

Religion publique, religion clandestine : la *bamanaya* à l'ombre de l'islam

Jean-Paul COLLEYN

Dès qu'il s'agit d'évoquer une sphère religieuse (au sens très large) non musulmane, il faut éviter de tomber dans ce que Jean-Loup Amselle appelle le primitivisme (1985), Jean-François Bayart l'illusion identitaire (1996) et Olivier de Sardan le culturalisme traditionaliste africaniste (2010). Cette illusion peut affecter aussi bien les sujets de l'enquête que l'anthropologue. Pour se prémunir contre de tels préjugés (au sens étymologique du mot), et plutôt que de se risquer par décrets théoriques à cartographier l'état de la société malienne, rien ne vaut un ancrage empirique, car aucune théorie d'ailleurs ne saurait survivre très longtemps, sauf à titre de curiosité historique, si elle ne s'appuie sur des données d'observation. Face aux flots de philosophie plus ou moins bien maîtrisée qui déferlent sur l'anthropologie –qui passe désormais plus de temps à se déconstruire qu'à se construire–, un minimum de positivisme me paraît bienvenu. Il n'en faut pas trop, mais il en faut tout de même un peu, pour que l'on sache de quoi on parle : comme le reconnaissait un anthropologue qui fut un des premiers à inviter ses collègues à considérer les « cultures » comme des textes, l'ethnographie est avant tout une discipline terre à terre (Clifford Geertz, 1995).

Au Mali comme dans les pays voisins, sous l'apparente islamisation devenue synonyme d'honorabilité, c'est néanmoins grâce à toute une série de dispositifs non musulmans qu'une très large partie de la population s'efforce d'avoir prise sur le monde. Dire que la *bamanaya* en tant que compétence rituelle non musulmane est morte au Mali, ou n'existe plus que comme forme folklorisée, est devenu un lieu commun qui fait partie d'une nouvelle bienséance politique consécutive à l'extraordinaire poussée de l'islam depuis, *grosso modo*, le début du régime de Moussa Traoré. Après l'éclipse relative de l'entreprise de sécularisation coloniale, suivie de l'intermède socialiste du régime de Modibo Keita, l'islam confrérique a repris le mouvement d'expansion qu'il avait connu à l'époque précoloniale. Nourri par les migrations des commerçants et des étudiants, ainsi que par les pèlerinages à La Mecque et le réseau des écoles coraniques, ce mouvement a bénéficié d'une solidarité internationale souvent

présentée comme une alternative aux perspectives économiques et politiques de l'Occident en général et de l'ancienne métropole en particulier. Aussi à partir de 1968, l'islam est-il devenu un marqueur de l'identité nationale. L'appellation péjorative de *kafiri* (païen) s'est généralisée à travers tout le pays pour caractériser les cultes et associations religieuses aujourd'hui en déclin comme le *Komo* (*Koma*), le *Korè* (*Koro*), le *Jo*, le *Nama*, le *Nya* (ou *Wara*), le *Ciwara* et bien d'autres.

Mais le sociologue ou l'anthropologue des religions ne saurait se contenter de l'apparence des choses, car de très nombreux rites peu conformes à ces nouvelles normes abondent au Mali, qu'englobent les notions synonymes de *bamanaya* et de *somaya*. Il s'agit d'un rapport au monde, d'un modèle d'interprétation du réel et d'un mode de vie souterrains mais considérables au Mali et dans les pays voisins. Depuis fort longtemps en osmose avec l'islam, cette conception transcende les particularismes linguistiques et ne coïncide pas avec une "ethnie" particulière : on qualifie couramment de *bamana* toute une série de cultes et de rites aussi bien « chez » les Bambara stricto sensu (les gens qui parlent le *bamana*) que chez les Malinké, les Dogon, les Sénoufo, etc. Pour un *bamana*, le *nyama*, une énergie potentiellement dangereuse, anime toutes les choses de l'univers. Par des pratiques rituelles, les *somaw* (hommes de savoir et prêtres) peuvent manipuler ce *nyama* et infléchir le cours des événements. Ils fabriquent des objets forts (*boliw*²⁴¹ ou *basiw*²⁴²) constitués de milliers de fragments symbolisant les forces du règne animal, végétal et minéral. C'est le travail rituel des hommes qui permet à la nature de fonctionner : il assure la fertilité des champs, la venue des pluies,

²⁴¹ *Boli* (pluriel : *boliw*) : objets qui sont des sources de pouvoirs magiques, autels portatifs utilisés comme supports de sacrifices. Les *boliw* agissent positivement, comme protection, ou agressivement. Ils produisent une force irradiante souvent agressive, le *nyama*, et sont craints en raison de leurs pouvoirs souverains et de leur ambiguïté ontologique qui les situe à la limite du bien et du mal. Les royaumes *bamana* avaient des *boliw* d'Etat, d'autres appartiennent aux sociétés d'initiation, d'autres encore aux individus. Les *boliw* reçoivent des sacrifices sanglants afin d'influer sur la force vitale, *nyama*, qu'ils contiennent.

²⁴² Le mot *basi* (pluriel : *basiw*) désigne tous les "objets forts" : le matériel médicinal – y compris les herbes, potions, poteries et bouteilles qui les contiennent-, les charmes et amulettes de protection, les instruments de divination, les *boliw*, les masques et les sculptures. En général, les *basiw* sont considérés comme bénéfiques, mais peuvent également être offensifs et inclure les poisons.

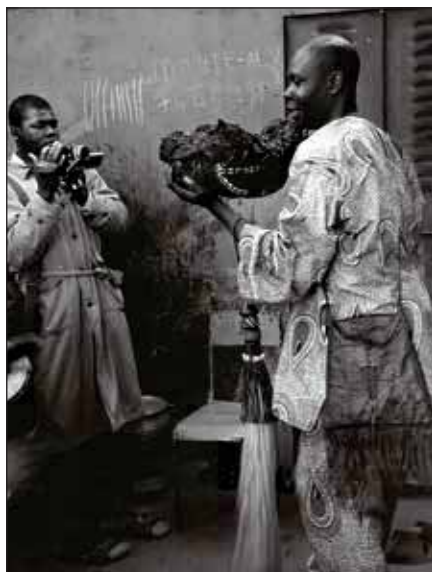
la fécondité des femmes, la protection contre la maladie, etc... Aux yeux de très nombreux Maliens, rien de grand ne saurait se réaliser sans recourir à un pouvoir thaumaturgique. En attirant l'attention sur cet état de fait que de nombreux commentateurs préfèrent laisser dans l'ombre, j'espère contribuer à conforter l'idée que pour vérifier les faits, le mieux est encore d'y aller voir.

