karamoko* dans les villes dyula, c'est celui qui a étudié les trois œuvres<sup>3</sup> »

---

<sup>2</sup>Bakary Sambé, « Islam " noir " : construction identitaire ou réalité socio-historique ? » consulté sur le net le 14 mars 2024 avec le lien <http://www.persocite.com/Orient/sambe.htm>.

<sup>3</sup>Pour la suite, on insiste sur le *fiqh* et sur les *hadiths* en particulier Bukhârî et Muslîm. À la fin de ce cycle le *karamoko* reçoit un Burnus. On définit, en milieu dyula, un *karamoko* par son *isnad*, chaîne de transmission plus que par ses origines de naissance. Il y a parmi eux des *karamoko* fameux qui ne sont pas d'origine dyula, et certains d'ascendance non musulmane. Il est possible que l'accent mis sur l'étude des trois œuvres indiquées plus haut est d'*Al-Hadj Salimou* Souaré. « On attribue également le turban à ceux qui ont étudié ces trois œuvres, et le burnous aux étudiants plus avancés en matière d'étude de la jurisprudence ». Les Dyulas jakanké pensent qu'ensuite, « la transmission du savoir s'est faite à travers trois lignées issues de ses élèves » à savoir :

1. Muhammad Duguri, peu de choses sont connues de lui, il a travaillé à Koro, en Côte d'Ivoire ;

suivantes : - Le *tafsîr al-Jalalayn* de *al Mahallî* (1459) et '*al-Suyutî* (1505) qui signifie commentaire du Coran ; - *Al-shifâ fî ta'rîf huqûq al-Mustafâ* par *Iyâd Mûsâ Ibn Iyâd Ibn al-Sabâtî* (1149) qui signifie étude de la vie du Prophète ; - Le *muwattâ' d'imam Mâlik* qui signifie étude de droit. C'est ainsi que, dans la communauté jakanké, Al-Hadj Salimou Souaré est considéré comme le premier Karamoko pour avoir étudié et maîtrisé ces trois œuvres.

Cependant, il faut noter qu'*Al-Hadj* Salimou Souaré n'est pas à l'origine de la tradition d'études du Soudan occidental, mais il l'a revigorée et restructurée. En effet, « le *tarikhal sudan* rapporte l'importance du lettré Muhammad Saganogho al-Wangara qui s'installa à Jenne à la fin XV<sup>e</sup> siècle, et serait l'héritier d'une tradition attestée déjà dans l'empire du Mali par Ibn Battura » (I. Wilks, 1968 : p.162).

En fait, le terme karamoko comporte une signification très précise et plus respectable, donnée à un homme important dans la société musulmane de Tuba ; pour s'en convaincre, il suffit d'analyser le dicton « *Mansa ni karamoko lemu denni gbundoma*<sup>4</sup> » ou encore la remarque qu'on fait à propos de certains hommes qui réussissent à bien mener leurs affaires « *Kaari lemu a karamokodi*<sup>5</sup> » (C'est grâce à ce karamoko que j'aie réussi). Toutes ces analyses montrent que le prénom karamoko est très important dans la communauté jakanké de Tuba mais, souvent, il faut que le porteur le mérite à travers ces prouesses.

## 2. Enseignement islamique par les karamoko

Comme Kankan, Tuba fut au XIX<sup>e</sup> siècle la métropole

---

2. *Al-Haji* Yusuf Kasamba, c'est lui qui a organisé les études et le savoir parmi les Jakanke de l'ouest, Gambie, Fouta Djallon, réalité décrite par le *tarikh al-Madaniyya* et rapporté par Wilks ;

3. Muhamamd Bûni, il apparaît dans les villes dyula plus à l'est, en gros celles étudiées par Wilks.

<sup>4</sup>C'est le chef et le marabout qui ont en commun le secret.

<sup>5</sup>C'est un tel son Karamo, celui qui lit, qui prêche, qui récite.

des études islamiques du Fouta. Elles étaient les deux villes saintes de la Guinée. Kankan était suspecte aux particularistes peuls. Mais ces derniers se furent inclinés devant la réelle autorité scientifique des marabouts de Tuba et ont envoyé de Labé et de Kadè plusieurs de leurs enfants pour parachever leurs études dans tout le cours du 19<sup>e</sup> siècle.