Entre le début 2009 et aujourd'hui, j'ai enquêté auprès d'une trentaine de guérisseurs dans les quartiers populaires de Bamako, grâce à la complicité de Yacouba Traore, agent technique de l'IRD. Le terme de guérisseur doit s'entendre au sens large, comme on le comprend en français au Mali : le *soma* ou le *furatigi* (guérisseur, détenteur de remèdes) soigne aussi bien les maux du corps que ceux de l'esprit, et propose des remèdes contre tous les types d'infortune. Je convoquerai par ailleurs des informations recueillies depuis de longues années dans le monde rural dans les régions de Ségou, de Sikasso et de Koulikoro. Bien évidemment, la définition de la religion et du religieux doit s'affranchir ici du carcan spiritualiste ou mentaliste propre à l'héritage européen pour embrasser les pratiques rituelles socialement consacrées qui sont censées agir sur le monde physique. Une bonne partie des débats actuels sur la place de l'islam au Mali aborde la question sous l'angle des doctrines et des rapports de force politiques, mais parmi les prestations sociales qu'offrent les spécialistes du « religieux » figure en bonne place, malgré la discrétion dont elle s'entoure, la protection contre les actes de sorcellerie.

L'ambiguïté sorcière et l'anthropologie des médiations

En Afrique du Nord et de l'Ouest, les saints guerriers de l'islam comme les rois « païens » étaient des thaumaturges. A l'issue de ses enquêtes dans les populations lagunaires de Côte d'Ivoire, Marc Augé a sorti la sorcellerie de la quasi-censure dont elle faisait l'objet dans l'ethnographie française (Augé, 1975) et par la suite Peter Geschiere a invité les anthropologues à rompre avec l'attitude qui consiste à considérer les représentations sorcellaires comme des vestiges voués à disparaître sous l'impact de la modernité et à les voir, au contraire, comme des forces vives à l'œuvre dans les bouleversements sociaux contemporains (Geschiere, 2001 : 644). A l'ère où les médias sont entrés en lice, l'expression « marché du religieux » n'est pas excessive : les leaders musulmans diffusent leurs enseignements par le biais des stations de radio publiques et privées et des cassettes audio, dans toutes les

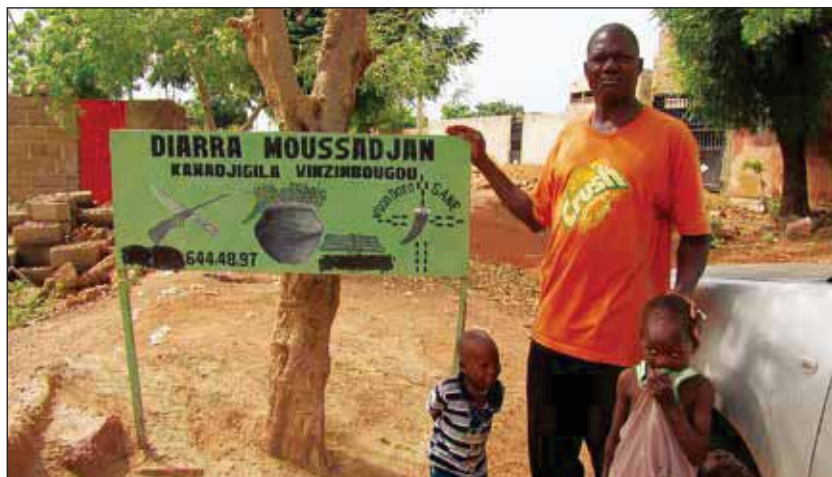
villes du Mali. Mais les défenseurs des « traditions » ont aussi leur créneau : chaque mercredi soir sur l'ORTM, est diffusée une émission consacrée aux chasseurs. En empruntant à Hans Belting la notion de médium (dispositif concret permettant d'accéder à un au-delà, cf. Belting, 2004) et à Marc Augé celle de médiation («... les dispositifs rituels fonctionnent comme des médiations nécessaires à l'action des hommes sur d'autres hommes» ; Augé, 1994 : 43), il est alors possible de proposer une analyse du « marché du religieux » qui englobe aussi bien les marabouts que les *somaw*. Derrière les rapports des hommes à la nature ou aux dieux, ce sont des relations entre les hommes qui s'expriment et qui se jouent.



Chasseurs montrant les *boliv* à un caméraman engagé pour la fête des chasseurs chez Smeïla Diarra, Bamako, 2009.

Photo Catherine de Clippel

Mon enquête porte à la fois sur les guérisseurs qui sont venus s'établir en ville et sur ce que Félix Yawaga Koné appelle les « accommodements » des savoirs initiatiques à la campagne. Les grandes initiations disparaissent, en effet, mais les hommes de savoir se mettent en quelque sorte à leur compte, et une clientèle nombreuse vient les consulter. A la campagne, islamisés, islamisés superficiels et non islamisés cohabitent, recourant discrètement aux mêmes pratiques « traditionnelles » et s'entraîdant même pour faire face à leurs obligations réciproques. Au sein de la même famille étendue, on trouve souvent différentes obédiences religieuses, ce qui permet de constituer une panoplie aussi complète que possible, selon une conception très séculière et très pragmatique du religieux. Si les guérisseurs (ceux qu'on appelle tantôt *somaw*, tantôt *furatigiw* dans le milieu) courent les rues à Bamako, ce n'est donc pas du fait d'une culture ancestrale intangible à laquelle les nouveaux citadins seraient incapables d'échapper (si on considère le phénomène comme regrettable) ou particulièrement attachés (si on le voit d'un œil bienveillant).