Les marabouts enseignants *Moorolu*, en *jakanké*<sup>6</sup> sont généralement des hommes de la même souche mandingue que les autres populations de Tuba. Ils sont souvent cultivateurs de profession, ce qui leur permet d'enseigner et de tirer profit des élèves. Ils peuvent être imams ou muezzins. D'ordinaire, ils se livrent au commerce des amulettes et gris-gris traditionnels à Tuba et au Fouta et dans les régions voisines en général. Ainsi, ils constituent une catégorie sociale à part entière au sein de la communauté jakanké de Tuba. Ils sont des maîtres guérisseurs et des maîtres de la tradition à Tuba.

Le *karandinho* désignent les élèves enfants, hommes et femmes, qui font le primaire, et *talibolu* désignent les talibés qui ont atteint le supérieur. Tous les jeunes enfants et adolescents sont contraints de passer par l'école coranique et les jeunes Talibés venaient de tous les horizons.

L'enseignement se fait, d'après Agna Condé, 1992 : p.41, « Le plus souvent en plein air, sous les vérandas ou dans une case appropriée. Les planchettes, *walakho*, les calames tirés des roseaux ou graminées, *kalo*, l'encre faite à base d'écorces et de feuilles, des ouvrages imprimés et manuscrits sont des matériels scolaires ». Pour être élève, ajoute l'auteur, « c'est vers sept ans au plus tard que l'enfant est mis chez le karamoko et, jusque vers dix ans, il n'est pas tenu de faire la prière. À l'âge de dix ans, on enseigne à

---

<sup>6</sup>À Tuba, en réalité, les Jakanké appellent leur langue *jakankakan*, mais pour une question de commodité, nous préférons désigner cette langue par le terme la langue *jakanké* ou bien on accompagne souvent le Jakanké par la préposition « en » pour parler de cette langue.

l'enfant le livre coranique qui se divise en deux parties, à savoir le haut Coran et le bas Coran » (A. Condé, 1992 : p.41).

Cependant, on pense qu'un élève intelligent, avec occupation, bien sûr, peut apprendre un *demi-sununu* par jour<sup>7</sup>. En tenant compte des deux jours de repos du mercredi au vendredi, un pareil élève, semble-t-il, ne peut mettre que quatre ans pour apprendre par cœur tout le Coran. Cela signifie donc qu'à quatorze ans, l'enfant aura fini l'instruction primaire. Cette étape s'accompagne aussi de l'exercice d'écriture.

Le *bas Coran* est le deuxième degré d'instruction qui consiste à lire le Coran par le haut sans discontinuité en le comprenant parfaitement par la prononciation correcte des mots. Cet exercice exige quatre nouvelles années.

Après ces huit années d'études, l'enfant devient un Talibé et commence des études supérieures qui s'étendent sur une longue durée. D'après nos sources, l'élève apprend l'exégèse, le droit, la théologie et les commentaires ou l'interprétation du Coran. Entre temps, le karamoko l'initie aux rites de la prière, du zikr de la confrérie, de la récitation du chapelet. Il approfondit son savoir-faire de la lecture, l'écriture, l'explication du Coran et l'exégèse pratique. En effet, l'explication du Coran (*fasrifo*) se fait en *jakanké*. À ce titre, l'étudiant doit expliquer plusieurs ouvrages locaux et complète ses études par l'apprentissage des éléments de la science mystique. La clôture de cette étude coranique par l'étudiant se fait à la mosquée devant plusieurs karamoko de la région. Ce jour solennel est accompagné d'une cérémonie grandiose à la hauteur de l'évènement.

Après les études supérieures, il y a aussi les études post universitaires, notamment le *doctorat* qui consiste à pénétrer dans le domaine des sciences islamiques. Son

---

<sup>7</sup>Alpha Denko Diaby, karamoko coranique, entretien téléphonique du 10 mars 2025 à Tuba.

couronnement vaut le titre de *moory* marabout. Quant au terme *waliou* ou *kutubo*, il désigne le ou les marabouts qui ont atteint la parfaite sainteté, et ont la maîtrise de la science. C'est à ces marabouts que certains parents donnent le nom de leur enfant, espérant que celui-ci puisse ressembler à son homonyme, comme partout d'ailleurs au Fouta. Chose qui arrive rarement car, selon ce dicton musulman, « ne devient pas *waliou* celui qui veut, mais celui qui le mérite ».

L'enseignement à Tuba était gratuit mais, comme il fallait entretenir les maîtres, les élèves et les étudiants, surtout des étrangers, une subvention en nature était donc accordée à cet effet par les parents des élèves et étudiants pour assister le maître dans sa noble mission. En plus de ces aides, les élèves et étudiants travaillaient dans le champ du maître, voire l'accompagnaient dans ces activités de commerçant. Aussi, à la fin de leurs études, ces étudiants octroyaient des cadeaux très importants à leur karamoko en souvenir du soin dont ils avaient été bénéficiaires. Ces différents moyens constituaient une source de revenu pour le karamoko, surtout pour les plus méritants.

Ce fut le cas, par exemple, d'après nos informateurs, de Karan Kutubo, de Karan Sankun, de Karan Walo et de Karan Mady qui passaient de leur vivant pour des grands médecins et grands magiciens très puissants dont l'influence atteignit certains chefs de Fouta, notamment *Alfa* Yaya Diallo, *Almamy* Oumar Barry, etc. (L. Mansare, 2017 : 326).

Tuba étant un pôle d'attraction pour les études coraniques possédait dès lors une bibliothèque de medersa très fournie en ouvrages coraniques. On comptait dans son université, d'après Paul Marty, « vingt et cinq éminents professeurs et plus de trois cents élèves venus de tous les horizons de la Guinée et de la Casamance » (P. Marty, 1921 : 128). La bibliothèque de Tuba comptait « deux à trois cents, voire cinq cents ouvrages classés dans une douzaine de

caisses » (P. Marty, 1921 : 128). Mais, après l'arrestation de Karan Sankun par les Français, cette bibliothèque était restée à la merci des pillards et des termites.

Selon le même auteur, à partir de 1911 et durant toute la colonisation, l'instruction coranique des enfants à Tuba était toujours à l'honneur ; par contre, l'instruction supérieure était complètement absente. Nous pensons que cela s'explique par le fait qu'autrefois, les enfants étudiaient durant leur adolescence et jeunesse, mais aujourd'hui ces enfants sont contraints de s'adonner à l'agriculture, au commerce et aux voyages. C'est pourquoi, la grande majorité n'achevait même pas la lecture du Coran dans le primaire et ce n'est que quelques rares qui parviennent à étudier le droit, la théologie, la grammaire, etc.

L'enseignement coranique à Tuba s'organisait en trois séances d'études, d'après nos sources : le matin, de bonne heure, l'après-midi et la nuit (L. Mansare, 2017 : 327). Cependant, deux jours de repos dans la semaine étaient accordés, du mi mercredi au mi vendredi. Les vacances, quant à elles, s'échelonnaient comme suit : du mois de *chaoûl* en arabe, *souunkaro salo* en *jakanké*, tout entier à la deuxième ou la troisième décade du mois de *djoual hijira* en arabe, *donki karo* en *jakanké*<sup>8</sup>. Mais cette réalité n'est pas seulement propre aux Jakanké, elle l'est partout au Fouta-Djallon.

Cependant, par endroit dans cette région, l'enseignement coranique a tendance à disparaître au profit des écoles françaises dont les maîtres sont moins exigeants pour les cadeaux des élèves et leurs parents qu'aux maîtres d'écoles coraniques. Autrefois, en plus des élèves et étudiants jakanké, venaient les étudiants mandingues des provinces de la « Guinée Bissau, de la Casamance et du Sénégal, notamment de Vohi, Rakao, Combo, Niam, Rip, Niani ; les

---

<sup>8</sup>Fodé Bakary Touré, enseignant, entretien du 3 mars 2025, à Kindia.

Malinkés de la Haute Guinée (Baté, Oulada), les Sosos ou Landouma de la région côtière » (L. Mansare, 2017 : 327).