Bamako, 2011, photo Jean-Paul Colleyn

De même, l'enquête urbaine révèle le caractère fictionnel d'une culture musulmane homogène, tandis que les témoignages évoquant l'exode rural démontrent *a contrario* les limites du pouvoir intégrateur d'un supposé ordre communautaire rural, nombre de migrants ayant quitté leur village parce qu'ils n'y trouvaient plus leur compte. Mains anthropologues ont souligné la prégnance du social sur l'individuel dans les sociétés rurales africaines et le poids qu'elle pouvait constituer. Dans l'espace social villageois, en effet, s'exercent toute une série de dominations fondées sur le sexe, l'âge, la position généalogique et parfois les séquelles de servitudes anciennes. Le pouvoir des associations religieuses elles-mêmes pouvait apparaître comme oppressant.

Contre le passéisme

Il serait naïf de penser que les rites tels qu'ils se présentent aujourd'hui à l'observateur le renseignent avec précision sur le passé, car la transmission ne s'effectue jamais sur le mode de l'intangibilité, les impératifs du présent remaniant à tout moment le legs du passé. Les événements politiques comme la chute du royaume de Ségou et de ses satellites devant les troupes d'El Hadj Omar, la prise de pouvoir des forces coloniales françaises bientôt appuyées sur la création des cantons, la scolarisation, l'activité missionnaire, les migrations saisonnières ou non, la lente poussée de la *wahhabiya* et les

pèlerinages à La Mecque, la montée en puissance des prédicateurs, l'indépendance et le mot d'ordre de construction nationale sous le régime de Modibo Keita, le coup d'état militaire, l'essor de la production cotonnière, l'éclatement des communautés familiales, l'avènement de la démocratie, la liberté de la presse et l'explosion des radios libres, l'effondrement de la filière coton, les défaillances de l'Etat, la sous-traitance des ONG, tous ces facteurs exercent une influence plus ou moins directe sur les représentations mentales et les valeurs. Dans tous les cas de figure, qu'il s'agisse d'essayer de favoriser les récoltes, de se soigner, de se déplacer, de ramasser du bois en brousse, de chasser du gibier, de régler des conflits, d'organiser les échanges matrimoniaux, les associations religieuses non musulmanes ont perdu de leur légitimité : malgré leur prestige, leurs dirigeants sont régulièrement évincés par les policiers, les gendarmes, les maires, les officiers de justice, les responsables des eaux et forêts, les agents de la CMDT, les agents de santé et les imams.

Dans le Mali contemporain, toutes les techniques de médiation entre les hommes et entre les hommes et la nature qui ne revêtent pas une apparence musulmane sont déconsidérées, à l'exception peut-être des manifestations de chasseurs. L'opinion publique musulmane a largement endossé les préjugés coloniaux présentant les associations religieuses « traditionnelles » et les « fétiches » comme dangereux, voire criminels (Tauxier 1927 : 40). Bien que des millions de personnes aient recours aux guérisseurs, la presse malienne, qui par définition s'adresse au public lettré et relativement occidental, en traite sur le mode de l'exotisme et du fait divers. Or, les pratiques des guérisseurs et les comportements de leurs clients en Afrique ne sont pas plus exotiques que le recours, en Europe, aux magazines prônant l'épanouissement personnel, garantissant la perte de poids et promettant le succès dans les affaires. Les histoires édifiantes qui stimulent l'imagination et le courage de la vie quotidienne au Mali sont plutôt moins étranges que les dizaines d'heures de programmes de la télévision euro-américaine saturées de magie, de revenants et de vampirisme. Aucun anthropologue africain, heureusement, n'y a jamais vu le reflet d'une « mentalité » typiquement européenne !

Ce qui paraît aberrant pour le sociologue, c'est d'imposer dès l'abord une barrière nette entre la raison et tout le « reste », plutôt que d'essayer de comprendre les pratiques dites religieuses ou rituelles comme un aspect des relations sociales, et un aspect qui

n'est en rien séparé des autres. Dans la sociologie spontanée que répercute la littérature de vulgarisation et la presse – y compris la presse africaine –, on voit bien l'inadéquation des oppositions dyadiques islam/animisme, ville/campagne, moderne/traditionnel qui gomme systématiquement les degrés, les différences et les écarts. La vulgate attribue, par exemple, le déclin des sociétés initiatiques à l'islam, mais cette généralisation, qui a sa part de vérité, masque le fait que les fameuses sociétés se livraient entre elles, dès avant la colonisation, une sévère concurrence, au point que le succès de l'une pouvait sceller le déclin d'une autre. La sphère religieuse dans le Soudan français était beaucoup plus dynamique que ne le croyaient les premiers observateurs européens comme Clozel, Delafosse, Brevié, Griaule et ses épigones, qui considéraient l'animisme comme la résistance d'une forme religieuse antérieure à l'islam et demeurée à l'abri de son influence. L'histoire régionale fournit pourtant des exemples d'ébullitions religieuses qui ne doivent rien à El Hadj Omar ni à Samory, ni, d'ailleurs, à l'affirmation d'une identité ethnique. Dans l'immédiat après-guerre, des mouvements religieux non-musulmans spectaculaires se sont développés dans tous les pays d'Afrique de l'Ouest.

L'intérêt colonial pour les « religions du terroir »²⁴³ et l'insistance sur le localisme n'étaient pas fortuits. Ils avaient pour objectif inavoué de faire espérer que chacun reste à sa place, à l'abri des mouvements panislamiques naissants. De ce point de vue, on peut établir un continuum entre la politique des races de la colonie (chaque race devait prendre son propre chemin vers la civilisation) et le relativisme culturel ethnicisant qui assigne une culture spécifique à chaque groupe linguistique. Avant les années 1980, on n'entendait parler que de groupes ethniques « ramassés » sur leur terroir, de sociétés villageoises « repliées » sur elles-mêmes, dans des textes qui admettaient par ailleurs la quasi omniprésence du *Komo*. Or, tout au contraire, en matière de diffusion des cultes, la *somaya*, c'est à dire le pouvoir thaumaturge fondé sur des savoirs occultes, se moque bien de fallacieuses frontières ethniques. Il s'agit plutôt de réseaux liés aux migrations et aux alliances, ainsi qu'aux luttes « de position » dans les différentes configurations politiques locales. On peut, par exemple, retracer les généalogies des sanctuaires du *Komo* qui forment

²⁴³ L'expression est de Marcel Cardaire, mais ce militaire, chargé des questions musulmanes, prônait le dépassement du localisme en s'appuyant sur l'islam.

ainsi, à partir d'une société-mère, des réseaux de dépendance qui s'étendent dans des villages *malinké*, *kagoro*, *peul*, *bambara*, *jonka*, *marka*, *sénoufo*, *minianka*, etc.