Ces étudiants, dont l'âge se situait entre vingt et trente ans, venaient continuer leurs études jusqu'aux limites de leur courage ; et, après leurs études, ils recevaient de leurs maîtres l'affiliation *kadria* et retournaient chez eux pour ouvrir aussitôt des écoles coraniques et tenaient à côté de celles-ci des boutiques de ventes d'amulettes. Chose qui leur faisait bénéficier du prestige d'études lointaines prolongées et de la popularité d'une initiation vénérée.

En dépit de toutes les difficultés et insuffisances de l'enseignement coranique, on retient qu'il avait existé une élite non négligeable de lettrés et savants jakanké ayant accédé à la littérature religieuse classique. « Certains savants ont su commenter dans leurs ouvrages les auteurs arabes et exprimer des idées originales en poésie, en littérature, en théologie, soit en langue arabe, soit en langue maternelle jakanké<sup>9</sup> ». Mais nous n'avons eu accès à aucun de leurs écrits, contrairement à ceux des Peuls du Fouta-Djallon.

Dans cette littérature négro-islamique, comme le disait Paul Marty, « tous les genres sont représentés dont entre autres le traité de grammaire, de philosophie, commentaires théologiques, prédications, droit, chronique, poèmes, conseils à l'usage du croyant, etc ». (P. Marty, 1921 : p.128). Parmi les juristes et docteurs jakanké de Tuba, nous pouvons citer, entre autres, « Mamadou Kabir, Mamadou Diakhaba, Mamadou Sanoussi, Mamadou Kasso, Mamadou Bakhari, Mamadou Tassilimou, Mamadou Sirri, Mamadou Kassimatou, Mamadou Kharassi, Mamadou Rolli, Mamadou Toumadio, Mamadou Bounali » (A. Condé, 1992 : p.47).

Selon la tradition orale, ces juristes cités par ordre de naissance sont les douze enfants de Karamba Diaby,

---

<sup>9</sup>*Al-Hadj* Salim Souaré, commerçant, entretien téléphonique du 25 mars 2025, à Tuba.

père fondateur de Tuba. Ce fut son sixième enfant, du nom de Mamadou Tassilimiou, qui hérita de l'influence spirituelle et de la sagesse de son père. Ces juristes n'étaient pas choisis par rapport au rang de naissance, mais par rapport au poids de la grandeur, la spiritualité, l'influence et la sagesse que chacun d'eux ou leurs descendances avaient incarné dans l'histoire de Tuba. Tous ces personnages jakanké étaient ceux qui tranchaient et décidaient toutes les affaires de la population jankanké de Tuba et voisins.

Le karamoko de Tuba tissait de bonnes relations avec les autres marabouts du Fouta et même avec le *Waliou* de Goumba. « Ils échangeaient cependant des cadeaux et des lettres de courtoisies pour éviter des polémiques entre les lettrés et des Talibés. Aussi, les échanges de renseignements sur les mercures du caoutchouc, du riz, du mil, des affaires de femmes ou de captifs étaient courants » (P. Marty, 1921 : p.128). Contrairement aux Peuls qui restaient toujours confinés en petits groupes, dans les limites de leur village ou de leur *diwal*, d'après la tradition orale, « ce sont les Jakanké de Tuba qui obligèrent ces Peuls à la sociabilité pour sortir des horizons étroits. Ils se donnaient les filles en mariages et échangeaient des captifs<sup>10</sup> ».

Affirmons enfin que les Jakanké de Tuba étaient très ravis de voir s'élever à côté de leur père un digne successeur de Karamoko Kutubo. De 1890 à 1905, son auditoire se composait de deux cents Talibés environs, constitués de Jakanké, de Peuls venus de tous les points, de Mandingo venant du N'Gabou et de la Casamance. Il conféra à cette date le *Wird kadria* reçu de son père. Dès lors, sa renommée augmentait à travers de nombreux disciples qu'il recevait. C'est pourquoi, de nos jours, dans tout le Fouta, la Basse Guinée, la Haute Guinée, la Guinée Bissau, le Sénégal, la Gambie, etc., les gens se souviennent de lui. Il fut suivi de

---

<sup>10</sup>*Idem.*

Karamba Sankun qui entreprit des tournées pastorales dont le but était, non seulement de se procurer des ressources, mais aussi répandre l’Islam par des visites de ses fidèles, des distributions d’affiliations et de prédications islamiques.

L’enseignement supérieur ou universitaire, quant à lui, était recherché par ceux-là qui voulaient se créer une situation de lettrés. Les marabouts enseignants et les élèves s’occupaient des écoles coraniques. Certains élèves ou étudiants portaient les titres, comme Talibés, c’est-à-dire les élèves, *Cerno*<sup>11</sup>; *Fodé*<sup>12</sup>; *tafsir*<sup>13</sup>; *Alfa*<sup>14</sup>; *waliou*<sup>15</sup>; *Al-Hadj*; *Hadja*<sup>16</sup>. Ces titres sont portés aussi par les Peuls et ils ont la même signification.

### 3. Les pratiques islamiques des karamoko

Bon nombre de Karamoko du Fouta et surtout les Diakhanké se livrent au commerce de la religion et font l’objet de consultation pour le sort d’un individu ou de sollicitations pour l’obtention de talismans et de gris-gris. « La racine *raqâ* = faire des incantations de guérison, en l’occurrence coranique (s75v27), a cependant servi de base de légitimation à la plupart des pratiques talismaniques ultérieures et, de nos jours, sous l’appellation *ruqiya*, jouit d’un statut privilégié parmi les nouveaux exorciseurs islamiques » (C. Hamès (dir.), 2007 : 17). On rejoint les conclusions anthropologiques générales sur le fonctionnement de la magie qui est, par définition, ce dont on accuse efficacement les autres. Avant d’être une pratique ou une action sur le monde, la magie est accusation d’une pratique ou d’une action. « Mais la magie n’est pas seulement une idée ou une représentation offensive en direction des autres ; dans la

---

<sup>11</sup>Désigne en *pular* ceux qui ont entièrement lu le coran mais ne l’ont pas interprété.

<sup>12</sup>En *malinké* et *soussou* est équivalent à *Thierno* et à *tafsir*.

<sup>13</sup>Désigne en *pular* ceux qui ont lu et interprète le Coran.

<sup>14</sup>Signifie en *malinké* savant, le prince de la science.

<sup>15</sup>Signifie en *pular* saint investi par Dieu.

<sup>16</sup>Est réservé à celui ou celle qui a fait le pèlerinage à la Mecque.

réalité effective de sa mise en œuvre, elle est une science, un savoir-faire qui fait l'objet d'un apprentissage, d'une initiation. À plusieurs reprises, le Coran nous présente la magie comme le résultat de la transmission d'un savoir » (C. Hamès (dir.), 2007 : 24).

L'idée de l'enseignement d'un savoir magique est conçue ici dans un sens métaphorique-cela se passe comme si, cela ressemble à - pour traduire le fait que cette science n'est pas d'origine humaine, mais qu'elle vient d'ailleurs, « qu'elle est inspirée aux hommes par des entités spirituelles supérieures, anges ou génies, voire divinité » (C. Hamès (dir.), 2007 : 24). La plupart des grands hommes charismatiques, dans l'islam comme dans d'autres traditions religieuses, sont dotés d'un pouvoir<sup>17</sup> qui s'exerce d'une façon favorable sur leurs suivants et défavorable sur leurs détracteurs. « L'imprécation et la malédiction font partie de leur arsenal d'élimination et d'anéantissement, y compris physique, d'un adversaire » (C. Hamès (dir.), 2007 : 24). Prenant appui sur l'injonction coranique et sur les pratiques mystiques largement engagées à son époque, Constant Hamès « l'auteur du *Shams, al-Bûnî* introduit les « plus beaux noms d'Allah » dans des procédés particuliers de fabrication de carrés magiques : chaque lettre des noms d'Allah est convertie dans sa valeur numérique. Ces carrés magiques, encadrés par des prescriptions astrologiques, forment la base de l'ouvrage *al-Bûnî* historiquement très répandu dans l'ensemble du monde musulman » (C. Hamès (dir.), 2007 : 43).