Dans les années quarante, dans l'est du Mali, le culte *Massa* (titre donné à un certain Mpè –ou Mpèni– Dembele qui prêchait pour un nouveau Dieu), participe de la même logique que les cultes prophétiques étudiés en Côte d'Ivoire²⁴⁴ qui précipitèrent le déclin de nombreux cultes et rituels abusivement qualifiés de traditionnels. Le mouvement de Mpè, à la fois novateur et réactionnaire, s'est étendu comme une traînée de poudre dans l'est du Mali, l'ouest du Burkina Faso et le nord de la Côte d'Ivoire actuels, ralliant de récents convertis à l'islam et accélérant le déclin des fameuses sociétés d'initiation *malinké-bamana* (Royer, 1999). Il ne s'agit pas d'un événement unique venant troubler une structure pérenne, ni comme le croyait Cardaire, d'une création venant combler un vide spirituel dû à la modernité (Cardaire, 1954). Le culte *Massa* n'est qu'une variation prophétique du culte du *Nya* comme il a dû s'en produire d'autres au cours de l'histoire. Dans l'est du Mali, en région mamaraphone (*minianka*), un culte dédié à Dieu (Klè), mais également dédié au *nampun* (l'étranger) fonctionne sur le même paradigme. A une époque indéterminée un marabout « étranger », faiseur de miracles, a prêché pour un nouveau Dieu. La population lui conféra le titre de saint, *wali*, et il fut à la source d'un imposant rituel, avec un pèlerinage annuel au village de Karagouroula et le devoir pour chaque chef de famille de sacrifier un mouton blanc par enfant mâle. Si le culte *Massa* revêt aujourd'hui des dimensions dérisoires, le *nampun* est encore florissant, pratiquement de Kintieri à Sikasso et de Mpessoba à la frontière du Burkina. On peut aussi signaler le culte de Tio en Haute-Volta (Burkina actuel). En 1949, Labi Bagoro, un travailleur *gurunsi* immigré en Gold Coast (Ghana) où il était depuis 1936, revint avec le culte de *Tio*, un culte de possession *ashanti* alors en vogue là-bas. Grâce aux dons des adeptes, aux amendes (pour sorcellerie), et aux collectes, Labi devint une sorte de prophète prospère et sa maison s'était transformée en cour de justice et en lieu de pèlerinage.

²⁴⁴Voir René Bureau (1996), Colette Piauxt (1975), Marc Augé (1990), Jean-Pierre Dozon (1994).



Sacrifice au *Nampun*, village de Niessasso, 1985.
Photo Catherine de Clippel

Par ailleurs, le rôle des sociétés initiatiques a considérablement varié au cours de l'histoire. Elles ont été intégrées dans des structures segmentaires impliquant un petit nombre de villages aussi bien que dans des structures étatiques comme le royaume de Ségou ou celui du KénéDougou. Les sociétés d'initiation *bambara* ne formaient pas un ensemble intégré à forte identité ethnique, comme l'affirmaient Dominique Zahan et Germaine Dieterlen. Leur principe de fonctionnement n'était pas si éloigné de celui des petites confréries musulmanes du sud du Maroc (Vidal, 1950, 429). La cellule souche d'une société d'initiation était un ou plusieurs *boli(w)*, objets forts constitués par l'agrégation de centaines d'éléments divers, en partie transmis par un initiateur, en partie prescrits par des consultations géomantiques. Un disciple, après avoir appris du maître initiateur (*bolitigi*) et acquis une partie de sa force vitale personnelle et de ses objets sacrés, fonde lui-même une petite confrérie dans son propre village. Si lui ou un de ses héritiers parvient à augmenter sa propre assise sociale et religieuse, il finit par rompre son allégeance avec la société mère et par devenir lui-même la seule source légitime du culte. Si, au contraire, il ne parvient pas à faire d'émules ou à garder ses fidèles, sa société périclite et disparaît.

Des traditions en perpétuelle réinvention

Indépendamment de la progression de l'islam, on assiste aujourd'hui, à l'intérieur de la *bamanaya*, à une modification, au premier abord peu visible, de la division du travail religieux. La vie communautaire des sociétés d'initiation avec leurs fonctions d'intégration sociale et de solidarité, mais aussi leur dimension répressive, a pratiquement disparu, mais des personnages influents, les *somaw*, se sont requalifiés ou reconvertis dans l'expertise magico-religieuse, sur un mode discret dans les hameaux de culture ruraux ou dans les banlieues urbaines, ou sur un mode tapageur qui n'est pas sans rappeler le style de Mpéni Dembélé et des prophètes ivoiriens. « Le *soma* est celui qui essuie les larmes de gens et donne de l'espoir à ceux qui n'en ont pas. Donner du pouvoir à ceux qui n'en ont pas, soigner les malades, voilà ce que fait le *soma* », nous dit Hamidou Diallo, guérisseur à Bamako.