Pour la consultation sur le sort, d'après notre informateur, « les Karamoko diakanké usent des ouvrages arabes, par exemple l'ouvrage d'*al Burî*', 'Le grand soleil des connaissances'', qui traitent de la matière pour tenter de déceler les secrets de l'avenir. Les marabouts prescrivent généralement des sacrifices ou font des recommandations de

---

<sup>17</sup>C'est la notion de *baraka*.

nature diverse<sup>18</sup> ». Par exemple, ne pas aller à telle cérémonie parce qu'un malheur quelconque vous y serait causé par les sorciers ou les génies. Comme sacrifice, ils peuvent parfois recommander la kola blanche. Selon la même source, « le karamoko demandait souvent d'accrocher un papier blanc, une clochette ou une bouteille d'eau lustrale au-dessus de la porte ou au toit de la case<sup>19</sup> ». Cette information est connue et pratiquée par une large majorité de la population musulmane, surtout dans les centres ruraux.

Ces sacrifices reposent sur les significations qui ne nous ont pas été révélées avec précision. Toutefois, on pense que le papier blanc symbolise l'honnêteté, la clarté et la pureté qui sont très souvent recommandées par la religion musulmane. Le blanc est aussi, pour le monde arabe, un moyen de protection contre l'ardente radiation solaire. Peut-être, à partir de ces données, le musulman pense-t-il se protéger contre les mauvais esprits. Dieu protège ce qui est pur, blanc. C'est probablement de ces considérations que provient l'importance du vêtement blanc pour le musulman.

La clochette, quant à elle, symbolise l'indiscrétion. Celui qui la porte sur soi ne saurait passer inaperçu. Accrochée à un lieu de passage de manière à toucher tout passant, la clochette signalerait tout visiteur discret. Or, on pense généralement que les mauvais esprits et les sorciers entrent discrètement dans les cases. Pour empêcher ces présences malveillantes, la clochette serait un bon moyen d'alerte qui éloignerait tout malfaiteur. La bouteille d'eau lustrale, de son côté, éloignerait tous les mauvais esprits et protégerait la famille. Elle aurait cette vertu par le fait que la parole de Dieu, c'est-à-dire les versets coraniques, est entrée dans sa confection.

---

<sup>18</sup>*Al-Hadj* Karamba Diaby, enseignant franco-arabe, entretien du 13 mai 2025, à Kindia.

<sup>19</sup>*Idem.*

Le choix de la porte et du toit pour placer ces sacrifices est également significatif. Les marabouts et les guérisseurs traditionnels qui les recommandent pensent que les mauvais esprits et les sorciers passent par ces endroits pour entrer dans les cases et causer des malheurs aux familles. Ce serait à ces endroits qu'il serait facile de barrer la route aux mauvais esprits.

Les musulmans du Fouta-Djallon semblaient beaucoup croire en l'efficacité de ces sacrifices. Ils n'hésitaient pas à trouver des liaisons entre un sacrifice qui leur avait été prescrit il y a des années et un incident fortuit quelconque qui leur était arrivé et auquel ils l'ont échappé belle ; « *sadaka të mina la a boolo*<sup>20</sup> », dit un dicton populaire. On peut donc être sauvé d'une mauvaise situation par le sacrifice réalisé par un ancêtre, par exemple. C'était pourquoi chaque père de famille était amené à faire des sacrifices pour ses enfants.

Le karamoko fabriquent également des talismans et des amulettes pour, disent-ils, traiter toutes sortes de maladies. Notons qu'une bonne partie des maladies qui attaquent les Africains, en général, et les populations du Fouta, en particulier sont attribuées aux sorciers ou aux mauvais génies. Donc, les pratiques médicales maraboutiques sont essentiellement orientées vers la lutte contre ces mauvais esprits. C'est ce qui fait dire à Benjamin F. Soare (2007 : 209) que « Les multiples pratiques ésotériques musulmanes communément en usage au Mali, de vocabulaire arabo-islamique, comprennent des prières et bénédictions spécifiques, *du'a* en *diakanké*, en *malinké* et en *pular*, des consignes ou conseils concernant les aumônes, *sadaqa* ; la géomancie, *raml* ; la retraite mystique, *khalwa* ; la confection de textes écrits<sup>21</sup>, etc ».