Remarquons que l'acquisition des savoirs initiatiques et la relation marabout-disciples entretiennent un certain mimétisme, déjà apparent dans le fait que le maître est qualifié dans un cas comme dans l'autre de *karamogo*, un titre désignant à l'origine un lettré musulman, mais qui est également utilisé, et depuis longtemps, pour les hommes de savoir *bamana*. L'impact des prédicateurs musulmans antérieurs au XIX^e siècle sur les fameuses traditions a sans doute été sous-estimé. Nous ne sommes plus en présence de la production de promotions d'initiés chargés d'exercer, dans l'espace villageois, les pouvoirs para-judiciaires liés naguère aux sociétés d'initiation, mais dans la logique d'une relation maître-disciple, la métaphore la plus couramment utilisée pour la sujétion de l'élève étant celle d'un esclavage librement consenti. « J'ai fait l'esclavage pour mon maître », disent aujourd'hui tous les *somaw*, réputés ou non. Ces *somaw* sont d'ailleurs en concurrence directe avec les marabouts, qui assurent les mêmes fonctions sociales et recourent à des procédés comparables impliquant la géomancie (laquelle, elle-même recourt à des sacrifices au sable, fort peu coraniques). J'ai essayé de montrer ailleurs que la géomancie est au cœur même de la fabrication des *boliw*, les objets forts *bamana*, ce qui complique quelque peu l'opposition islam-*bamanaya* (ou *somaya*) (Colleyn, 2009).

Dans l'opposition islam/religions traditionnelles que l'on retrouve si souvent affirmée dans la littérature anthropologique, quelque chose subsiste d'un évolutionnisme dépassé impliquant un classement

entre supérieur (postérieur) et inférieur (antérieur). Les interdits du sunnisme intégriste qui dominent aujourd'hui l'espace public malien y invitent certainement, mais ils empêchent de voir l'état réel de la société et des pratiques magico-religieuses. Les itinéraires individuels des guérisseurs, d'un lieu à l'autre et d'une pratique à l'autre, ne permettent pas de généraliser le principe de la migration comme procédant d'une rupture. Le migrant de l'exode rural n'est pas un pauvre diable en rupture de ban fuyant la misère et l'obscurantisme paysans pour venir tenter sa chance en ville et se convertir à l'islam. Dès le début du vingtième siècle, la liberté de circulation a favorisé les migrations saisonnières ou non. Plusieurs jardiniers bamakois²⁴⁵ nous disent avoir migré pour respecter une tradition familiale, un père (c'est-à-dire un homme du lignage et de la génération du père) l'ayant fait avant eux. D'autres en revanche n'ont pas reçu de leurs aînés les bénéfices qu'ils escomptaient de leurs prestations –arrangement matrimonial, transmission des savoirs, partages équitables, etc.– et sont partis « à l'aventure » soit pour se former à la géomancie et à la connaissance des plantes médicinales, soit pour louer leur force de travail.

En m'appuyant sur quelques itinéraires individuels révélateurs, je m'inscris donc en faux contre le stéréotype de la rupture, si répandu aujourd'hui dans la sphère de la vulgarisation dès qu'il s'agit de l'islam et des pratiques religieuses dites traditionnelles. Je prendrai deux exemples qui présentent des détails biographiques particuliers, mais se conforment à des principes assez généraux.

J'ai rencontré Lassina Bagayoko, 43 ans, à Bamako en 2010, par l'intermédiaire de Moussa Doumbia, guérisseur à Sebeninkoro. Lassina loge au lieu-dit Oyowayanko (du nom de la mare qui s'y trouve), bien connu des Bamakois.

« Je suis né à Abidjan, mais mes parents sont du Burkina, de Masso, un village situé entre Bobo-Dioulasso et la frontière. Mon père était entrepreneur-maçon à Abidjan et il était musulman. Il m'a fait rentrer au Burkina pour que j'aie à l'école et, pour cela, m'a confié à son frère aîné. Mais celui-ci a saboté ma scolarité et m'a fait travailler de force

²⁴⁵Ceux-là même qui, à deux pas de la ligne de chemin de fer ou le long du fleuve, cultivent des légumes en pleine ville au prix d'un exténuant travail d'arrosage ; une « rurbanité » inversée très moderne et très fonctionnelle, perpétuellement menacée par la spéculation foncière.

dans ses champs. Un jour, alors qu'il me fouettait, il m'a éborgné. J'ai fui et me suis placé sous la protection d'un marabout dont je suis devenu le *talibé*. Par la suite, je suis rentré au village, mais j'ai vu que la mésentente entre frères (*fadenya*) était encore vive. Je suis alors parti au Mali pour augmenter mes connaissances en géomancie. Ensuite, je suis allé en Guinée et en Gambie, toujours dans le même but. J'ai acquis des objets, des *basiw* et des *boliw* très puissants. Pour moi, *moriya* (le savoir des marabouts) et *somaya* (le savoir des Bamana), c'est la même chose. *Slamaya* (la culture lettrée musulmane) et *somaya*, ce n'est pas la même chose, mais *moriya* (le savoir des marabouts) et *somaya* (le savoir des prêtres dits traditionnels), c'est la même chose ».

Lassina se dit musulman non pratiquant. Il considère que la prière « vide », c'est à dire sans objets forts, est intéressante, mais trop lente. La liste des *boliw* qu'il détient est assez impressionnante : *Koita* (*kotè*), acquis dans le Bélé Dougou ; *Kungere*, *Susansuru*, *Banifarima*, tous acquis à *Kintièra* ; *Musanimbala*, *Kongomarifin*, *Konkonsira* et *Lola*, tous acquis à Dangakoro. Grâce à l'argent gagné lors de ses périples, Lassina a construit trois maisons au village, au Burkina, où il a ses champs et sur lesquels, à l'hivernage, il vient prêter main forte à son fils et à son frère cadet, qui y vivent en permanence. Aujourd'hui, son oncle abusif le respecte, ou plutôt le craint, et s'est excusé du mal qu'il lui a fait. Sans l'avoir voulu, cet oncle est donc responsable d'une carrière internationale itinérante qui a permis à Lassina de mieux rentrer chez lui, où il est aujourd'hui un homme d'influence.