---

<sup>20</sup>Le sacrifice n'agit pas forcément le jour qu'on l'a fait. Son action peut durer longtemps. Des fois, ce sont des fils ou petits fils qui profitent de ce sacrifice, croient ces musulmans.

<sup>21</sup>Portés ou conservés comme amulettes, ou encore ingérés ou utilisés comme lotion après dilution dans l'eau de l'encre ayant servi à les tracer.

À cet effet, deux catégories de talismans sont particulièrement utilisées :

Le premier, d'après notre informateur<sup>22</sup>, est fait d'une mixture des feuilles végétales comme le *dumddukè* (*saccocephalus*), le *sindya* (*cassia siaberiana*) et le *teli* (*erythropheum guineense*). Pour la fabriquer, les marabouts mélangent les feuilles dans unealebasse d'eau, tout en récitant des versets coraniques et en crachant de temps en temps dans le mélange, puis ils la font boire, précise notre interlocuteur. Ce genre de talisman a pour vertu de rendre l'utilisateur toxique pour le sorcier et invulnérable par tout esprit maléfique.

Le second est une eau lustrale par laquelle on a lavé un texte religieux écrit sur une planchette de bois, à en croire *Al-Hadj* Karamba Diaby. Ce genre de talisman réalisé à partir des versets coraniques est considéré comme le plus efficace et attire une clientèle considérable. Aussi le premier aliment du nouveau-né est-il une eau lustrale faite de *Bissimillahi* (Au nom de Dieu).

Toutes les maladies que le guérisseur traditionnel ne réussit pas à soigner sont traitées généralement par les marabouts. Nombre de ces « marabouts » gagnent leur vie ou augmentent leurs revenus venant de l'agriculture ou du commerce en confectionnant des amulettes, en étant devins et guérisseurs ; on peut les trouver presque dans chaque village, bourg ou ville du pays. Cependant, il existe pratiquement « un consensus au Mali pour opposer à ces figures mineures, que certains dénoncent comme charlatans ou bonimenteurs, un très petit nombre de personnes de vraiment grande envergure, possédant les attributs du « charisme », selon Weber, dénommées « les grands marabouts » dans le parler local » (B. F. Soare, 2007 : 210). Selon les clients, les chefs religieux et leurs disciples, une personne rencontrant un problème particulier peut rechercher l'intervention d'un « grand

---

<sup>22</sup>*Al-Hadj* Karamba Diaby, enseignant franco-arabe, entretien du 13 mai 2025, à Kindia.

marabout ». Cependant, on ne dérangera pas un chef religieux vénéré pour un problème sans importance ; dans ce cas, « il est généralement conseillé de rechercher soit un acteur de second plan, soit un spécialiste ayant la compétence » (B. F. Soare, 2007 : 211).

Une fois le problème connu, le chef religieux informe le requérant de sa capacité à l'aider. Pour ce faire, il lui est souvent nécessaire de « regarder », c'est-à-dire de procéder à une sorte de consultation ésotérique, très souvent en ayant recours à l'*istikhâra*. Dans certains cas, le consultant recevait le talisman à utiliser en lotion ou en potion-ce qu'on nomme communément *nasi* en langue vernaculaire. Ce talisman était à utiliser pendant une durée de quelques jours, une semaine, voire plus. En outre, le chef religieux peut aussi indiquer à son visiteur le type d'aumônes ou de « sacrifices », *sadaqa*, nécessaires pour résoudre tel problème particulier. Il s'agit souvent de « grands animaux domestiques et/ou d'objets tels l'or, des vêtements, des noix de cola, dont la couleur est presque toujours précisée selon un système tripartite rouge, noir ou blanc, le rose » (B. F. Soare, 2007 : 211).

B. F. Soare ne mentionna pas une seule fois ce qui était requis comme paiement par les élèves. « Lorsqu'ils sont satisfaits des services passés d'un leader religieux, ils lui envoyaient périodiquement des cadeaux-argents, montres, etc » (B. F. Soare, 2007 : 212-213).