Le deuxième cas échappe aux oppositions habituelles ville/campagne, aîné/cadet et modernité/tradition. Dubazanga Koné a 43 ans. Il est devin à Dyalakorobougou, près de Bankoni, à Bamako. Il vit dans une maison qu'il loue 5000 F/mois, avec sa 3^e femme et ses trois enfants (les deux derniers sont des jumeaux). En réalité, il est le second d'une famille de 30 personnes établie à Dyele, un village au bord du Banifing, dans l'arrondissement de Zangasso ; une famille que les champs ne suffisent plus à nourrir. Depuis au moins les années 1950, un ou deux membres de la famille migrent d'abord saisonnièrement, puis de manière quasi permanente, à Bamako pour essayer de gagner quelques ressources additionnelles. En fait, « l'aventure » consiste à suivre une tradition : celle qu'incarrait déjà un aîné qui pratiquait l'exode rural saisonnier. La plupart de ces travailleurs saisonniers sont jardiniers dans les faubourgs de Bamako

et sont de langue *sénoufo*. Dubazanga, lui, ne cultive pas de salades : en ville, il est devin et guérisseur. Il a appris auprès de ses aînés, mais il est allé parfaire sa formation dans les villages du nord de la Côte d'Ivoire. Son père, un ancien combattant de la deuxième guerre mondiale, était chef de *Nya* (un culte très important dans la région), mais aujourd'hui Dubazanga « a prié », ce qui, dans le français du Mali, signifie qu'il est devenu musulman. Néanmoins, lorsqu'il se rend au village, il participe aux cultes traditionnels. A Bamako, les voisins cancanent bien un peu à propos de ses *boliv*, mais tout le monde est persuadé qu'il doit sa force comme devin, à l'héritage « broussard » de son père (*facin*, héritage, littéralement : déclin du père).

La première personne qui est venue chercher Dubazanga au village est un militaire qui, parti en formation en France, en était revenu sexuellement impuissant. Un ressortissant de Dyele lui ayant parlé de Dubazanga, il le fit venir à Bamako et l'installa à Petit Paris, un quartier de Bamako, à côté de Dielibougou. Après avoir, pense-t-on, permis à ce soldat de recouvrer toutes ses facultés, Dubazanga est reparti au village. Mais sa réputation s'étant propagée, un certain B. K., du Macina, est venu à nouveau le chercher. Au moment d'une célébration du 22 septembre²⁴⁶, il avait été renvoyé du poste qu'il occupait dans un service de santé. A son arrivée à Bamako, B. K. lui a donné une somme d'argent et lui a promis le double en cas de satisfaction, ce qui fut le cas, après vingt-sept jours de « travail ». Ensuite Dubazanga est retourné au village. Aujourd'hui, devenu en quelque sorte guérisseur saisonnier, il passe chaque année la morte saison agricole à Bamako, secondé par un neveu utérin (fils de sœur aînée), originaire d'un village voisin de son village natal.

S. Keita, qui a été enseignant du secondaire pendant vingt ans, a pris la succession de son père comme guérisseur après le décès de ce dernier. Il est né à Kangaba dans le Mandé, d'où père et fils obtinrent la majeure partie de leurs objets sacrés. Il se dit démocrate et plaide pour la coexistence entre *somaya* (qu'il définit comme « avoir des cultes ») et *moriya* (le fait d'être marabout).

« Si je n'avais pas assumé, tout l'héritage du vieux allait disparaître, donc j'ai pris mes responsabilités. Le fait de détenir des objets ne me pose aucun problème. Je ne veux faire aucun tort à l'islam, mais

²⁴⁶Date de la fête nationale du Mali.

pourquoi cela marcherait-il mieux sans rien qu'avec des objets ? (...) Vous savez les fétiches répondent aux mêmes aspirations que le Coran. Le Coran dit qu'il ne faut pas mentir, les fétiches aussi disent qu'il ne faut pas mentir. Le Coran dit qu'il ne faut pas tricher, les fétiches aussi disent qu'il ne faut pas tricher. Même vous qui êtes propriétaire (de fétiche), si vous trichez, les fétiches vont vous attaquer. Cela n'attend pas demain, hein ! Cela va vous attaquer. Si vous faites l'adultère, les fétiches aussi sont là pour répondre. Même si vous vous cachez pour le faire, les fétiches vont vous attaquer. Et dans notre truc, il faut aussi rendre service aux gens qui n'ont pas les moyens, les démunis. Si toi seul tu es heureux et que ton entourage est malheureux, tu n'es pas à l'aise (...). Si tu fais cela pour l'argent, finalement, tu vas frotter ta tête contre le mur, parce que si vous passez votre temps à jeter des mauvais sorts, dites-vous qu'après vous, les retombées, ce sont vos enfants, vos petits-enfants et vos arrière-petits-enfants qui vont ramasser les pots cassés (..) Mes *boliv* les plus importants, je les ai hérités de mes parents. Et après cela, moi-même j'ai fait des recherches. De mes parents, j'ai eu le *Togofebla*. Il y en a dans le Mandé, il y en a chez les Bambara, même à Sikasso ou Koutiala il y en a. J'ai aussi le *Donsa*, le *Jafrin* (qui vient de Guinée), le *Kujuru*, le *Komo-kom*, le *Jalakunda*, le *Mansa*, le *Fara*, le *Gwasa*, le *Kile*, le *Jambo*, le *Nyanakajugu*, le *Wara*, le *Jamfacèn* ou *Duucin* ».

A la question de savoir s'il arrive à vivre de cette activité de devin-guérisseur, il répond : « en tout cas, nous vivons de cela, et cela vaut mieux que de faire des trucs incorrects. Nous disons que nous vivons de la sueur de notre front. » S. Keita a eu de nombreux apprentis, dont un Guinéen qui est resté quatre ans avec lui et qui exerce à présent à Conakry.