## Conclusion

Nous retenons que cet article montre que le terme *karamoko* comporte une signification très précise et plus respectable, donner à un homme important dans la société

musulmane de Tuba. Le karamoko rend d'énormes services à la communauté à travers l'enseignement du Coran et les multiples pratiques islamiques (guérison des malades, fabrication des talismans, des amulettes et des bénédictions). Ces talismans et amulettes agissent sur la psychologie du porteur qui respecte les choses mystérieuses et vénère les écritures, surtout quand celles-ci sont censées être la parole de Dieu. Ces recettes du karamoko donnent un grand espoir aux malades. Ils engendrent la confiance au porteur et lui permettent d'avoir un esprit d'endurance.

Quant à la mixture de feuilles et d'écorces d'arbres, que le karamoko fabrique et recommande de boire, elle peut avoir une action thérapeutique non négligeable, vu que certaines plantes ont un pouvoir médical essentiel. Mais le patient fait plutôt confiance à l'eau lustrale faite avec l'alphabet arabe qu'au pouvoir guérisseur des plantes.

Par ailleurs, le karamoko ne travaille pas gratuitement. Il lui faut des cadeaux et des sacrifices qu'il ajoute à sa fortune déjà considérable. Aussi, certains de ces objets sacrificiels rejoignent-ils la masse de ceux qui sont redistribués aux pauvres. Le karamoko fait également profiter les cordonniers qui enjolivent les amulettes par des figurines d'inspiration musulmane ou non musulmane. Ainsi être Karamoko à Tuba, c'est avoir la maîtrise parfaite du Coran et des pratiques islamiques dignes de nom.

## **4. Sources et références bibliographiques**

### ***4.1. Sources orales***

*Al-Hadj* Karamba Diaby, 57 ans, enseignant franco-arabe, entretien du 13 mai 2024, à Kindia.

*Al-Hadj* Salim Souaré, 55 ans, commerçant, entretien téléphonique du 25 mars 2025, à Tuba.

*Alpha* Denko Diaby, Karamoko coranique, 61 ans, entretien téléphonique du 10 mars 2025, à Tuba.

*Fodé* Bakary Touré, 40 ans, enseignant, entretien du 3 mars 2025, à Kindia.

## 2. Références bibliographiques

ARCIN André, 1911. *Histoire de la Guinée française, Rivières du sud, Fouta-Djallon, région du sud Soudan*, Paris, édition Augustin Challamel, 752 p.

CONDE Agna., « La Mosquée de Tuba », mémoire de Maîtrise, UGANC, 1992, 69 p.

HAMES Constant (dir.), 2007. *Coran et talismans : Textes et pratiques magiques en milieu musulman*, Paris, Editions Karthala, 416 p.

LE PRINCE, (1906-1907). "journal de marche et de renseignement du cercle de Labé".

MARTY Paul, 1921. *L'islam en Guinée. Fouta-Djallon*. Paris, Leroux, 588 p.

MANSARE Lamine, 2017. *Histoire des Mandingues au Fouta-Djallon du 18<sup>ème</sup> au 19<sup>ème</sup> siècles: Alliance et conflits, acculturation et survie identitaire*, Nantes (France), Thèse de doctorat unique, 586 p.

ROBINSON David, 1988. *La Guerre Sainte d'Al-hajj Umar*, Paris, Editions Khartala, 413 p.

ROBINSON David et TRIAUD Jean Louis (éds), 1997. *Le temps des marabouts : Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française V. 18880-1960*, Paris, Editions Karthala, 583 p.

SAMBE Bakary, « Islam " noir " : construction identitaire ou réalité socio-historique ? »

consulté sur le net le 14 mars 2025 avec le lien <http://www.persocite.com/Orient/sambe.htm>.

SOARES Benjamin F. 2007. « Les sciences ésotériques musulmanes et le commerce des amulettes au Mali » in *Coran et talismans : Textes et pratiques magiques en milieu musulman de Constant Hamès* (dir.), Paris, Editions Karthala, pp.209-218.

STEWART Charles, 1997. "Colonial justice and the Spread of Islam in the Early Twentieth Century", p.53-66 in David Robinson et Jean -Louis Triaud (éds), *Le temps des marabouts, Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française, v. 1880-1960*, Paris, Karthala, 584 p.

WILKS Ivor, 1968. "The transmission of Islamic Learning in the Western Sudan" in *Literacy in Traditional Societies*, ed. Jack Goody, CUP, pp.161-197.