Aujourd'hui, la chasse n'est souvent plus qu'une posture ou une parade, car la brousse s'est rétrécie en raison de la multiplication des défrichements. Les jachères ont disparu, les galeries forestières ont été impitoyablement déboisées, les cours d'eau se sont asséchés et le gros gibier a quasiment été exterminé. Néanmoins, la référence à la brousse reste omniprésente dans les esprits en tant que source d'où toute puissance serait venue. La chasse n'est plus que légendaire, mais on continue d'admirer les qualités de thaumaturges des chasseurs renommés qui font lien avec la nature : on envie leur science, leur adresse, leur endurance et leur bravoure. Cette science est évidemment frappée d'ambiguïté, comme tout ce qui sort de

l'ordinaire : « Il est dur de tuer un gros gibier sans (recourir à) la sorcellerie ! » précise un des chants de chasseurs les plus connus du répertoire. En fait, le *donso* est toujours crédité – ou soupçonné – de n'être pas quelqu'un d'ordinaire, d'être « un peu plus qu'un être humain » et son costume, à première vue extravagant, y contribue fortement. D'un chasseur émérite, on dit qu'il est un *warakoro*, un vieux fauve, mais le champ sémantique du mot ne se réduit pas à celui communément admis dans les cultures européennes : *wara* peut, certes, désigner le lion ou tout fauve griffu, mais c'est aussi un animal mythique redoutable, capable de visiter le monde des morts et des esprits.



Tenemaghan Sinaba, Bamako, 2011.
Photo Jean-Paul Colley

Au Mali, une ou plusieurs associations de chasseurs (*donso tonw*) existent dans chaque village, mais avec l'avènement de la démocratie, encouragées par la volonté du Président Alpha Konaré d'opérer un retour aux sources dans le cadre de la construction nationale, deux associations nationales ont vu le jour : l'Association nationale des chasseurs du Mali et la Fédération nationale des chasseurs du Mali. En 2002, pour fêter l'entrée du pays dans le troisième millénaire, le ministère malien de la culture a organisé à Bamako un rassemblement de chasseurs destiné à rendre hommage à la richesse culturelle dont ils sont porteurs, qu'il s'agisse de chasseurs émérites, de grands orateurs, de musiciens, de chanteurs, de danseurs, de gardiens de la mémoire, de magiciens et de guérisseurs. Dans la capitale malienne, une place a été dédiée aux divinités de la chasse, Kontoron et Sané, et un monument de sept mètres de haut a été érigé, qui représente les trois grandes figures de la chasse traditionnelle : le *sinbō*

(maître chasseur), le *sora* (musicien) et le *donso* (chasseur). Certains musulmans intégristes s'empressèrent de dénoncer une idolâtrie moderne.

Mais en 2008, un *donso* flamboyant comme Moustapha Diallo, le *big man* de Farabana qui se déplace en Hummer, a organisé un grand festival musical des *somaw* et des *donsow*²⁴⁷ où se sont retrouvés, outre les meilleurs joueurs de *ngoni* (harpe-luth) des chasseurs, la fanfare nationale, une griotte, et un groupe de rap. Au niveau international, l'image des *donsow* a circulé sur les pochettes de disques de Salif Keita et de Tiken Jah Fakoly. Lors de la Biennale 2010, le directeur de la troupe de la région de Kayes, Habou Doumbia, a créé un ballet intitulé *Donso*, qui dévoilait en partie les différentes étapes de l'initiation aux confréries de chasseurs. Comme on le voit, anciens ou contemporains, les savoirs cynégétiques forment une nébuleuse qui dépasse largement la traque du gibier, car ils imprègnent la culture d'une large partie de l'Afrique de l'Ouest.

L'*ethos* musulman cache pudiquement une myriade de pratiques et de représentations qui défraient parfois la chronique, comme lors de la découverte des 125 kg de « fétiches » au domicile du Capitaine Amadou Haya Sanogo, auteur du coup d'Etat contre le Président Amadou Toumani Touré et promu général. Mais il serait naïf de croire qu'au Mali (ainsi que dans les pays voisins), tout le monde pratique un islam qui a rompu avec le règne des choses et des savoirs occultes. Partout, les *somaw*, jeunes et vieux, voyagent pour augmenter leur savoir et augmenter leur *aura*.

²⁴⁷*Donso* est généralement traduit par chasseur, mais c'est une commodité de langage, car la chasse n'est pas seulement une activité profane. Le *donso* est détenteur de savoirs et de qualités morales particulières, c'est un connaisseur des secrets de la brousse, expert en botanique et en pharmacopée

Conclusion

Le lecteur me pardonnera de terminer par une note d'inquiétude. Ce rappel de la diversité des croyances et des pratiques religieuses au Mali n'avait pas pour but d'enrichir le panorama des formes de religiosités contemporaines, mais de souligner que le Mali reste une terre de grande diversité culturelle, en dehors de l'islam aussi bien qu'en son sein. Si les carences de l'Etat perduraient et que des mouvements ultra-minoritaires mais actifs s'emparaient du pouvoir dans le dessein d'instaurer une épuration politico-religieuse, alors pour le coup, une telle « révolution » aurait à dévorer l'ensemble de ses enfants. On sait les ravages que les doctrines de purification du corps social, qu'elles soient ethniques, raciales ou religieuses, causent aux sociétés.

Bibliographie

Amselle, Jean-Loup et Elikia M'Bokolo, 1985, *Au cœur de l'ethnie : ethnies, tribalisme et État en Afrique*. Paris, La Découverte.

Augé, Marc et Colleyn, Jean-Paul, 1990, *Nkpiti : la rancune et le prophète*. Paris, Éd. de l'EHESS, 85 p. + film de 54 min (Anthropologie visuelle, n°2).

Augé, Marc, 1975, *Théorie des pouvoirs et idéologie. Etude de cas en Côte d'Ivoire*. Paris, Hermann, coll. Savoir. 439 p.

Augé, Marc, 1994, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris, Aubier, coll. Critiques.

Bayart, Jean-François, 1996, *L'illusion identitaire*. Paris, Fayard.

Belting, Hans, 2004, *Pour une anthropologie des images*. Paris, Gallimard (coll. Le temps des images).

Bureau, René, 1996, *Le prophète de la lagune. Les Harristes de Côte d'Ivoire*. Paris, Karthala.

Cardaire, M., 1954, L'islam et le terroir africain, *Etudes Soudaniennes*, Bamako-Koulouba

Colleyn, Jean Paul, 2004, « L'alliance, le dieu, l'objet ». *L'Homme*, n. 170, avril/juin 2004, 61-78.

Colleyn, Jean Paul, 2008, *Bamana. Visions d'Afrique*. Milan, Ed. 5 Continents, 160 p.

Colleyn, Jean Paul, 2009, « Images, signes, fétiches. À propos de l'art *bamana* (Mali) ». *Cahiers d'Études africaines*, XLIX (3), 195, pp. 733-745.

Dieterlen, Germaine, 1951, *Essai sur la religion bambara*. Paris, P.U.F.

Dozon, Jean-Pierre, 1994, *La cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*. Paris, Le Seuil.

Geertz, Clifford, 1995. *After the Fact. Two Countries, four Decades, one Anthropologist*, Cambridge, Harvard University Press.

Geschiere, Peter, 2001, « Regard académique, sorcellerie et schizophrénie », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 56^e année, n° 3, pp. 643-649.

Olivier de Sardan, Jean-Pierre, 2010, « Le culturalisme traditionaliste africaniste. Analyse d'une idéologie scientifique ». *Cahiers d'études africaines*. 2-3-4 (n° 198-199-200), 419-453.

Piault, Colette, (Ed.) 1975, *Prophétisme et thérapeutique*. Paris, Hermann.

Royer, Patrick, 1999, « Le Massa et l'eau de Moussa. Cultes régionaux, « traditions » locales et sorcellerie en Afrique de l'Ouest ». *Cahiers d'études africaines*. Vol. 39 n°154, pp. 337-366.

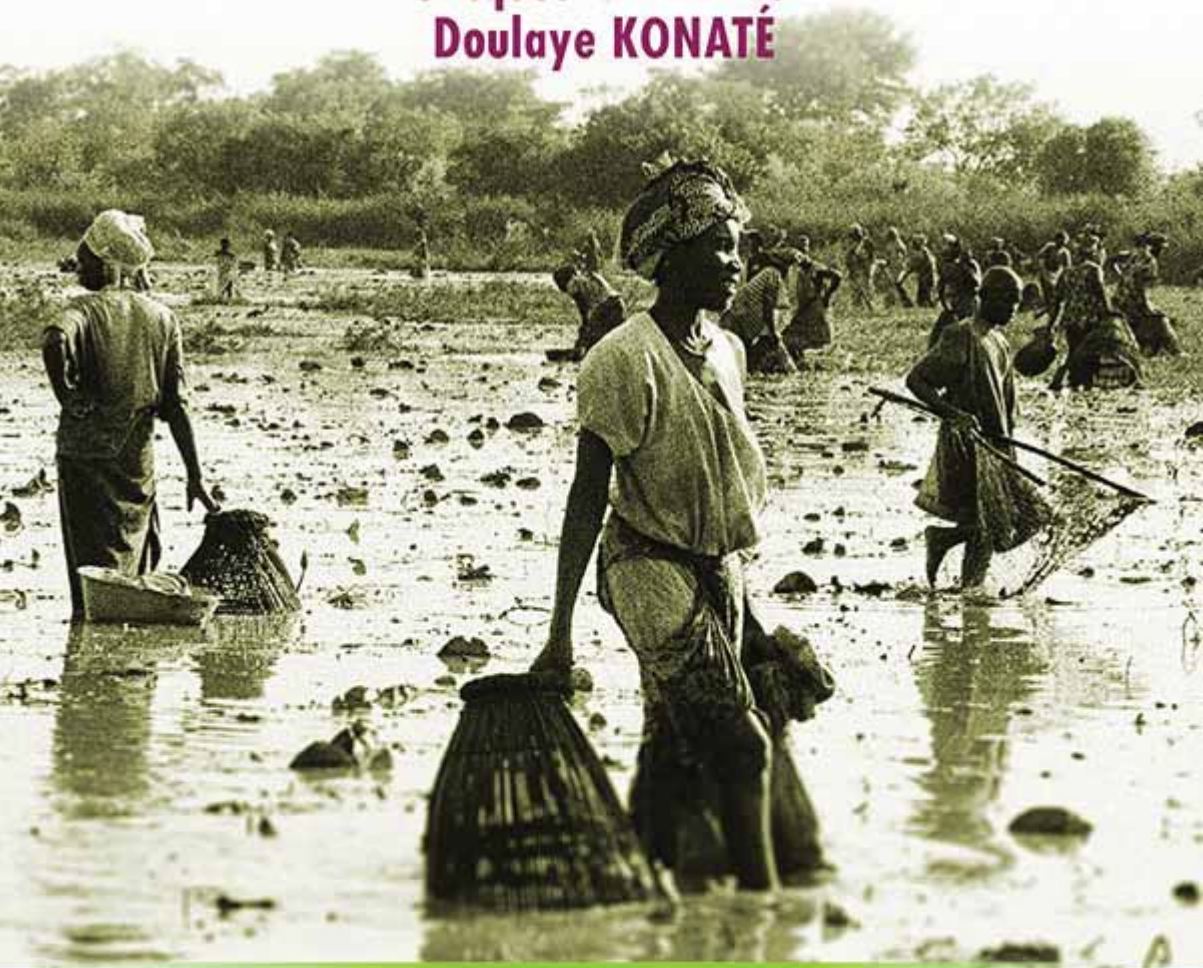
Tauxier, Louis, 1927, *La religion Bambara*. Paris, Librairie Orientaliste.

Vidal, F.S., 1950, « Religious Brotherhoods in Moroccan Politics ». *Middle East Journal*, Vol. 4, No. 4, pp. 427-446.

Zahan, Dominique, 1960, *Sociétés d'initiation bambara*. Paris, Mouton et Co

LE MALI CONTEMPORAIN

Sous la direction de
Joseph BRUNET-JAILLY
Jacques CHARMES
Doulaye KONATÉ



Avec un grand merci à Bruno Sicard

Collection " L'Afrique se raconte "

Crédit photo couverture : Mamadou Nansiamama Konaté

© 2014 Editions Tombouctou
ISBN : 978 - 99952 - 53 - 16 - 5

© 2014 IRD
ISBN : 978 -2 - 7099 - 1831 - 2

Tous droits réservés pour tous pays
Dépôt légal : décembre 2014

LE MALI CONTEMPORAIN

Sous la direction de
Joseph BRUNET-JAILLY
Jacques CHARMES
Doulaye KONATÉ